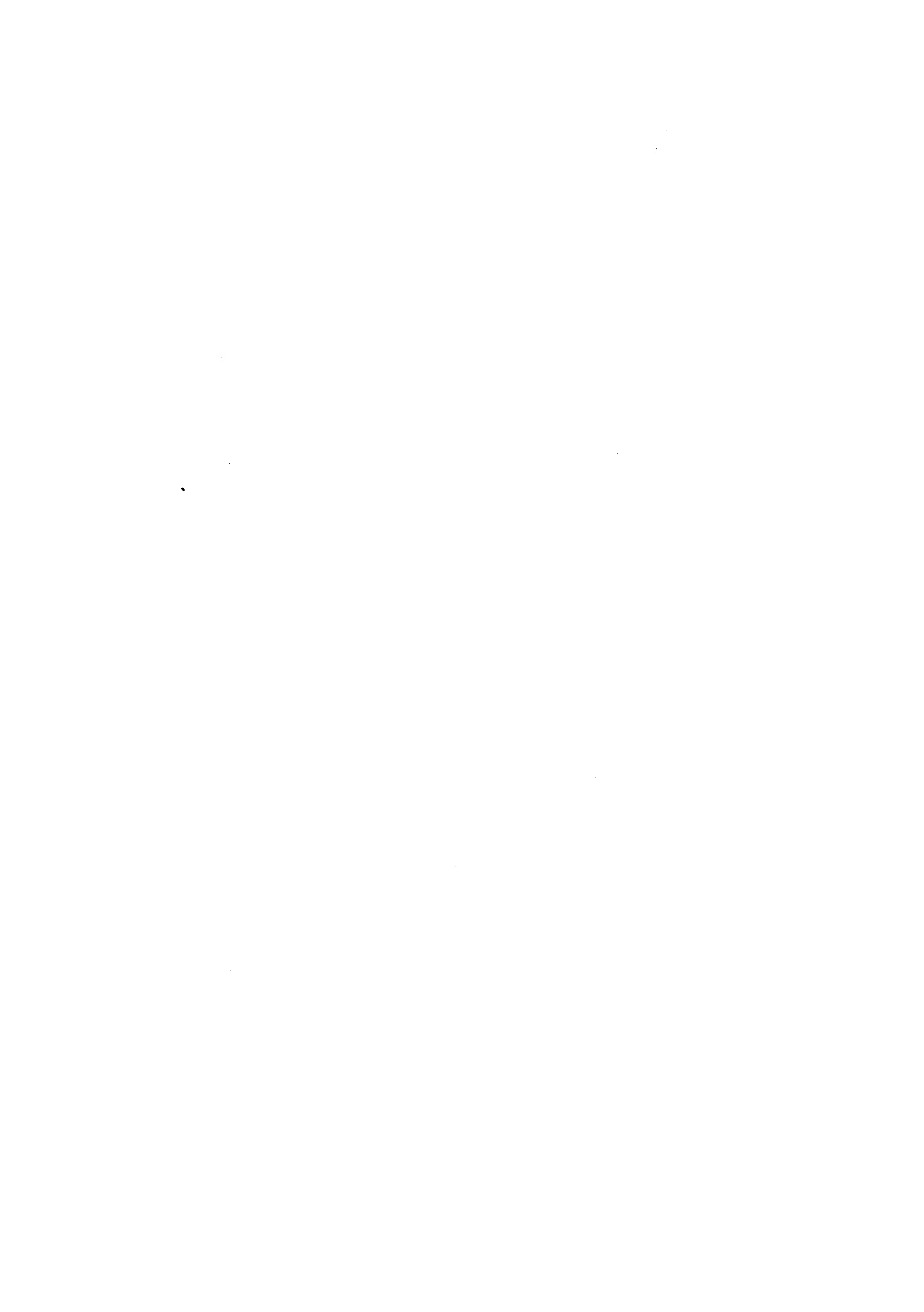








Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

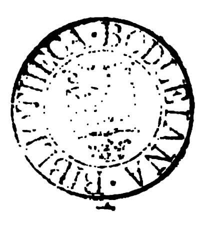
In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.



Siebzehnter Band.

Vadian bis Wessel.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1863.

V.

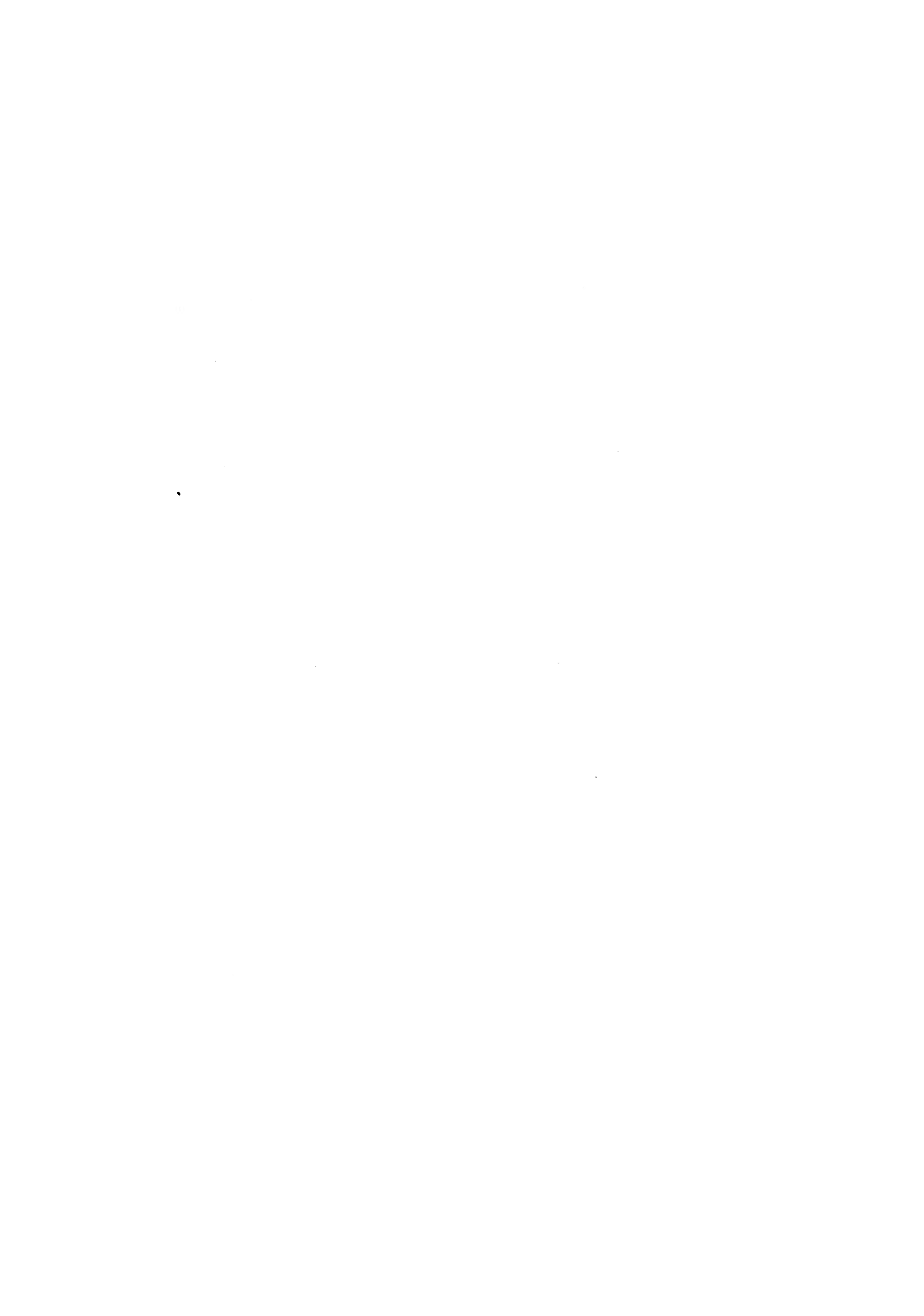
Vadian, Reformator in St. Gallen, s. Watt, von der.

Väter, apostol., s. Apostolische Väter.

Väter der Kirche, s. Kirchenväter.

Väter des guten Sterbens, in Spanien Agonizanten genannt, ist eine Congregation regulirter Kleriker, gestiftet von Camill de Lellis im Jahre 1586 und bestätigt vom Pabste Sixtus V. mit der Bestimmung, ein gemeinschaftliches Leben zu führen und zu den drei Gelübden der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams als viertes noch die Verpflichtung beizufügen, den Kranken im Sterben, auch in der Pestzeit, Beistand zu leisten. Unter der Leitung des Stifters, der zugleich erster Superior war und seinen Sitz bei der St. Magdalenenkirche in Rom nahm, verbreitete sich die Congregation, die dort noch jetzt ihren Hauptsitz hat, schnell in die Hauptstädte Italiens, namentlich als Pabst Gregor XIV. sie zu einem geistlichen Orden erhoben hatte (1591). Indem die Väter durch Camill in Neapel bereits festen Fuß gefaßt hatten, gründeten sie neue Häuser in Mailand und Genua (1594), in Bologna (1597), Mantua (1600), Ferrara (1603) und noch andere neue Häuser in Neapel (1604), so daß Pabst Paul V. die Congregation schon in fünf Provinzen theilte (1605), die jedoch Pabst Innocenz X. (1644), der die kleineren Klöster in Italien aufhob, auf zwei beschränkte, während sie sein Nachfolger Alexander VII. wieder auf vier ausdehnte. Zu diesen Provinzen gehören auch die Häuser, welche der Orden in Spanien besaß, wo er indeß keine weite Verbreitung erlangen konnte und hier überhaupt nicht mehr besteht. In Italien war er sehr verbreitet, und die Häuser, die er dort noch hat, theilen sich in Profeß-, Noviziat- und Siechenhäuser. Ein General steht an der Spitze; die Noviziat- und Siechenhäuser dürfen Einkünfte besitzen, — ein Privilegium, das den Profeßhäusern versagt ist. Das Noviziat ist zweijährig und die Professen legen außer den schon erwähnten vier feierlichen Gelübden noch vier einfache ab, nämlich in dem herkömmlichen Krankendienste keine Aenderung vorzunehmen und eine Aenderung nur dann zuzugeben, wenn sie den Kranken zum größeren Vortheile gereicht; kein Eigenthum, was den Häusern gehört, zu beanspruchen; nach keiner Würde außerhalb des Ordens zu streben und denjenigen dem Superior anzuzeigen, der ein solches Streben kund gibt; endlich eine außerhalb des Ordens übertragene Würde nur mit päbstlicher Dispensation anzunehmen. Die Ordenskleidung ist wie die Tracht der Kirchendiener, doch ist das Kleid noch mit einem Kreuze auf der linken Seite versehen.

Väter oder Brüder des Todes, Todesväter oder Einsiedler, Religiose des heil. Paulus, des ersten Einsiedlers, heißen die Glieder eines Mönchsordens, dessen Stiftung in die Mitte des 12. Jahrhunderts fällt und seine Entstehung durch das damals im strengeren Mönchsthume liegende Streben fand, durch strenge Gelübde sich zu kasteien, in einer Einöde, getrennt von Allem, was irdische Freude schafft oder gewährt, zu leben und immer nur mit dem Gedanken an den Tod sich zu beschäftigen. Der Bischof Bartholomäus von Fünfkirchen hatte seit etwa 1215



ständigen Kirchenamtes als Quelle ihres Lebensunterhaltes, entbehren und deshalb unstät umherziehen. Schon im 4. und 5. Jahrhundert wurden hie und da Kirchengesetze gegen das unordentliche Treiben solcher Kleriker erlassen. Das chalcedonische Concil untersagte im 6ten seiner Canones das χειροτονεῖν ἀπολύτως oder die ordinatio absoluta s. vaga (die eines bestimmten titulus ordinationis ermangelnde Ordination von Klerikern) schlechthin. Auch in anderen alten Kirchengesetzen wurde der Grundsatz eingeschärft: ne quis vage ordinetur. Nichtsdestoweniger tauchten immer wieder von Neuem vagirende Kleriker in größerer oder geringerer Zahl auf, namentlich in solchen Ländern, an deren Bekehrung zum Christenthum noch gearbeitet wurde, oder in den Nachbarländern solcher Missionsgebiete. Denn den als Missionären ausgesandten Geistlichen ließ sich in vielen Fällen ein bestimmter Sprengel von vorneherein nicht anweisen, und oft genug trieben heidnische Verfolgungen, oft auch bloße Furcht vor denselben, dergleichen Missionsbischöfe oder -Priester in weniger unsichere Gebiete der Kirche zurück, wo sie sich dann, ohne die Jurisdiktion eines bestimmten höheren Geistlichen anzuerkennen, als sogenannte ἀκέφαλοι oder clerici regionarii (Wandergeistliche) herumtrieben. Hatten sie obendrein durch Simonie oder durch irgend welches andere unerlaubte Mittel ihre Ordination erschlichen, so lag die Gefahr nur um so näher, daß sie alsbald auf die Stufe gewöhnlicher Vaganten herabsanken, daß sie Bischöfen, Priestern und anderen intitulirten oder fest angestellten und bepfründeten Geistlichen gegen Geld oder Naturalverpflegung ihre Aushülfe in ihren Amtsverrichtungen antrugen; daß sie bei weltlichen Großen in den germanischen Reichen, namentlich in den Schlössern der Grafen und Ritter, Dienste als Hausgeistliche (Kapläne) annahmen und sich dabei wohl auch zur Mitbesorgung unwürdiger und erniedrigender Geschäfte ungeistlicher Art mißbrauchen ließen; kurz daß sie aus ihrem geistlichen Amte ein Gewerbe machten und auf die störendste Weise in die geordneten Verhältnisse und Verrichtungen des regulären Klerus eingriffen. Besonders zahlreichen Klagen über dieses und ähnliches Unwesen begegnet man im karolingischen Zeitalter. Karl d. Gr. erneuerte in zwei seiner Capitularien die altkirchlichen Verbote der ordinatio vaga (Capitul. a. 789 u. 794). Aber schon im 9. Jahrhundert mußten mehrere Concilien Verordnungen gegen Clerici vagantes, insbesondere gegen deren Versuche, sich auf betrügerischem Wege in den Besitz bereits anderweitig vergebener Beneficien einzuschleichen, erlassen; z. B. ein Concil. Mogunt. a. 847 und ein Conc. Ticinense a. 850 (s. Mansi Tom. XIV. p. 906. 938). Auch einzelne Kirchenfürsten eiferten heftig gegen das irreguläre und verderbliche Treiben der Vaganten, z. B. Agobard von Lyon in seiner Schrift De privilegio et jure sacerdotii und Bischof Godehard von Hildesheim, von dem es in seiner Vita, c. IV. §. 26. heißt: „Illos (sc. clericos), qui vel monachico, vel canonico, vel etiam Graeco habitu per regiones et regna discurrunt, prorsus execrabatur." — Im 12. Jahrhundert kehren die nämlichen Klagen bei Probst Gerhoh von Reichersberg wieder, theils in seinem Liber de corrupto Ecclesiae statu ad Eugenium III. Papam, theils in seinem Tractat. adv. Simaniacos ad Bernard. Claraevall. In der ersteren Schrift (bei Baluz. Miscellan. L. V. p. 89 sq.) erklärt er die Clerici acephali seiner Zeit, weil sie Geistliches und Weltliches auf das Verderblichste mit einander mischten und weder rechte Kleriker noch auch Laien wären, für eine Art Hippocentauren und für eine Synagoge Satans. In dem Traktat gegen die Simonisten (bei Martene und Durand, Thes. nov. anecdot. T. V. p. 1459 sq.) schildert er sie als eigentliche Miethlinge, weil sie die geistlichen Handlungen nur für Geld verrichteten, und vergleicht sie, ebenso wie die Canonici irregulares, den Kanaanitern, welche unbedingt aus der Kirche auszutreiben und zu vertilgen seyen. — Das kanonische Recht, wie es noch jetzt in der römischen Kirche gilt, verbietet den Bischöfen, irgend welchem Kleriker ohne bestimmten titulus beneficii die Weihe zu einem der höheren Ordines zu ertheilen. Ordinirt der Bischof Jemanden ohne einen solchen Titel, so muß er selbst ihn an seine mensa episcopalis übernehmen, bis sich eine Pfründe für ihn gefunden hat (cap. 4 et 16. X. De praeb. et dignit.

III, 5). Eben dahin zielt auch der Beschluß des Tridentinum, daß höhere Ordines nur auf Grund einer die congrua sustentatio (den standesgemäßen Unterhalt) gewährenden Pfründe ertheilt werden sollen (Concil. Trid. Sess. XXIII. c. 23, de ref.). — Unter dem Einflusse dieser und ähnlicher kirchengesetzlicher Bestimmungen hat das unruhige und ungeordnete Treiben der pfründelos umherwandernden Kleriker in der neueren römischen Kirche so gut wie ganz aufgehört.

Vergl. Bingham, Origg. Eccles. vol. II. p. 387 sq. — Planck, Geschichte der christl. Gesellschaftsverfassung I, 375. II, 100 ff. — Neander, K.-Gesch. II, 58. 164 ff. — Ueber eine alte Verwechselung des Ausdrucks Vagantes mit Vacantes („Episcopi et Presbyteri vagantes" statt „vacantes", in einem Decret. Concil. Wormatiensis a. 868) siehe Du Cange, Glossar. med. et inf. Latinit. Tom. VI. pag. 1392. **Zöckler.**

Valdes. — Juan und Alonso de Valdés wurden als Zwillinge um das Jahr 1500 zu Cuenca in Castilien geboren. Ihr Vater wird im Jahre 1520 als Regidor jener Stadt erwähnt; seit wann und wie lange er dieses Amt bekleidete, ist nicht berichtet. Er starb im J. 1530. Jene beiden Brüder kamen frühzeitig an den castilischen Hof; Alfons, welchen Peter Martyr von Anghiera, ein Mailänder, der alte Rath Ferdinand's des Katholischen und apostolischer Protonotar, als einen Jüngling, der zu großen Hoffnungen berechtige, ansah, begleitete den jungen König Karl im J. 1520 zur Kaiserkrönung nach Aachen und weiter nach Worms, wo er die Luther'schen Schriften verbrennen sah. „Nur Wenige waren" — schreibt Fr. v. Raumer (Gesch. Europa's seit dem Ende des 15. Jahrh. Bd. I. 1832. S. 264) — „so scharfsichtig wie der Spanier Alfons Valdes, welcher von Worms aus seinem Freunde Petrus Martyr über Alles Auskunft gibt und mit den Worten schließt: so ist, wie man meint, das Ende, wie ich aber glaube, der Anfang dieser Tragödie." Der Pabst, der mit vielleicht frommem Eifer nach Luther's Verdammung und Verbrennung strebe, hänge, schreibt Alfons, zu zäh an seinem Recht und verschmähe das einzige Rettungsmittel der Christenheit, ein allgemeines Concil. Im Jahre 1524 begegnen wir Alfons in Spanien als kaiserlichem Staatssekretär unter dem Großkanzler Mercurino Arborio da Gattinara, einem Piemontesen, der ein Jahrzehnt lang die Seele der kaiserlichen Politik war. Es gab damals vier Großmächte: Luther, der Pabst, Erasmus und der Kaiser. Verbündet mit dem Gelehrten von Basel, suchte Karl die Händel der beiden ersten zu beherrschen und zu schlichten. Als sich in Spanien in der Mitte der 20er Jahre in Folge des dort stattgefundenen Verbrennens der Erasmus'schen Schriften ein gewaltiger Sturm der Mönche gegen den großen Humanisten erhob, verfocht Alfons so warm die Sache desselben, daß ein Freund ihn erasmischer als Erasmus nannte. Der Geschicklichkeit des Großinquisitors, welcher auch die Widmung einer spanischen Uebersetzung des Enchiridion militis Christiani annahm, gelang es schließlich, den Schreiern Schweigen aufzuerlegen (vgl. meinen Aufsatz im Ebert'schen Jahrbuch für roman. Sprachen, 1862, IV. S. 158 f.). Seit 1527 finden wir Alfons im Briefwechsel mit Erasmus, und dieser hatte allen Grund, den eben so treuen als offenherzigen Freund, dessen Einfluß ihm von grö[illegible] Werthe seyn mußte und dessen klarer und feiner Sinn ihn persönlich fesselte, au[illegible] ordentlich hoch zu stellen*).

Im Mai 1527 ereignete sich die Erstürmung und Plünderung Roms durch [illegible] kaiserliche Heer, das der Herzog von Bourbon befehligte, welcher dabei auf einer St[illegible] leiter den Tod fand. Der Pabst selbst wurde gefangen genommen. Der Wah[illegible] gemäß konnte der Kaiser über die nicht auf sein Geheiß geschehenen Vorfälle sich

*) Zu den Einzelheiten in meinen Cenni ist nachzutragen, daß Alfons im Oktober 1527 dem Kaiser in Palenza war und von dem dortigen Archidiakonus Alfons Hernandez, dem U[illegible] setzer des Enchiridion, einen Brief an Erasmus zur Besorgung erhielt. Erasm. epist. 343. Auch der Brief des Kaisers an Erasmus, dess. epist. 915., aus Burgos 13. Dezember 1527 ohne Zweifel von Alfons Valdes, der sich auf der Adresse nennt, verfaßt worden.

schuldigen, doch kam ihm das Ereigniß, durch welches Rom und der Pabst in seine Hände fielen, nicht gerade ungelegen. Sein Sekretär gab der Stimmung bei Hofe Ausdruck in einem Dialog, in welchem sich Lactanz, ein Cavalier des Kaisers, und ein Archidiakonus, der eben von Rom kommt, in Valladolid, wo Karl die Nachricht erhielt, über jene Katastrophe unterreden. Lactanz entwickelt die Ansicht, daß die Schuld der Verwüstung Roms der Pabst trage, der, als Friedensstörer und Kriegsanstifter und als selbst wortbrüchiger Verführer zum Eidbruch, seinen heiligen Beruf gröblich hintangesetzt habe. Der Contrast zwischen Pabst und Christus könnte, wenn man nur nicht die Luther'schen Kraftworte fordert, nicht greller hingestellt werden, als hier geschieht (besonders S. 351 u. 357). Die Klerisei in Rom sey noch schlimmer als die Plünderer (S. 359). „Ob es nützlich und vortheilhaft ist, daß die Hohenpriester weltliche Herrschaft haben oder nicht, das mögen sie selbst bedenken; sicher würden sie, meines Erachtens, freier für die geistlichen Dinge sorgen können, wenn sie mit den weltlichen sich nicht befaßten“ (S. 358). Vom Kirchenstaat, den unlängst noch Machiavell als den Musterstaat gepriesen hatte, urtheilt Lactanz, in der ganzen Christenheit werde kein einziger Staat schlechter regiert. Das Volk würde besser fahren, wenn der Pabst seine Länder freiwillig dem Kaiser abträte, statt sie so, wie er gethan, zu beschützen (S. 357. 368). Lactanz vertheidigt auch die Festnehmung des gegen seine eigenen Kinder wüthenden heiligen Vaters (S. 372 f. 472). Ein Dekret sage, Viele seyen vom Pabst excommunicirt, die es nicht von Gott seyen (S. 405). Er weist hin auf die Mission des Erasmus, der mit großer Beredtsamkeit, Klugheit und Bescheidenheit die Fehler und Täuschungen des römischen Hofes und aller Kirchenbeamten dargelegt habe. „Und da dieß“, fährt er dem Archidiakonus gegenüber fort, „in keiner Weise bei euch anschlug, im Gegentheil die Laster und bösen Sitten täglich zunahmen, so wollte Gott auf andere Art versuchen, euch zu bekehren und erlaubte, daß jener Mönch Martin Luther aufstand, der nicht nur alle Scheu vor jenen ablege indem er ohne irgend welche Rücksicht alle ihre Laster kund machte, sondern auch viele Gemeinden vom Gehorsam gegen ihre Prälaten entfremde, damit ihr, da ihr aus Scham euch nicht hattet bekehren wollen, euch vielleicht bekehrtet aus Habsucht, um nicht den Vortheil zu verlieren, den ihr von Deutschland hattet, oder aus Ehrgeiz, um eure Herrschaft nicht so sehr zu schmälern, wenn Deutschland, wie es jetzt der Fall ist, fast außer eurem Gehorsam verharrte. Gut“, bemerkt der Archidiakonus, „aber dieser Mönch sagte nicht bloß von uns Schlechtes, sondern auch von Gott, in tausend Ketzereien, die er geschrieben hat.“ Lactanz antwortet: „Ihr sagt die Wahrheit; jedoch, wenn ihr abgestellt hättet, was er, zuerst mit vielem Grund, sagte, und ihn nicht mit euren Excommunikationen herausgefordert hättet, so würde er sich möglicherweise niemals haben dazu hinreißen lassen, jene Ketzereien zu schreiben, die er nachher schrieb und schreibt, noch auch wäre in Deutschland ein so großer Verlust an Leibern und Seelen eingetreten, wie nachher aus jenem Grunde eingetreten ist“ (S. 389 folg.). Da man aber weder auf die ehrerbietigen Vorwürfe des Erasmus, noch auf die unehrerbietigen Beleidigungen Luther's gehört habe, so habe Gott zu anderen Bekehrungsmitteln greifen und Kriegsnoth über Rom zulassen müssen (S. 401)*). Der Archidiakonus berechnet den Schaden der letzten Plünderung auf 15 Millionen Dukaten und meint, daß Rom in 500 Jahren nicht wieder werde Rom werden (422 f.). Die heil. Peterskirche war zum Pferdestall geworden (S. 431). Fast vierzig Tage lang war in der Hauptstadt des Christenthums keine Messe gelesen (S. 440), sogar die Gebeine der Apostel waren umhergeworfen (S. 442). Das will auch Lactanz nicht gebilligt haben; die Reliquien, welche wirklich solche seyen (und den Gläubigen nicht in

*) Pabst Adrian VI. hatte in der Instruktion seines Legaten für den Nürnberger Convent die Verderbtheit der römischen Curie als Quelle der Corruption in der Kirche mit den offensten Worten eingestanden. Kardinal Cajetan erkannte das Unglück Roms vom J. 1527 in seinen im demselben Jahre kurz darauf geschriebenen Bemerkungen zu Matth. 5, 13. als gerechte göttliche Strafe an.

ein Dilemma bringen, wie das, daß die Mutter der Maria zwei Köpfe gehabt haben müsse, oder Maria zwei Mütter), die möge man in Ehren halten, aber das Volk belehren, daß sie alle nichts seyen im Vergleich mit dem heil. Sakrament, das Jeder täglich empfangen könne (S. 444. 452). In Jesus Christus sollen wir Alle unsere Hoffnung setzen und, vermöge man es nicht, Gott um die Kraft dazu anflehen. Der Aberglaube sey so eingewurzelt, daß man sich nicht wundern dürfe, wenn Gott dergleichen Entweihungen zulasse, zu dem Zwecke, einige Mäßigung herbeizuführen; ehren wir künftig die Bilder, ohne Jesus Christus zu entehren (S. 424. 457). Die Christenheit sey fast in eine Art von Heidenthum herabgesunken (S. 462). Auch der Priesterehe redet er das Wort (S. 397) und ist beredt gegen die kirchliche Käuflichkeit. „Vom größten Theile der Diener Christi können wir weder Heiliges noch Profanes anders als für Geld bekommen. So daß das Paradies denen verschlossen scheint, die kein Geld haben" (S. 392 f.). Der Archidiakonus selbst spricht schließlich seine Hoffnung aus, daß der Kaiser nun die Reformation der Kirche in die Hand nehmen werde, so daß man bis ans Ende der Tage rühmen könne: Jesus Christus gründete die Kirche und Karl V. restaurirte sie (S. 479).

Dieser Dialog, wahrscheinlich schon im Juni oder Juli geschrieben*), cirkulirte abschriftlich unter Freunden. Auch der päbstliche Nuntius, der berühmte Graf Baldessar Castiglione, bekam Kunde von der Existenz dieser antipäbstlichen Schrift, während er sich mit dem Hofe in Burgos befand**), vermuthlich Anfang 1528, und ließ im März oder April in Madrid durch seinen Sekretär den Valdes warnen***). Als der Graf im Sommer 1528 in Madrid†) von mehren Seiten hörte, es seyen von jenem Werk viele Abschriften genommen, und man beabsichtige, es auch nach Italien und Deutschland zu schicken, verschaffte auch er sich — wie es scheint im September — ein Exemplar, da man ihm, wie er selbst sagt, fast den Vorwurf machte, zu lau gewesen zu seyn gegenüber einem unter seinen, des päbstlichen Vertreters, Augen schmählich gegen Kirche und Pabst gerichteten Werke. Letzterer hatte ihm im Sommer nach der Einnahme Roms die allerhöchste Unzufriedenheit über seine Amtsführung zu erkennen gegeben, wie er in einem Briefe vom Dezember des Jahres 1527, unterzeichnet als Seiner Heiligkeit demüthigster Diener und Sklav, selbst angibt. Jetzt eilte er, nachdem er den Dialog des kaiserlichen Sekretärs gelesen, zum Kaiser und beschwerte sich. Hierüber stellt ihn Valdes brieflich zur Rede. „Indem ich", sagt der Verfasser des Dialogs, „den Kaiser entschuldigen wollte, konnte ich nicht umhin, den Pabst zu beschuldigen, von dessen Würde ich mit so viel Religion und Ehrfurcht spreche, wie jeder gute und gläubige Christ zu thun verpflichtet ist, und die Schuld, die man der Person zuschreiben kann, sorge ich, so viel ich kann, von ihm zu trennen und auf seine Minister zu werfen. Und wenn

*) Als der Kaiser zur Befreiung des Pabstes noch keine Anstalt machte, S. 472. Am dritten August erst schickte der Kaiser den Franziskanergeneral, ein Paar Tage darauf noch einen Geschäftsträger nach Italien, um den Heerführern den, freilich sehr verclausulirten (wahrscheinlich, wie das Schreiben vom 2ten an den König von England, vom Sekretär Valdes concipirten), Befehl zur Freilassung des Pabstes zu überbringen (Guicciardini l. 18. Jovius l. 25. Principum et illustr. viror. epistolae, Amsterod. 1644. p. 187. Spondanus ad a. 1527. n. 9. Rayhaldus ad a. 1527. n. 29), eine Sache, schreibt der Vicekönig im Dezember nach der erfolgten Freilassung, die nicht so schnell sey zu bewerkstelligen gewesen, wie der Kaiser gewünscht (documentos inéditos para la historia de España. t. 24. p. 477 f.).

**) Dies war der Fall vom 17. Okt. 1527 bis zum 20. Febr. 1528, docum. inéditos 9, 556, aber schon am 22. Januar reisten die Gesandten ab, Navagero Opera Patav. p. 386. 8. 91., der ausdrücklich auch den Castiglione als dort anwesend nennt. Ein Brief von Bald. Castiglione an Vittoria Colonna ist aus Burgos vom 21. Septbr. 1527 datirt, Serassi 1, 171 f., der hier oben berührte an den Pabst ebendaher vom 10. Dezember, das. 2, 147 f.

***) Vor der Abreise von Madrid nach Valencia, welche am 23. April 1528 stattfand, Navagero 391. In Valencia war der Kaiser vom 8. bis 20 Mai, docum. inéd. 9, 556.

†) Noch in Madrid, wohin der Kaiser am 8. August zurückkehrte und bis zum Oktoberschluß blieb; dann siedelte er für den Winter nach Toledo über. Docum. inéd. l. c.

alles dieß nicht genügt, so bekenne ich, dort etwas zu weit gegangen zu seyn, und daß ich, um Ihnen zu dienen, bereit bin, es zu emendiren, da man es nicht mehr unterdrücken kann. Wenn Sie aber sagen wollen, daß in jenem Dialog Einiges der christlichen Religion und den Kirchenbeschlüssen zuwider ist, so bitte ich Sie, da das zu sehr meine Ehre berührt, sehen Sie zuvor wohl zu; denn hier stehe ich, um zu vertheidigen, was ich geschrieben habe. Und damit Sie mich nicht für so unüberlegt halten, wie man mich vielleicht geschildert hat, ist es gut, daß Sie wissen, daß, bevor ich diesen Dialog zeigte, ihn zuerst Herr Juan Aleman sah [der Sekretär des Kaisers, der noch Jahre nachher sich unterzeichnet findet], dann Don Juan Manuel [der einige Jahre kaiserlicher Gesandter bei Leo und Adrian war] und dann der Kanzler [Gattinara], damit sie als einsichtige Leute und die die Angelegenheiten verstanden, mir corrigiren und emendiren könnten, was ihnen nicht gut schiene. Auf den Rath Don Juan's emendirte ich zweierlei. Nicht zufrieden damit, weil Fälle vorkamen, die die Religion berührten, und ich Theolog weder bin noch zu seyn beanspruche, zeigte ich ihn dem Dr. Coronel, der, nachdem er ihn zweimal durchgelesen, mich ermahnte, einige Dinge zu emendiren, die, obgleich sie nichts gegen die Frömmigkeit enthielten, doch von Einigen verläumdet werden könnten. Ich zeigte ihn darauf dem Kanzler der Universität Alcalá, und dem Magister Miranda und dem Dr. Carrasco [Llorente 1, 460. 461] und anderen ausgezeichneten Theologen jener Universität. Sie lobten ihn und wünschten sogar Abschrift davon zu haben. Nachher sahen ihn Magister Bruder Alonso de Vives [Virues?], Bruder Diego de la Cadena, Bruder Juan Carrillo und endlich Bischof Cabrero, — alle haben ihn gelobt und gebilligt, zugleich mit der Aufforderung, ihn drucken zu lassen, indem sie sich erboten, ihn zu vertheidigen gegen Jeden, der ihn verläumden möchte. Ich wünschte indessen niemals, dieß zu thun, weil er mir in Wahrheit nicht so gut vorkam wie jenen." „Uebrigens", so schließt er, „habe ich das Vertrauen auf Gott und auf meine Unschuld, daß ich am Ende mit mehr Ehre als Beschämung hieraus hervorgehn werde."

Die Erwiederung des Nuntius, wohl im Herbste geschrieben und aus Madrid datirt, wo damals auch Valdes mit dem Hofe anwesend gewesen seyn wird, ist ein umfangliches Aktenstück, aus welchem auch nur Auszüge mitzutheilen, uns hier kein Raum verstattet wird. Der Graf, welcher eben in diesem Jahre 1528 und gerade in Madrid die erste Ausgabe seines so berühmt gewordenen „Hofmannes" drucken ließ, ergeht sich in den maßlosesten Schimpfreden gegen den kaiserlichen Sekretär und erblickt denselben schon im Schandkittel des Auto de fe.

Alfons konnte schweigen; der Kanzler ließ ihn nicht fallen, und Juan, geistig wie leiblich sein täuschend ähnlicher Zwillingsbruder, hatte einen nicht minder scharfen Dialog unter der Feder, der spätestens wohl im Dezember in Umlauf kam. Er heißt: Dialoge zwischen Merkur und Charon. Dieser läßt sich von jenem erzählen, wie Kaiser Karl und König Franz von Frankreich ihren Ehrenstreit durch ein Duell ausfechten wollen, das schließlich durch des Letzteren Schuld nicht zu Stande kommt*). Diese Erzählung wird von Zeit zu Zeit unterbrochen durch das Auftreten jüngst verstorbener Seelen, schlechter und guter, mit denen sich der Fährmann der Unterwelt und der Himmelsbote in Gespräch einlassen. So zieht sich durch den Dialog ein politischer und ein religiöser Faden. Gegenüber dem tumultuarisch bewegten Deutschland, wo aus der lutherischen Sekte wiederum neue Spaltungen

*) Der spanische rei de armas stattete über seine verunglückte Pariser Mission, welche hier S. 313. 315. als das Ende dieses Ehrenhandels mitgetheilt wird, am Tage seiner Ankunft nach Madrid, am 7. Oktober, dem Kaiser Bericht ab (Sandoval 16, 22). Am 10. November ließ der Kaiser aus Toledo einen gedruckten Bericht über die ganze Duellsache an die Städte Spaniens senden (das. 25). Vor dem Beschluß dieser Appellation an das Publikum ist Juan Valdes' Dialog doch gewiß nicht ausgegeben. Im ersten Buche desselben S. 135 sagt er esto año de 1528.— Der bei Lafuente hist. de España 12, 497 f., nach dem MS. im Archiv zu Simancas, abgedruckte, aus Toledo 30. Nov. 1528 datirte Brief Karl's an seinen Generalkapitän zu Fuenterrabía, dem er Abschrift der ganzen Cartellsache schickte, indem er ihm anheim gibt, dieselbe wie ihm am besten scheine zu veröffentlichen, ist unterzeichnet: „Auf Befehl Seiner Majestät. Alonso Valdés."

entsprungen sehen (S. 3), wird Spanien glücklich gepriesen, dessen General-Inquisitor durch Klugheit und Güte auch den Lärm gegen Erasmus zu beschwichtigen gewußt habe (S. 5 f.). Der wahren Christen freilich sind gar wenige und wagen sie sich nicht in die Oeffentlichkeit (S. 20). Angesichts der Verkommenheit derer, die sich nach Christi Namen nennen, äußert Merkur, er würde sich für arg beschimpft halten, wenn sich diese Leute Merkurianer nennen wollten (S. 19). Er hat sich einmal, als er Mehrere zum Empfange des heil. Leibes Jesü Christi dem Altare nahen sah, denselben in gleicher frommer Absicht angeschlossen, und ist nur, weil er nicht bezahlen wollte, zurückgewiesen worden (S. 17). Charon belehrt die Seele eines Bischofs über die Schuldigkeit eines solchen, wobei er auch hervorhebt, daß derselbe die ganze heil. Schrift kennen und verstehen müsse (S. 73, vgl. 275). Dem Merkur sagt Petrus im geplünderten Rom: die Leute werden nun merken, wie viel höher sie ein Wort aus den Briefen des heil. Paulus oder aus den meinigen halten sollen, als unsere Leiber, da sie diese so mißhandelt sehen, und die Ehre, die sie unseren Gebeinen anthaten, haben sie von jetzt an unserem Geist zu erweisen, den wir zu ihrem Nutzen in unseren Briefen eingeschlossen hinterlassen haben (S. 83 f.). Der derbe Merkur will sich todt lachen, als er sieht, wie gerechte Vergeltung Christus an Rom übt, wie die Verkäufer verkauft, die Räuber beraubt, die Maltraiteurs maltraitirt werden (S. 81 f.). Es müsse noch schlimmer kommen, sagt Petrus (S. 86). Dem Pabst und den Kardinälen wird ausdrücklich genug ihr Decem gegeben. Danach also, sagt Charon gelegentlich, vergessen auch die Statthalter Christi, ihr Wort zu halten. Du wirst, antwortet Merkur, stets finden, daß man, wo der beste Wein wächst, den schlechtesten trinkt, und daß der Schuster zerrissene Schuhe trägt und der Barbier nie gekämmt ist. Der Vergleich gefällt mir sehr, muß Charon antworten und vorsichtig hinzusetzen: obgleich er nicht ganz trifft (S. 78 f., vgl. 37. 294). Daß eine Reformation der Kirche durchaus nothwendig sey, sagt der Verf. ein Paar Mal (S. 86. 293). Er läßt eine heil. Seele aussprechen, daß sie stets Gott um seine Gnade gebeten und nicht auf eigene Vernunft noch Kraft vertraut habe (no fiando en mi injenio ni fuerzas proprias S. 275). Dieselbe hat übrigens nichts dagegen, wenn man zuweilen die Jungfrau Maria als Intercessora anrufe, nur müsse man nicht vergessen, daß allein Gott die Gnade geben könne, und müsse sie aus diesem Urquell erbitten (S. 278). Auch die Messe zu hören, ist ganz gut (S. 43. 163). Priester und Mönche ehrte eine fromme Seele als Diener Gottes, indem sie dabei vor Fabeln und Erfindungen ihre Augen schließt (S. 168). Sie suchte den Umgang derer, in welchen sie das Bild Jesu Christi wiederstrahlen sah (S. 161). Sie übte sich in dem unablässigen Gebet, niemals um weltliche Güter bittend (S. 163 f.). Uebrigens aber brauche man, sagt sie, um ein guter Christ zu seyn, nicht melancholisch zu seyn (S. 167). Gewaltsame Bekehrungsversuche billigt Juan nicht einmal den Türken gegenüber (S. 114 f.). Seinen Tadlern gilt die Antwort: Brüder, geht die Wege, die euch besser scheinen, und laßt mich meinen gehen, denn seht, er ist nicht schlecht. Einer verdammten Theologen-seele hält Charon vor: wenn du in Wahrheit Theolog wärest, so wüßtest du, was G[illegible] ist; und wenn du es wüßtest, so wärs dir unmöglich, ihn nicht zu lieben; und liebt[illegible] du ihn, so würdest du dich so verhalten, daß du in den Himmel kämest. — Im zwei[illegible] Buche des Dialogs wiegt die Politik vor, es ist eine Art von gleichzeitigem Antim[illegible] chiavell. Die Fürsten sollen, wie Plato wolle, Philosophen, und sollen Christen se[illegible] Von einer Beschränkung der fürstlichen Staatsgewalt spricht er nur insofern, als er [illegible] für einen großen Fehler erklärt, wenn der Fürst nur seiner eigenen Ansicht folge, [illegible] denen zuzuhören und zu glauben, die ihm zur Seite stehen. Die Darstellung zeigt [illegible] Einfachheit einer wahrhaft adligen Gesinnung und die Gewandtheit des Hofman[illegible] Er weiß auf das Leichteste zu scherzen und wiederum auch in den feierlichsten [illegible] einzugehen — was läßt sich Ergreifenderes lesen, als sein Gebet eines Königs [illegible] (S. 209 f.)

Graf Castiglione scheint nun auch gegen Juan Valdes agitirt zu haben. D[illegible]

gegen die Brüder Valdes gerichtete Bemühung war in seiner fast vierjährigen Nuntiatur von glänzender Erfolglosigkeit die letzte, auch sie schlug in für ihn tief kränkender Weise fehl. Er starb Mitte Februar 1529 in Toledo. Der Kaiser sagte zu seinem Hofe: es ist einer der besten Cavaliere der Welt gestorben; aber den Alfons Valdes nahm er im Juli desselben Jahres mit sich nach Italien. Dessen Beschützer, der Großkanzler Gattinara, erhielt daselbst den Kardinalshut, und sogar so tölpisch ist Rom gewesen, daß es den Cortigiano (seit 1613) auf den index prohibitorum gesetzt hat, unter die Bücher, in denen Mehres zu streichen, während es Alfons Valdes ganz frei hat ausgehen lassen (nur im Venezianischen index von 1554 steht sein Name, dann im Spanischen sein Dialog Lactanz). Auch dem Juan konnte im März 1529 Erasmus, mit dem auch er in Briefwechsel stand, Glück wünschen, daß er dem Schiffbruche (gewiß dem, der ihm wegen jenes seines Dialogs drohte) entkommen sey. Beide Dialoge wurden wohl schon 1529 gedruckt, beide anonym (neue Ausg. 1850).*)

Alfons, den auf der Reise die Nachricht vom Tode seines Vaters und der Tod seines Gönners Gattinara**) getroffen hatte, kam im Gefolge des Kaisers nach Augsburg. Am 15. Juni Abends war der Kaiser angekommen; wenn nicht schon am Tage darauf, so jedenfalls am 17., hatte Valdes seine erste Unterredung mit Melanchthon über die Religionsangelegenheiten, und zeigte sich, wie schon in Piacenza den Gesandten der protestirenden Stände***), so nun hier, friedfertig und herzlich entgegenkommend.†)

---

*) Die von Ebert in seinem Jahrbuch Bd. 4. Heft 1. 1862 S. 62 erwähnte Escorial-Handschrift des diálogo de Mercurio i Caron ist nicht leicht zugänglich; kein Manuskr. jener Bibliothek wird gezeigt ohne Erlaubniß des streng römischen Beichtvaters der Königin.

**) In meinen Cenni pag. 515 seg. hatte ich mich, was das Jahr 1535 des dort besprochenen Briefes von Schepper und die Beziehung desselben auf den Kanzler Kardinal Cleß betraf, auf Burscher verlassen, der durch die Art seiner Herausgabe jener MS. Jedem den Eindruck pedantischer Genauigkeit machen muß. Da ich aber nachher bemerkt habe, daß Cleß erst 1539 gestorben ist (Tommaso Gar Annali del principato ecclesiastico di Trento. Trento 1860. p. 484 sg. Ughelli Italia sacra t. V. 1653. col. 521), so zweifle ich nicht, daß der Brief vielmehr vom Tode des Kanzlers Gattinara handle und das Datum zu lesen sey: A° XVᶜXXX°, nicht XXXV (mehrfache schriftliche Erkundigung bei der Leipziger Universitäts-Bibliothek, wo das Manuskript sich befindet, ist unbeantwortet geblieben). Der Brief des Erasmus, auf welchen dieser Schepper'sche antwortet, ist postridie pentecostes, also am 6. Juni 1530 geschrieben.

***) Die Gesandten, welche dem Kaiser den Protest der eben daher Protestanten genannten evangelischen Stände wegen des Speyerschen Reichstagsabschieds überbringen sollten, bekamen unter den sechs Empfehlungsschreiben von Ende Mai 1529 auch eins an den Sekretär Alfons Valdes, welches dem an den Sekretär Schweiß und dem an den Großhofmeister Grafen Nassau mutatis mutandis gleichlautend war. Am 9. September übergaben sie dieselben in Piacenza, und während ihnen von Nassau und Schweiß die erbetene Unterstützung geradezu verweigert wurde, war Valdes von Allen der entgegenkommendste: „Secretarius Alphonso Waldes hat sich viel zu fördern erboten." Was freilich nicht geholfen hat. J. J. Müller, Historie von der Protestation und Appellation u. s. w. Jena 1705. S. 180. 185. 187. 190.

†) Joh. Saubert: Wunderwerck der Augspurg. Conf. Nürnb. 1631. S. 220 (als bei der feierlichen Verlesung und Uebergabe mit anwesend): Alphonsus Waldesius, D. und kaiserlicher geheimer Sekretarius. Welchen der liebe Gott sonderlichen regieret und erleuchtet, daß er nicht allein für sein Person die evangelische Wahrheit gesehen, sondern auch zeitlich, sobald kais. Maj. nach Augspurg kommen, derselben die Sach der Protestirenden aufs glimpflichste vorgetragen und erkläret. (Am Rand: Ein sonderlicher Liebhaber und Patronus der evang. Lehr). Welches oftermähnter Spalatinus mit diesen Worten vermeldet. (Folgt der Bericht aus Luther's Werken. Jenaer Bd. 5.) Saubert fügt S. 222 hinzu: Was mit solcher Gelegenheit Philippus aufgesetzt und beschrieben, ist zu lesen beim Coelestino. Wir erkennen daher abermaln Gottes wunderbarliche Regierung und Vorsehung, und machen die Rechnung, daß auch solcher gestalt die kais. Maj. nicht wenig zu gelinden Mitteln angeleitet und hingegen von den blutdürstigen consiliis der andern abgehalten worden. (Vgl. S. 9.) S. 219 bemerkt er über den Geheimsekretär Schweiß, derselbe habe, den Evangelischen schon vorher nicht abhold, durch seine Französirung der Confession, sehr viel in Religionssachen gemerkt, „und nachmaln seinem collegae Waldesio desto mehr zum Kampf der Evangelischen beigepflichtet". Diese beiden Sekretäre sitzen auf dem Kupferstich, als dessen Erklärung jenes Buch geordnet ist, bei der feierlichen Verlesung auf der Pfalz, in der Mitte der Versammlung an einem besonderen Tische. Der Verf. sagt S. 1, daß es ziemliche

Er ward nicht müde, zwischen den drei Häuptern, dem Kaiser, dem Legaten und Melanchthon, als taktvoller Unterhändler zu dienen, und trug dafür Sorge, daß der Kaiser über das christliche Bekenntniß der Protestanten mündlich und schriftlich gut berichtet wurde.*) Nach der öffentlichen Vorlesung der Confession machte er dem Kaiser, auf dessen Befehl, eine Uebersetzung derselben.**) Wenn Valdes über diese Leisetreterin, wie Luther sie nannte, schon vor der feierlichen Uebergabe ***) urtheilte, sie sey zu bitter, als daß die Gegner sie hinnehmen könnten, so sprach er nicht sowohl als Gegner, sondern vielmehr als Vermittler. Als solcher diente er auch nach der Uebergabe †). Als Zeichen antireformatorischer Gesinnung kann auch das nicht gelten, daß er im Oktober 1531 aus Brüssel den Gratulationsbrief des Kaisers an die katholischen Schweizer nach dem Kappeler Siege über die Zwinglianer schrieb. Freilich wird darin für weitere Kämpfe auf die päbstliche Hülfe vertröstet, aber gut päbstlich war Alfons Valdes gewiß noch weniger, als der Kaiser. Am 30. Dezember desselben Jahres 1531 schreibt ebenfalls aus Brüssel der Nuntius Aleander an den päbstlichen Sekretär nach Rom (Lämmer, monum. Vatic. p. 94), er habe von einem hochgebornen, wissenschaftlich durchgebildeten

Mühe gekostet, bis sich „aus den alten Tabelln, Picturen, Conterfeyen und glaubwürdigen Historien" die eigentliche Figur jenes consessus habe zusammenbringen lassen, wobei sonderlich auch vornehme Regimentspersonen bevorab mit Ertheilung der Conterfeien Vorschub geleistet. Unter dem Bilde steht: Mich. Herr figurav. Georg Köler sculpsit Norimb. Etwas kleiner ist das Bild wiederholt in dem zweiten Druck von Sauberts Wunderwerck, Nürnberg 1698, und findet sich dies kleinere auch in Exemplaren des ersten Drucks. Das noch kleinere Bild derselben Scene vor Salig's Historie Bd. I. 1730. zeigt bei sonstigen Abweichungen doch des Valdes Gesicht, Haltung und Kleidung ganz eben so wie Saubert (bei dem in dem größeren Stich der Kopf einen halben Zoll hoch). — Der Hispanus secretarius qui benigne pollicetur et iam cum Caesare et Campegio de mea sententia contulit, wie Melanchthon am 19. Juni an Luther und fast gleichlautend an Camerarius schreibt (Corp. Ref. 2, 118. 119), ist ohne Zweifel Valdes, den schon Saubert S. 181 hier findet, auch Seckendorf, comment. lib. II. 26. §. LXII.

*) Die Artikel der Lutherischen, die Melanchthon dem Valdes für den Kaiser vor der öffentlichen Uebergabe wirklich (frühestens am 21. Juli) zugestellt hat, was Spalatinus ausdrücklich berichtet, müssen, dem Inhalt der Verhandlung zwischen Valdes und Melanchthon zufolge, wie diese von Spalatin und den Nürnbergern dargestellt wird, dem zweiten Theile der nachher öffentlich übergebenen Confession entsprochen und die „Artikel, von welchen Zwiespalt ist", befaßt haben. Sicherlich sind es nicht die bei Cölestin, t. 1. fol. 93b. sq. Wie lang übrigens doch noch eine aufs Kürzeste gestellte Verzeichnung seyn konnte, ist daraus zu ermessen, daß als solche der ganze erste Theil der Confession angesehen wurde (s. Förstemann, Urkundenbuch 1, 280. 344 f.).

**) Campeggio berichtet am 26. Juni (bei Lämmer, monum. Vatic. p. 45): sua maestà ha ordinato che [gli articoli de' protestanti] siano tradotti in Spagnuolo per sè e per li suoi. Coelestini hist. comit. Aug. 1577. t. II. fol. 190b.: Caesa. Maiest. hanc confessionem per Alphonsum Valdesium et Alexandrum Schueissium, secretarios suos, in Hispanicam et Italicam linguam transferri et converti mandavit; id quod legatus pontificius Campegius in gratiam nonnullorum Italorum Latinam linguam non intelligentium a Caesa. Maiest. precibus contendisse et papae transmisisse dicitur. Möglich, daß Campeggio sich eine italien. Uebersetzung verschaffte; Schweiß fertigte, wie wir aus dem Bericht der Nürnberger Gesandten vom 28. Juni wissen, die französische; Valdes wird die spanische gemacht haben, so daß Salig (Historie der Augsb. Conf. Bd. I. S. 224) wohl Recht hat. Nach Weber, der über so viele Uebersetzungen der Conf. Nachrichten gesammelt hat, „findet sich nicht die mindeste Spur, daß eine solche [spanische] Uebersetzung zum Druck befördert worden wäre", Gesch. d. Augsp. Conf. Th. 2. 1784. S. 211.

***) Aus Melanchthon's eigenen Worten, daß Valdes die Confession vor der Uebergabe gesehen, ist wohl zu entnehmen, daß Valdes die vollständige gesehen, d. h. aber wohl nur in Melanchthons Gegenwart, ohne Abschrift davon zu behalten, gelesen hat.

†) Am 29. Juni berichten die Nürnberger (Strobel, Miscell. 2te Samml. S. 39), daß Melanchthon „itzo ein kurzen epilogum oder summarium der Artikel des Glaubens mache, welcher fürder in französch transferirt und kais. Maj. ganz in geheim in Ihre Hände übergeben werden solle, auf daß Ihr Maj. abermals desto mehr Bericht habe" — gewiß auch dies durch Valdes. Vier Wochen später, am 29. Juli, schreibt Justus Jonas: 6 feria post Magdalenae [Magd. 22. Juli, also Donnerstag 28. Juli] Philippus vocatus est ad Alphonsum Waldensium, qui in cancellaria Caesaris non mediocri loco est. Hic dixit, Hispaniarum proceres consuluisse Caesari ut concederetur petentibus utraque species et coniugia sacerdotibus libera permitterentur. Sed legatum Cardinalem Campegium hactenus noluisse consentire. (Niedner's Zeitschrift 1861. S. 630.)

Hofmanne gehört, daß es bei Hofe Leute gebe, auch solche, die alicuius auctoritatis seyen, welche an nichts anderes dächten, als daran, diese lutherische Sekte, so sehr sie dieselbe in ihren Reden verwürfen, doch durch die That zu fördern, und weil sie sich über Luther, da der verdammt sey, nicht frei äußern dürften, so höben sie den Erasmus in den Himmel und verbreiteten dessen Verehrung in Spanien, und seyen jetzt wegen dessen Verurtheilung zu Paris ganz närrisch (impazzisoono). Man kann nicht zweifeln, daß der eifrigste und einflußreichste Erasmophile noch damals Alphons Valdes war, wie ihn im Jahre zuvor der kaiserliche Sekretär Schepper in einem Brief an Erasmus selbst als solchen hinstellt. Im Oktober oder November jenes Jahres 1531 muß übrigens Valdes den Hof verlassen haben, wohl mit irgend einem Auftrage des Kaisers, in dessen Dienst wir ihn noch 1533 finden. Doch scheint er in Italien zurückgeblieben und nach Spanien, wohin sich der Kaiser im April des letztgenannten Jahres zu Genua einschiffte, nicht mit zurückgekehrt zu seyn. Vielleicht hatte er Grund, den Großinquisitor nur noch par distance für einen guten Freund zu halten. Auch daß in Peter Martyrs 1530 zu Alcalá gedrucktem Epistolar die oben erwähnten Briefe von Valdes an Martyr Aufnahme gefunden hatten, konnte ihm im Santo Ofizio nicht eben dienlich seyn. Francisco Enzinas, ein Landsmann von ihm und ein eifriger Protestant, eine Zeit lang in Melanchthon's Hause, schreibt diesem 1545:*) wäre der treffliche Alfons Valdes nach Spanien zurückgekehrt, so würde selbst der Kaiser nicht vermocht haben, ihn dem Tode zu entreißen, den die Mönche, die Satelliten der heiligen Väter, ihm wegen seiner doctrina und auctoritas bereiteten. Wo und wie er ein Ende genommen hat, ist bis jetzt völlig im Dunkeln.**)

Auch von Juan Valdes sagt Enzinas ebenda: in disciplina fraterna praeclare institutus, in Hispania vivere non potuit. 1531 finden wir ihn, nachdem er zuvor in Neapel gewesen, in Rom***), in Verkehr mit dem berühmten Gelehrten und kaiserlichen Historiographen Sepulveda, dem Freunde seines Bruders †), interessirt für naturhistorische Probleme. Auch eine Sammlung spanischer Sprüchwörter legte er damals auf Anregung einiger Freunde an. 1533 schrieb er, nach Neapel zurückgekehrt ††), seinen diálogo de la lengua (erste Ausgabe, Madrid 1737, zweite ebendas. 1860) †††). Das von den Geschichtschreibern der Spanischen Literatur nach Form und Inhalt vielgepriesene Werk handelt über den Ursprung der Spanischen Sprache, über deren Recht-

*) Inzwischen ist der erste Theil von Campan's Ausgabe der Mémoires de Franc. de Enzinas. Texte latin inédit avec la traduction française du XVIe siècle en regard. Bruxell. 1862 erschienen.

**) Llorente, der ihm noch ein Buch de motibus Hispaniae zuschreibt, hat vielleicht das im Lateinischen noch unedirte, in spanischer Uebersetzung von Quevedo unter dem Titel El movimiento de España, Madrid 1840 herausgegebene Werk von Juan Maldonado im Sinn, der gleichfalls (s. Quevedo's Vorrede) aus dem Bisthum Cuenca gebürtig war.

***) Die neuerliche Behauptung, daß er Kammerherr eines Pabstes, und zwar Adrian's VI., gewesen, beruht wohl lediglich auf einer ganz lustigen Combination.

†) Daraus, daß Alfons seinen Bruder bei Sepulveda brieflich einführte, läßt sich schließen, daß Juan 1529 nicht mit in Piacenza war, als sich dort jene beiden sahen.

††) In der englischen Einleitung zu der neuen Ausg. des Alfabeto Cristiano wird S. XXXIV f. unter Berufung auf eine handschriftliche Vita di Giulia Gonzaga angegeben, daß Juan Valdes in Neapel zum Gouverneur des Hospitals der Unheilbaren, S. Giacomo, ernannt worden sey. Aus guter Quelle in Neapel habe ich auf meine Anfrage hinsichtlich dieses Punktes die Antwort bekommen: Le più accurate, lunghe e perseveranti ricerche per quel certo Valdes, che tra il 1530 e 1540 fu governatore degl' Incurabili, son tornate vane, giacchè niente si è trovato nelle biblioteche, niente nell' archivio dell' ospedale, sendo il medesimo stato bruciato dalla fondazione fino al 1700.

†††) Auch über das Manuskript dieses Dialogs, welches Ebert a. a. O. erwähnt, wird weitere Nachricht aus dem Escorial wohl noch auf sich warten lassen. Die Titelform diálogo de las lenguas ist, wenn nicht, was indessen unwahrscheinlich, die ursprüngliche, vielleicht durch die Erinnerung an Benedetto Varchi's (zuerst 1570, fünf Jahre nach des Verf. Tode, herausgegebenen) berühmten dialogo delle lingue oder Ercolano veranlaßt.

schreibung, Wortwahl, Styl, sowie über die gut geschriebenen Bücher derselben. Diese Arbeit ließ er sich von Freunden abbringen; sein Hauptinteresse war die religiöse Reform. Für sie wirkte er unermüdlich durch Feder und lebendiges Wort. Er war ein sehr edler Ritter des Kaisers, aber edler noch als Ritter Christi, ein Mann von der höchsten Frömmigkeit und Gelehrsamkeit — so spricht sich über ihn 1544 Celio Secondo Curione aus, der, während er den Erasmus als einen kläglich schwankenden Karakter ansieht, den Juan Valdes zu den Minengräbern rechnet, die den päbstlichen Himmel von Grund aus zu sprengen sich zur Aufgabe gemacht. In demselben Jahre 1533, in welchem er von Rom nach Neapel übersiedelte, setzte sich ebendaselbst auch der Orden der Theatiner zu dem Zwecke fest, um die Ketzerei, welche durch deutsche Soldaten 1527 nach der Eroberung Roms dorthin gekommen seyn sollte und in den folgenden unruhigen Jahren bedenklich gewuchert hatte, mit den Wurzeln auszurotten. Juan Valdes wurde der Mittelpunkt einer Gesellschaft von Stillen im Lande, die, ohne die Staatskirche geradezu anzugreifen, unabhängig den festen Grund eines freien Reiches Gottes zu legen suchten.

Auf das Lebhafteste führt uns jene Zeit der Dialog Juan's: Alfabeto Cristiano vor Augen (erste Ausgabe in italienischer Uebersetzung, Venedig 1546; zweite Ausgabe, italienisch, englisch und in's Spanische zurückübersetzt, London 1860 — 1861) *). Wie jener diálogo de la lengua, so ist auch er ein wirklich geführtes, dann auf Wunsch niedergeschriebenes Gespräch. Die beiden Redenden sind Juan Valdes **) und Giulia Gonzaga. Diese, die kinderlose Witwe Vespasian's Colonna, Herzogs von Traietto, war als die Schönheit Italiens — dem Cardinal Ippolito de' Medici verdanken wir ein Porträt von der Meisterhand Sebastian's del Piombo gerade aus dem gleich zu erwähnenden Jahre — so weithin berühmt, daß jener gewaltige afrikanische Corsar Barbarossa 1534 eine eigene Expedition nach Fondi unternahm, um sie zu rauben, ein Schicksal, dem sie mit genauer Noth entrann. Das Gespräch mit Valdes spielt kaum anderthalb Jahre später in Neapel, zur Zeit, als der Kaiser daselbst verweilte, nachdem er siegreich von seinem Kriegszug gegen Barbarossa zurückgekehrt war. Valdes hatte Gelegenheit gehabt, sich ihr dienstfertig zu zeigen in ihren Vermögenssachen. Ihre Stieftochter Isabella, die durch Verheirathung mit Giulia's Bruder Luigi auch ihre Schwägerin wurde, klagte nach Luigi's Tode gegen Giulia über Schmälerung ihres väterlichen Erbtheils. Noch aus Sicilien hatte der Kaiser im Oktober 1535 den Vicekönig von Neapel beauftragt, eine gütliche Ausgleichung zu versuchen und zu dieser hatte Valdes eifrig mitgewirkt ***); die Hartnäckigkeit Isabella's, die sich inzwischen bei der Anwesenheit des Kaisers in Neapel mit dem Fürsten Sulmona vermählt, brachte es übrigens nachher doch zum förmlichen Richterspruch, durch welchen Giulia eine viermal höhere Jahresrente, als Isabella zugestehen wollte, gesichert erhielt. Ihr Bruder Luigi war 1532 gefallen bei Wiedereroberung eines seiner Schwester von anderer Seite weggenommenen Cdstells. So begreift man, wie sie zu Valdes sagen kann (fol. 4ᵇ), ihr seyen in den letzten Jahren Dinge begegnet, die hinreichen würden, selbst einen gesetzten Geist aufzuregen, geschweige denn einen mit der Welt und sich selbst so unzufriedenen und so zerfahrenen, wie der ihrige. An den öffentlichen Festlichkeiten, die der Aufenthalt des Kaisers mit sich brachte, scheint sie nicht Theil genommen zu haben, auch von Isa-

*) Das Buch ist noch immer selten. Von dem alten Druck ist nur ein einziges Exemplar wieder aufgetaucht. Nach diesem ist die Londoner Ausgabe in nur 150 Exemplaren und nur zu privater Vertheilung abgezogen. Auch die Separatausgabe der englischen Uebersetzung ist nur in sehr geringer Auflage erschienen; vergl. Athenaeum, March 1. 1862.

**) Daß ihn der Anfangsbuchstabe V. bezeichnen soll und daß er der Verfasser dieser Schrift ist, darüber kann dem, der seine übrigen Schriften kennt, auch nicht der allergeringste Zweifel bleiben.

***) Daß er Sekretär des Vicekönigs gewesen, ist unwahrscheinlich; vgl. auch Alf. Crist. f. 4. già sapete che non tengo negocii u. s. w.

bellens Hochzeit wird sie sich zurückgehalten haben; in der Zahl der vornehmen und schönen Damen, die dazumal bei Hofe erschienen, wird von Summonte und Giannone ihr Name nicht genannt.*) In ein so bewegtes Gemüth schlugen die gewaltigen Worte Ochino's, der 1536 die in den Fastenwochen (die am 7. März, Aschermittwoch, begannen) üblichen täglichen Predigten zu halten, nach Neapel berufen worden war, und, wie man sagte, „die Steine weinen machte.“ Einmal, als Valdes Giulia aus einer dieser Reden nach Hause geleitet hatte, schüttete sie ihm, der schon länger ihr Vertrauen genoß, ihr volles Herz über ihren Seelenzustand aus und ließ sich trösten und zurechtweisen. Der Niederschrift dieses langen bis zur Nacht dauernden Gesprächs, die er ihr auf ihren Wunsch verfaßte, fügte er die Vorbemerkung bei, daß dieser sein Rath nur ihr gelte und denen, die gerade ihn brauchen könnten, was denen gesagt seyn solle, die ihn, wenn ihnen dieser Dialog zu Gesicht kommen sollte, sey es zu strikt und rigorös, sey es zu liberal und licenziös fänden. Giulia selbst aber sollte dem von ihm Gesagten nicht größeren Glauben schenken, als ihr der heiligen Schrift und dem Ziel der christlichen Vollkommenheit angemessen erscheine. Nur als ein christliches Alphabet solle sie diesen Dialog betrachten, der die Anfangsgründe jener Vollkommenheit lehre (vergl. fol. 44), und, nachdem dieselben gelernt, bei Seite zu legen sey, damit der Geist sich *mit Höherem* beschäftige.**) Die heilige Schrift allein accommodire sich so der Capacität der Leser, daß, wie die Anfänger Milch, so die Vorgeschrittenen die ihnen angemessene Kost in ihr finden. Die gewaltigen Predigten des großen Redners hatten in ihr einen Kampf hervorgerufen zwischen der Furcht vor der Hölle und der Liebe zum Paradiese einerseits und der Furcht vor den Zungen der Leute und der Liebe zur Ehre der Welt andererseits. Wie sie diesen unerträglich gewordenen Streit los werden könne, ob durch Mord? ob nur durch Ausfechten? verlangt sie zu wissen. Valdes, dem sie, wenn er ihr einen Ausweg zeige, willig zu folgen verspricht, macht ihr zunächst klar, daß der Mangel des Friedens in ihrem Gemüthe im Grunde daher komme, weil dasselbe sich nach Wiederherstellung des verlorenen Ebenbildes Gottes sehne, seiner Nahrung, die ihm durch die Ursünde (pecc. originale) verloren gegangen. Daß sie jetzt jenen Zwiespalt in sich erfahre, sey ein gutes Zeichen; die Finsterniß habe am Licht einen Gegner gefunden, der mit derselben ringe, um sie hinauszuwerfen. Und die evangelische Predigt, die zunächst in der Art des Gesetzes in ihr wirke, werde dann auch ihre eigenthümliche Kraft als Evangelium bekunden. „Das Gesetz,“ sagt er in seiner weiteren Ausführung, „ist Regel für das Gewissen. Das Gesetz lehrt uns, was wir zu thun haben, und das Evangelium gibt uns den Geist, durch den wir es ausführen können. Das Gesetz schlägt die Wunde und das Evangelium heilt sie, und zum Schluß, das Gesetz ertödtet und das Evangelium macht lebendig“ (fol. 11. 12). Er versichert Giulia, daß nichts

---

*) Affò, Memorie di tre principesse Gonzaga, Parma 1787, weiß nicht genau, wann Giulia nach Neapel übergesiedelt. Durch eine lateinische Ode vom 7. August 1535 aus Neapel sey sie zur Theilnahme an dem dortigen Siegesfest eingeladen worden, p. 19, was allerdings auch geschehen konnte, wenn sie schon an Ort und Stelle war. Nach Varchi (stor. Fior. lib. 14.) müßte sie im Juli noch in Fondi gewesen seyn. Affò sagt p. 21: buona parte del 1536 fu spesa in questi trattati (mit Isabellen), durante i quali Giulia lasciò di più abitare in Fondi e trasferì la sua dimora in Napoli finchè la causa si rivolvesse. Im April 1537 war sie nach ihm sicher schon dort.

**) Diese Schrift des Valdes hat also aus einem anderen Grunde ihren Titel, als das Abecedar Bonaventura's, eine Reihe akrostichisch-alphabetischer Sprüche für Mönche (in der Lyoner Ausg. d. Werke Bd. 7.), die Marcos de Lisboa, als Abecedario espiritual ins Portugiesische übersetzt, seiner Uebersetzung von Tauler's Nachahmung des armen Lebens Christi Lisboa 1562 mit angehängt hat; als das guldin ABC des Laien in Historia und Leben Tauleri, in der lateinischen, erst nach dem Tode des Valdes herausgekommene Uebersetzung alphabetum aureum genannt; als des Franziskaners Osuna spanisches Abecedario espiritual, wovon zur Zeit, als Valdes jenes Gespräch schrieb, schon zwei Theile erschienen waren, von denen ein jeder ein Alphabet von Traktaten enthält, indem die Anfänge der den Traktaten als Thema vorangestellten Denksprüche eine alphabetische Reihe bilden.

auf der Welt ihm eine gleiche Befriedigung gewähren könne, als sie auf christlichem Wege zu sehen, denn, so wie er sie kenne, werde sie, wenn sie nur erst angefangen, sich von der Liebe Gottes hinnehmen zu lassen, an Heiligkeit viele Heilige, die im Himmel sind, übertreffen (13). Als er ihr ihren Wunsch so formulirt: sie möchte ihr Leben christlich einrichten, aber so, daß man auch beim vertrautesten Umgang keine Veränderung gegen früher wahrnehmen könne, gesteht sie zu, daß er das Rechte so ziemlich getroffen habe und daß sie den inneren Streit in sich lieber durch Akkord als durch Sentenz beendet sähe. Hier, so belehrt Valdes sie, sey diese sonst löbliche Nachgiebigkeit gar nicht angebracht; man kann nur Gott oder der Welt dienen. Giulia erwidert, daß ihr das wohl bekannt sey, dringt aber doch darauf, daß er erkläre, ob er sich getraue, sie einen Weg zu führen, der etwas von dem vorher genannten vermittelnden habe, wenn gleich er nicht so licenziös zu seyn brauche, da sie ihren Neigungen nicht in dem Grade unterworfen sey, wie Valdes anzunehmen scheine. Dieser antwortet: entdeckte er in ihrem Wandel irgend etwas Schlechtes, so würde er ihr nicht zu Willen seyn können; da sie aber so ehrbar lebe, wie man von einer solchen Dame nur irgend verlangen könne, und die ihr nöthige Reformation lediglich die der Gefühle und Neigungen sey, so wage er, sie in der gewünschten Weise zu führen, so daß sie binnen Kurzem den Frieden des Gewissens und alle den geistlichen Personen zufallenden Früchte schmecken werde (16. 17). Die christliche Vollkommenheit bestehe darin, Gott zu lieben über alle Dinge und seinen Nächsten wie sich selbst. „Dies nimmt mich Wunder, was ihr sagt,“ bemerkt Giulia, „denn mein Leben lang habe ich sagen hören, daß die Mönche und Nonnen den Stand der Vollkommenheit durch die Gelübde haben, die sie ablegen, falls sie dieselben halten.“ „Laßt sie sagen, Signora,“ antwortet Valdes, „und glaubt mir, daß die Mönche und die Nichtmönche so viel von christlicher Vollkommenheit haben werden, als sie Glauben und Liebe Gottes haben, und nicht Ein Karath mehr“ (17). „Unsere Werke sind dann gut, wenn sie von einer schon gerechtfertigten Person gethan werden“ (18). „Wie das Feuer nicht lassen kann, zu wärmen, so kann der lebendige Glaube nicht lassen, Werke der Liebe (caritas) zu thun; und müßt ihr euch denken, daß der Glaube wie ein Baum ist und die Liebe die Frucht des Baumes ist.“ „Wenn ich,“ fügt er erklärend hinzu, „Glaube sage, so verstehe ich darunter nicht den Glauben, der nur die Geschichte Christi glaubt, denn der kann sehr wohl bestehen, und besteht, ohne Liebe, weshalb ihn der heilige Jakobus todten Glauben nennt, den die schlechten Christen haben und auch die Teufel der Hölle, sondern, indem ich vom Glauben rede, meine ich den, der in der Seele lebt, gewonnen nicht durch menschliche Bemühung und Kunst, sondern mittels der Gnade Gottes durch übernatürliches Licht, welcher Glaube allen Worten Gottes traut, ebenso seinen Drohungen, wie seinen Verheißungen, so daß er, wenn er sagen hört, daß Christus gesagt hat, wer da glaube und getauft werde, solle gerettet werden, wer aber nicht glaube, verdammt werden, diesen Worten, indem er sie für ganz sicher hält, so großes Vertrauen schenkt, daß er nicht den geringsten Zweifel hat an seiner Rettung“ (26. Vgl. Augsburgische Confession Art. 20). Als Giulia darauf versichert, im Glauben solle es ihr Niemand zuvorthun, mahnt er sie zur Selbsterkenntniß. „Wenn man euch fragt, ob ihr die Glaubensartikel, einen wie die andern, glaubt, so antwortet ihr Ja. Aber wenn man euch bei der Beichte unvermuthet fragte, ob ihr glaubt, daß Gott euch eure Sünden vergeben hat, so werdet ihr sagen, daß ihr denkt: ja, doch daß ihr nicht sicher seyd. Nun wisset, daß diese Unsicherheit aus Mangel an Glauben kommt, denn gäbet ihr euch ganz den Worten Christi hin, welcher den Priestern sagt, daß Alles, was sie binden auf Erden, gebunden seyn soll im Himmel und Alles, was sie lösen auf Erden, gelöset seyn soll im Himmel, und glaubtet ihr wahrhaft, was ihr im Credo bekennt, wenn ihr sagt, ihr glaubet die Vergebung der Sünden, so würdet ihr, indem ihr in eurer Seele Schmerz fühlt über die Beleidigung, die ihr Gott angethan, und da ihr sie bekannt habt, kein Bedenken tragen, mit vollem Munde zu sagen, daß Gott euch alle eure Sünden vergeben hat“ (27).

Weiterhin setzt er ihr Folgendes auseinander. „Der heilige Paulus theilt in vielen Stellen seiner Briefe den Menschen in zwei Seiten, die eine nennt er Fleisch und die andere Geist, die eine den alten Menschen und die andere den neuen Menschen. Und wißt, daß er unter dem alten Menschen den Menschen versteht, der nicht lebendig gemacht ist durch die Gnade des heiligen Geistes, und daß er unter dem neuen Menschen den durch die Gnade des heiligen Geistes schon lebendig gemachten Menschen versteht. Den alten Menschen nennt er Fleisch und nennt ihn Leib, unterworfen den Sünden, woraus erhellt, daß er unter dem Namen Fleisch den ganzen Menschen versteht, Seele und Leib, ohne heiligen Geist, und die Natur ohne die Gnade. Dasselbe zeigt sich darin, daß er anderswo sagt, das Fleisch streite wider den Geist und der Geist wider das Fleisch, in welchem Streit die Seele, wenn sie sich besiegen läßt vom Fleisch, indem sie mit ihm sich mischt, sich ganz fleischlich macht, und wenn sie sich vom Geiste überreden läßt, indem sie mit ihm sich vereinigt, sich ganz geistlich macht. Und deshalb theilt der heilige Paulus den Menschen fast immer in zwei Seiten; ich sage aber: fast, weil er an einem Orte oder an zweien ihn in drei zu theilen scheint, nämlich in Geist, Seele und Fleisch." „Aus allem diesen," fährt er bald darauf fort, „könnt ihr schließen, daß eure Seele in einem von drei Zuständen ist, entweder hat sie sich mit dem Fleisch gemischt und fleischlich gemacht, oder sie hat sich mit dem Geiste geeinigt und geistlich gemacht, oder sie befindet sich jetzt im Streit, indem das Fleisch sie für sich will und der Geist sie zu sich einladet" (30. 31). Von den ihr zu thuenden Schritten redend, erwähnt er auch, er möchte, sie handle wie jene Epheser, die ihre Bücher, aus denen sie unnütze Dinge (cosas curiosas) lernten, vor dem Apostel in's Feuer warfen; wenn sie aber diesen Antrieb des Geistes nicht erfahre, so wolle er zufrieden seyn, wenn sie ihre unnützen Bücher vorerst in einem Winkel stehen lasse, und das könne sie doch, ohne aufzufallen (sin notable demostrazion exterior 33), denn, daß sie nicht von sich gesprochen wünsche, hatte sie ihm auf's Neue wiederholt. Ihre Undankbarkeit gegen Gott sey, sagt er, um so schmählicher, als sie vielleicht mehr Gaben von Gott, sowohl am Leib, als an der Seele empfangen habe, als irgend eine andere Person, die heut in der Welt sey (35). Zur Kenntniß Gottes, belehrt er sie weiter, gebe es drei Wege. Durch das natürliche Licht, dem die heidnischen Philosophen folgten, kommt man dazu, Gottes Allmacht, Weisheit und Güte (bondad) zu erkennen, vgl. Röm. 1, 20; das alte Testament faßt Gott als zornigen, grausamen Rächer, führt aber, wenn gleich zu einem sklavischen, doch zu einem Gottesdienst. „Der dritte Weg, Gott zu erkennen, ist, durch Christus. Dieser Weg ist der gewisse, der klare und der sichere, und dieser ist die ebene, königliche und Hauptstraße. Und wißt, Signora, daß im Erkennen Gottes durch Christus das ganze Wesen des Christen liegt, denn, um Gott durch Christus zu erkennen, ist es nöthig, zuerst Christus zu erkennen. Und weil wir Christus nicht durch natürliches Licht erkennen können, noch auch durch andere menschliche Bemühung, wenn nicht Gott innerlich die Augen unserer Seele erleuchtet und öffnet, so sage ich, daß diese Erkenntniß Gottes durch Christus übernatürlich ist, für welche es besonderer Gnade von Gott bedarf" (36). „Wenn wir Gott durch Christus erkennen, so erkennen wir ihn als liebreich, gütig, barmherzig und mitleidig, weil wir in Christus Liebe, Gütigkeit (benignidad), Barmherzigkeit und Mitleid finden." Die rechte Erkenntniß Christi aber sey die geheime durch Inspiration, nicht die öffentliche, die auch der Mörder habe; denn Johannes sage, wer Gott zu kennen behaupte und thue doch nicht seine Gebote, sey ein Lügner. „Die wahre Erkenntniß Christi, — da ihr schon glaubt, daß er wahrer Gott und wahrer Mensch ist, und, als Gott, gleich seinem ewigen Vater und eins (una mesma cosa) mit ihm, — besteht, Signora, darin, zu wissen und zu bedenken, wozu der Sohn Gottes menschgeworden zur Welt kam, warum er litt und warum er auferstand." Zur Welt gekommen sey Christus, um Satisfaction zu geben für das peccatum originale, dessen unendliche Schuld nur der unendliche Gott selbst decken konnte. Er kam, genugzuthun für die Sünden aller Men-

schen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (37). Er kam, um die Menschen in den Stand zu setzen, daß sie Kinder Gottes seyn können. „Einer der Gründe, weshalb der heilige Paulus Christum Mittler nennt zwischen Gott und den Menschen, ist, denke ich, weil wir Gott nicht erkennen, ihm nicht vertrauen, noch ihn lieben können, außer mittels der Beschauung Christi des Gekreuzigten.“ „Christus auferstand, damit wir auferstünden mit ihm, sowohl im Geist in diesem Leben, als im Fleisch im ewigen Leben, und die geistliche Auferstehung ist, wenn vermittels der Ertödtung des alten Menschen der neue Mensch zur Belebung kommt“ (38). Allmählich werde sie in sich jene Wahrheiten, die sie im Credo bekenne, verificiren, so daß sie, was sie jetzt, ihren Verstand unterwerfend, aus Gehorsam bekenne, alsdann aus Erfahrung bekennen werde. Dieß führt er durch die einzelnen Artikel durch. Z. B. „Ihr werdet glauben, daß er empfangen ward durch Wirkung des heiligen Geistes, denn die bewundernswürdige Vollkommenheit, die ihr in Christus erkennen werdet, wird euch des versichern, daß seine Erzeugung oder Empfängniß nichts Gewöhnliches gewesen ist, sondern wahrhaft Wirkung des heiligen Geistes.“ „Ihr werdet bekennen, daß er geboren ward vom Leibe der Jungfrau Maria, weil ihr einsehen werdet, daß so große Vollkommenheit, als ihr in Christus erkennen werdet, nicht hervorgehen konnte, außer aus einer sehr vollkommenen Mutter, und daß es darum erforderlich war (convenia), daß sie Jungfrau sey vor der Geburt und bei der Geburt und nach der Geburt“ (39. 40). „Wenn ihr euch in gewissem Grade frei seht vom Drucke eurer Neigungen und Gefühle, so werdet ihr, indem ihr bedenkt, daß Christus, wie er euch befreit hat von jener Hölle, so auch die heiligen Väter aus dem Limbus befreite, mit Wahrheit glauben, daß Christus hinabgestiegen ist zur Hölle.“ „Ihr werdet auch glauben die heilige katholische Kirche und die geistliche Gemeinschaft der heiligen Personen, die in ihr sind. Wenn ihr so in Wahrheit erkennen werdet, daß Christus hier in der Welt eine allgemeine, durch die Theilnahme an der Heiligkeit Christi heilige Kirche hat, welche aufnimmt und enthält Gute und Böse, und daß er eine geistliche Vereinigung von heiligen Personen hat, die, erhalten durch die Gnade des heiligen Geistes, in Glauben, Hoffnung und Liebe leben, und indem ihr erkennet, daß ihr, nachdem ihr eure Sünden einem Priester dieser allgemeinen Kirche bekannt habt und er euch absolvirt hat, und ihr der Absolution, die er euch von Seiten Gottes gegeben, Glauben geschenkt habt, euren Geist in Frieden und Ruhe fühlt, so werdet ihr in Wahrheit bekennen, daß es in dieser allgemeinen Kirche Vergebung der Sünden gibt“ (40. 41). Täglich soll Giulia etwas Zeit darauf verwenden, über die Welt und sich selbst, über Gott und Christus zu sinnen, nicht abergläubisch sich bindend, sondern in Freiheit des Geistes zu der Stunde, die ihr eben am meisten paßt, und in dem Theil ihres Hauses, der ihr gerade am gelegensten ist, und finde sie keine andere Zeit, wenigstens wenn sie wachend im Bette liege oder im Hause herumgehe, Paternoster hersagend, ohne zu beachten, was sie sage, weil ihre Aufmerksamkeit von weltlichen Dingen in Anspruch genommen sey, oder weil sie Luftschlösser baue. Und dieß, was er verlange, könne sie ja thun, ohne daß irgend Jemand es merke und zugleich, ohne daß darin etwas Anderes sie hindern oder stören könnte, außer ihrer eigenen Schlechtigkeit, Vergeßlichkeit oder Unbekümmertheit um Gott (44. 45). Wenn, sagt er, der Wille anregt, etwas zu thun, zu sagen oder zu denken, so prüfe man jedesmal erst. Zeigt sich das Angeregte als etwas an sich Schlechtes, so muß es sofort abgewiesen werden, das an sich Gute muß ebenso schnell in's Werk gesetzt werden. „Und wenn ihr findet, daß, was sich euch bietet, indifferent ist, so überlegt ein wenig, und findet ihr, daß euch mehr Schlechtes als Gutes daraus erwachsen kann, so laßt es auf sich beruhen, findet ihr aber, daß mehr Gutes als Schlechtes, so greift zu. Doch hütet euch, daß ihr euch nicht täuschet, denn oftmals verwandelt der Teufel sich in einen Engel des Lichts, und oftmals treibt uns das Fleisch und wir denken, es ist der Geist. Und wenn jene Sache der Art ist, daß in ihr weder Gutes noch Schlechtes liegen kann, außer einer Befriedigung eures Willens, dann kommt wenig darauf an, ob

ihr sie laßt oder wählt, indessen ist wahr, daß es besser seyn wird, sie zu lassen, denn je mehr ihr eurem Willen widersprecht, desto mehr ertödtet ihr ihn“ (47). Er denke nicht daran, sie mit einem Male in die Vollkommenheit zu versetzen, gemächlich möge sie derselben zugehen, weder durch Eile ermüdet, noch durch Nachläßigkeit zurückgebracht. Giulia athmet auf, sie gesteht, an einigem unnützen Zeitvertreib zu hängen, bei dessen Ablegung sie melancholisch zu werden fürchtet. Allmählich solle sie das Unnütze abthun, wiederholt Valdes; auch werde sie, je mehr sie die göttlichen Dinge kennen lerne, den Geschmack an jenen andern desto mehr verlieren. „Ich sehe,“ sagt Giulia dankbar, „ihr akkomodirt euch meiner Schwäche, damit ich nicht verzweifle.“ „Scheint euch, daß ich unrecht daran thue?“ fragt Valdes. „Im Gegentheil, mir scheint, dies ist das Beste, was ihr thut.“ „Gut scheint es euch deshalb,“ sagt der Lehrer, „weil ihr euch wohlwollt [aus Eigenliebe], aber lassen wir das bei Seite. Ich will euch noch mehr Licenz geben, Signora, damit die Schwierigkeit, die euch in diesem Wege entgegentreten wird, euch nicht umkehren mache. Nämlich, wenn ihr nicht so gänzlich eure Gefühle und Neigungen ertödten könnt, daß ihr absolute Herrin derselben seyd, so regelt und moderirt sie wenigstens dergestalt, daß sie nicht eure Herren seyen.“ Der gute Christ habe nicht zu suchen, keine Affekte zu haben, sondern seine Affekte zu beherrschen (50). *Die Idee* und das Bild der christlichen Vollkommenheit, gegenüber der eigenen Unvollkommenheit, das sey das Buch, in welchem er wünsche, daß sie beständig lese und welches in Einem Tage sie weiter bringen werde, als sämmtliche Bücher der Welt in zehn Jahren (52). „Auch die heilige Schrift ist Gift für den Geist, der nicht diesen demüthigen Sinn hat“ (53). Sie solle ihre Ehre nicht von der Welt erwarten und die Unehre bei der Welt nicht fürchten, sondern einsehen, daß ihre Ehre und Unehre von ihr selbst abhangen, und ihren Geist versichern, daß er in nichts von dem, was er nicht ohne dritte Person zu erreichen vermag, oder von dem, was die Menschen zu geben oder zu nehmen vermögen, jemals völlige Genüge finden könne (53. 54). Dieß habe er gelernt von einem heidnischen Philosophen [Seneca], „der durch diese, wie ihr seht, so schwierigen Dinge, nichts suchte, als ich weiß nicht welche Seelenruhe.“ Wie viel leichter müssen sie dem Christen werden, der durch dieselben aus sich heraus in Christus eingehen wolle (54). Es schreckt sie, was man von den Versuchungen und Verfolgungen sagt, die auf dem geistlichen Wege kommen. Valdes versichert sie, daß Niemand über seine Kraft versucht wird (54. 55). Böse Phantasien solle sie, wenn sie sie nicht so los werden könne, offen einer geistlichen Person mittheilen, die dergleichen verstehe und die zu helfen wisse. „An solchen Personen,“ erwidert Giulia, „ist heutzutage so großer Mangel, wie an weißen Fliegen.“ Um so dankbarer, sagt Valdes, müsse sie seyn, daß es ihr bei diesem Mangel nicht am Nothwendigen fehle (55). Er fügt eine Warnung hinzu. „Da ich sicher bin, daß ihr durch Erfahrung die Wahrheit dessen, was ihr hier von mir gehört habt und viele andere sehr christliche Wahrheiten erkennen werdet, und da ich gesehen habe, daß viele Personen dieselben, sobald sie sie erkannt haben, auch aussprechen und mittheilen, ohne irgend welche Ueberlegung, was gewisse Unzuträglichkeiten mit sich bringt, so achtet darauf, Signora, daß ihr in solchem Falle euch weise zu benehmen wisset, und sucht es wie die guten Schafe zu machen, die das Gras, das sie essen, dem Hirten in der Wolle und in der Milch zeigen, die sie ihm geben, und nicht wie die schlechten, die es ihm zeigen, indem sie es durch den Mund wieder von sich geben. Und mache ich euch bemerklich, daß die verdaute Lehre im Geist ihre Frucht bringt, und daß die, welche sogleich aus dem Munde herauskommt, den Geist nicht nährt, und wünsche ich, daß ihr die Lehre in der Seele habt und nicht auf der Zunge“ (55. 56).*) Gleich darauf folgt ein anderes Bild, dessen Garstigkeit

*) Auch sein Zeitgenosse, der berühmte Mystiker Juan de Avila, räth anfangenden Christen zu schweigen, und wenn sie den neuen Wein fühlen, den Drang zum Herausplappern ihrer Gefühle zu überwinden.

Giulia verzeiht, weil es so treffend sey. Die Krätze heilt man nicht durch Abschaben, auch nicht durch Salben, die das Uebel nach innen treiben, sondern durch Eingeben von Mitteln, die auf den inneren Ursprung wirken. „Ebenso hat ein geistlicher Arzt, wenn er einen fehlerhaften oder ausgelassenen Leib heilen will, nicht damit anzufangen, die äußeren Ueberflüßigkeiten wegzuschaffen, denn, weil die Wurzel des Uebels darin bleibt, so kommen schnell wieder andere zum Vorschein, wenn nicht an derselben, vielleicht an gefährlicherer Stelle. Nicht minder hat er nicht anzufangen mit Salben superstitiöser Ceremonien und äußerer Werke, die, wenngleich sie die äußeren Fehler wegschaffen, dieselben in's Innere bringen, so daß die Krankheit gefährlicher und verderblicher wird. Sondern, wenn er ein erfahrener Arzt ist, so erkennt er, nach Ansicht der Fehler und nach Erwägung der äußeren Ueberflüßigkeiten, die Ursache, aus der sie hervorgehen, und wendet, nach deren Erkenntniß, die Arzneien an, die ihm zur Heilung der inneren Krankheit nöthig scheinen, denn er weiß gewiß, daß nach deren Heilung die Fehler und Ueberflüßigkeiten aufhören werden" (56). Indessen über die äußeren Devotionen will Giulia schlechterdings einige Verhaltungsmaßregeln hören, über Messe, Predigt, Lesung, Gebet, Fasten, Beichte, Communion, Almosen. Valdes gibt nach. Bei der Messe könne sie sowohl aus der Adoration des hochheiligen Sakraments, als aus der Epistel- und Evangelienlehre, als aus den Gebeten Frucht ziehen. „Aus der Adoration werdet ihr ziehen ein neues und inbrünstiges Verlangen, euch durch Glauben und Liebe in das Leiden Christi einzuverleiben und euren alten Menschen durch Christus zu tödten, und euren neuen Menschen mit Christus aufzuerwecken." An den Festtagen solle sie, wo möglich, keine Messe auslassen, sonst nur solche, die sie, bei irgend welchem Liebeswerk beschäftigt, nicht ohne sich von demselben zu trennen, hören könnte (57). Die Predigt soll sie mit demüthigem Sinne aufnehmen. „Und wenn der Prediger," wirft sie ein, „zu den vielen gehört, die nicht Christus predigen, sondern eitle und unnütze Dinge, sey es aus der Philosophie und ich weiß nicht was für Theologien, sey es ihre Träume und Fabeln, wollt ihr, daß ich hingehe?" „In dem Fall," so lautet die Antwort, „mögt ihr thun, was euch das Beste scheinen wird. Ich meinerseits kann euch sagen, daß ich im ganzen Jahre keine schlimmeren Zeiten habe, als diejenigen, die ich verliere durch Anhören etlicher Prediger von denen, welche ihr weise geschildert habt, und darum höre ich sie selten." Giulia. „Das ist, ihr wollt euch nicht üben in der Tugend der Geduld." Valdes. „Sey dem, wie es wolle, ich wünschte von der Kanzel Christus gepredigt zu hören, wenn es möglich wäre." Freilich, auch einen noch so schlechten Prediger sey es immer gut, wenigstens deshalb zu hören, damit man sich zu desto inbrünstigerem Gebet um bessere entflammen lasse. Als die schlichtesten Bücher, die ihr den Willen entflammen, nicht den Verstand beschäftigen wird, empfiehlt er das de imitatione Christi, das des Cassian*) und das des Hieronymus über das Einsiedlerleben, welche alle, glaube er, übersetzt zu haben seyen (58). Zur Abbetung einer bestimmten Anzahl von Psalmen oder Paternostern sich zu verpflichten, räth er ihr ab, damit sie, wenn ihr beim mündlichen Gebet hie und da das geistige (oratio mentalis) erwach[illegible] frei sey, jenes zu unterbrechen und sich dem Zuge des heiligen Geistes hinzugeben (59). Das Fasten, das sie zur Zerstörung des alten Menschen für sich nöthig finde [Aug[illegible] Conf. Art. 26], solle sie mehr nach der Quantität, als nach der Qualität der Speis[illegible] bemessen, auch sey es ja dann nicht auffällig. Was die kirchlichen Fasten betreffe, [illegible] gebe er ihr darüber keine Regel; sie möge es damit halten wie die andern Leute (60). Feierlich und ausführlich spricht er von der Beichte und der würdigen Vorbereitung [illegible] Beichtenden. Gott vergibt die Sünden nicht, weil der Sünder sie beichtet, sondern [illegible] dieser an Christus glaubt. Lieber einen geistlich erfahrenen, ungelehrten Mann, als ei[illegible]

*) Valdes meint gewiß das vierte Buch der Vitae patrum, das auf Cassian zurückgef[illegible] wird, wie das erste auf Hieronymus. Die Vitae patrum erschienen auch repurgatae per [illegible] Maiorem, cum praefat. Mart. Lutheri. Witemb. 1544.

unerfahrenen Gelehrten zum Beichtvater nehmen, wenn keine andere Wahl (60 — 63). „Von der heiligen Communion, in welcher wir, die Christen, Theil nehmen an dem gar kostbaren Leib und Blut Jesu Christi unseres Herrn, möchte ich Wenig euch nicht sagen, da ich nicht glaube, daß es möglich ist, daß ich mir genüge, auch wenn ich euch Viel sagte.“ *) Er räth häufiges Communiciren (63. 64). Für das Almosengeben keine andere Regel, als die der Liebe; liebet Gott und ihr werdet eure Almosen zu vertheilen wissen (64). Sie bekennt, nur durch die Gedanken an Hölle und Paradies getrieben zu werden, nicht durch reine Gottesliebe. Wie man aus der Furcht zur Liebe komme, macht ihr Valdes durch ein Gleichniß von einem Sklaven klar (66. 67). Nur noch um zwei Worte über die christliche Freiheit bittet sie ihn, bevor er gehe. Recht kennen lerne man dieselbe aus der Erfahrung, doch wolle er jetzt Folgendes bemerken. „Wie erhellt aus dem, was der heilige Paulus sagt: Indem ich frei war von Allem, machte Allen ich mich zum Diener, um sie Alle zu gewinnen für Christus, liegt die Freiheit des Christen im Gewissen, denn der wahre und vollkommene Christ ist frei von der Tyrannei des Gesetzes, von der Sünde und vom Tode, und ist absoluter Herr seiner Affekte und Neigungen. Und von der andern Seite ist er Aller Diener, hinsichtlich des äußeren Menschen, denn er ist dem unterworfen, den Bedürfnissen seines Leibes zu dienen und sein Fleisch unterwürfig zu halten, und seinem Nächsten zu dienen nach seiner Möglichkeit, mit seinen Mitteln, wenn er deren hat, oder mit guter Lehre, wenn er dazu gekommen, und mit dem Beispiele guten und heiligen Lebens. Dergestalt, daß ein und derselbe Christenmensch dem Geiste nach frei ist, ohne einen andern Oberen, außer Gott, anzuerkennen, und dem Leibe nach allen Leuten, die in der Welt sind, unterworfen, um Christi willen“ (68). Sofort, diese Nacht noch, soll Giulia die angerathenen Schritte versuchen, morgen werde er sie fragen, wie es gegangen.

Ein Paar Wochen vor der Fastenzeit, in welcher dieses Gespräch vorfiel, hatte der Kaiser zu Neapel ein Edikt erlassen, daß bei Todesstrafe und Verlust des Eigenthums Niemand mit Personen verkehren solle, die von der lutherischen Häresie inficirt oder derselben verdächtig seyen. Unter solchem Drucke war es schon Muth, die offenbar lutherischen und auch sonst unrömischen Anschauungen jenes Dialogs so offenherzig dem Papier anzuvertrauen, wie Valdes es that. Nachdem der Kaiser am 22. März abgereist war, inhibirte der Vicekönig sogar die Fortsetzung der Predigten Ochino's, die sich auch des kaiserlichen Besuchs und Beifalls erfreut hatten, und wollte nur, wenn derselbe sich über die ihm zum Vorwurf gemachten Punkte genügend erklärt haben werde, die Fortsetzung gestatten. Der tapferen Beredtsamkeit des Mönchs gelang es, den Verdacht zu beseitigen, so daß er seinen Cursus von Predigten zu Ende bringen durfte (Ostern fiel auf den 16. April). Wahrscheinlich wurde jenes Gespräch vor diesem Intermezzo gehalten, von welchem doch sonst wohl irgend ein Schatten in demselben bemerklich werden würde; Giulia hängt mit voller Unbefangenheit an den Worten des Predigers, von dem auch Valdes nur mit ganzem Beifall spricht (S. 32. 33. 64).

Valdes' weise Besonnenheit trug die gewünschten Früchte. Bald scheute Giulia sich auch nicht mehr vor einem auffallenden Schritte. Es war wohl noch in demselben Jahre, daß sie, für ihre Dienerschaft ein Haus in der Stadt behaltend, in das Franziskanerkloster S. Chiara zog. Obgleich nicht zur Ordensregel verpflichtet, verließ sie dasselbe doch nur selten, schloß sich aber nicht ganz gegen Besuche ab (Affò l. c.).

Vielleicht auch noch im J. 1536 war es, daß Valdes ihr seine nach dem Hebräischen gemachte Uebersetzung der Psalmen nebst Erklärung dedicirte. Im Jahre nach demjenigen, in welchem sie diese, nie veröffentlichte, wahrscheinlich ganz verloren gegangene Psalmenarbeit erhielt, dedicirte er ihr gleichfalls seine Commentare über den Römerbrief und den ersten Korintherbrief (erste Ausg. Genf 1556. 1557, zweite 1856), Werke

---

*) Ueber die Entstellung und den Mißbrauch des heiligen Abendmahls zu seiner Zeit redet er zu 1 Kor. 11, 34, doch spricht er sich dort nicht bestimmt aus, wie er es reformirt wünscht.

treuester, bescheidenster *) Forschung, von wissenschaftlichem wie erbaulichem Werth, in lichtvollster, schlichtester Darstellung. Ob er noch mehre paulinische Briefe und auch die Evangelien, an deren Auslegung, als die schwerere, er nachher gehen wollte, wirklich commentirt hat, ist ungewiß.

Um das Jahr 1539 soll er ein „Gutachten über die Interpreten der heil. Schrift“, worin er behauptete, man müsse sich, um die heil. Schrift zu verstehen, nicht auf die Väter stützen, an Carranza geschickt haben, den späteren unglücklichen Primas von Spanien, der sich damals zum Generalcapitel der Dominikaner in Rom befand.

An Giulia gerichtet, und dann gewiß vor dem Alfabeto (als dessen Anhang es italienisch gedruckt ist), scheint der kleine Traktat: „Wie der Christ zu studiren hat in seinem eigenen Buche“, nämlich seinem Geiste (vergl. oben aus Alfab. f. 52), in welchem er all sein Gutes und Schlechtes findet, „und welche Frucht er aus dem Studium zu ziehen hat, und wie die heil. Schrift ihm als Interpret oder Commentar dient“ **). Danach also sind die Commentare über die heil. Schrift, was man so nennt, Supercommentare.

Dieser Traktat gibt sich als Risposta zu einer vorangestellten kurzen Proposta. Derselben Art werden die Domande e risposte gewesen seyn, welche etwa zehn Jahre nach des Verfassers Tode zum Druck vorbereitet wurden, aber niemals zum Vorschein gekommen sind. Auch ein Paar (ungedruckte) Lehrbriefe und eine Abhandlung, auf die der Verfasser selbst sich bezieht, sind nicht auf uns gelangt.

Verschwunden ist auch ein spätestens 1549 gedrucktes Blatt: „Wie man die Christenkinder in der christlichen Religion erziehen soll“, und ein Schriftchen von der „Art des Unterrichts und der Predigt über die Grundlage (principio) der christlichen Religion“. Aus letzterem, das ***) im J. 1545 in Rom selbst soll gedruckt worden seyn †), gibt Vergerio einige Mittheilungen. Dasselbe war wohl bestimmt, den evangelisch gesinnten Lehrern im Neapolitanischen, besonders auf Giulia's Besitzungen, ein Leitfaden zu seyn.

Ueber die verschiedensten religiösen Fragen verbreiten sich, immer getragen von demselben einfachen praktischen Sinne und durchzogen von Schriftanklängen, die „hundert und zehn göttlichen Betrachtungen“ (Consideraziones divinas). Das Original ist verloren. In italienischer Uebersetzung wurden sie in Basel 1550 ††) herausgegeben.

---

*) Wie wenig Valdes vermeinte, Alles zu verstehen und erklären zu können, zeigt er an gar vielen Stellen mit rühmlicher Offenheit. In der Ausgabe von 1856. Rom. p. 132. Cor. 35. 36. 40. 99. 102. 117. 200. 202. 203. 204. 221. 223. 228. 234. 236. 252. 253. 257. 289. 291. 317.

**) Andererseits führt er Consid. LIV. den Gedanken durch, daß Gebet und Betrachtung zwei Bücher sind, die zur Interpretation der heil. Schrift dienen.

***) Nach Haym, Biblioteca Italiana. T. II. Milano 1773. p. 618: Modo che si dee tenere nell' insegnare, & predicare il principio della Religione Cristiana. Roma 1545. in 12.

†) Das gleichfalls von Vergerio herausgegebene, nach Curione von Valdes verfaßte lac spirituale ist vielleicht nur Uebersetzung dieser Schrift. Eine zweite, auf anderem Wege gestellte Anfrage meinerseits an die Petersburger kaiserliche Bibliothek ist, wie das erstemal, dahin beantwortet worden, daß jenes lac sich nicht dort befinde.

††) Der Drucker ist fraglich. Auch in dem 48 Oktavseiten langen Katalog der Oporin'schen Officin, welcher an des Andreas Jobiscus oratio de ortu vita et obitu Joannis Oporini, Argentorati 1569, angehängt ist, stehen die Considerazioni nicht. Dagegen fast alle Namen, die Beza in seinem gegen die, wie er meint, besser ungedruckt gebliebenen Considerazioni gerichteten Brief von 1566 ausdrücklich nennt, als Beispiel all des schlechten Zeugs, das in Basel herauskomme: Abdiae Babylonior. episcopi de hist. certaminis apostolici libri X, Postellus (de magistr. Athen.), Ochino (Apologi wider die Mißbreuch deß Babstthumbs), nur nicht das Protevangelium des Markus (doch das des Jakobus); auch die auf Anlaß der Verbrennung Servet's gegen Calvin gerichtete, von Beza beantwortete Schrift: de haereticis an persequendi (1554). Schwerlich also sind die Considerazioni aus Rücksicht auf die Genfer Censur in diesem Kataloge ausgelassen; und es wird wahrscheinlicher, daß sie Guarino druckte. — Zwischen Vita und Catalogus: Mortis Jo. Oporini praesagia Coelius II Curio observavit et scripsit; wir sehen darin Curio noch 1568 innig befreundet mit Oporin.

Aus dieser sind sie im 16. und 17. Jahrhundert ins Spanische übersetzt, auch ins Französische, Englische, Holländische. Die spanische Rückübersetzung war ungedruckt geblieben und ist erst, nachdem 1855 eine neue erschienen war, wieder aufgefunden und so eben 1862 herausgegeben worden. Im Jahre 1860 habe ich den italienischen Text in Halle wieder drucken lassen*). Nur eine einzige Betrachtung ist in deutscher Sprache gedruckt, die stark angefochtene 63ste, übersetzt von Ludwig Giesebrecht, Damaris 1861, S. 327 f. Ein Viertel der Betrachtungen liegt mir, von anderer Freundeshand nach meiner Ausgabe ins Deutsche übertragen, vor und könnte veröffentlicht werden.

Juan Valdes war studirter Theolog, ein Theolog ersten Ranges, aber nicht zunftmäßig erzogen, sondern autodidakter Laie. Sein Hauptmitarbeiter wurde ein Priester, Peter Martyr Vermigli aus Florenz, seit 1530 als Abt der Augustiner zu St. Peter ad aram in Neapel. In den letzten dreißiger Jahren legte dieser öffentlich unter größtem Zulauf die paulinischen Briefe aus. Dasselbe that in demselben evangelischen Sinne neben ihm besonders noch Mollio da Montalcino. Im J. 1539 predigte auch Ochino, jetzt General seines Ordens geworden, wieder in Neapel und wußte, ohne daß die Lauren ihm etwas anhaben konnten, in dem Grade für die heil. Schrift zu begeistern, daß, wie ein damaliger neapolitanischer Historiker sich ausdrückt, selbst gewisse Gerber sich herausnahmen, was nur großen Theologen zukomme, über die paulinischen Episteln und schwierige Stellen derselben zu diskurriren (er sagt nicht ob publice). Persönliche Einwirkung übte Valdes insbesondere in den adligen Kreisen, in welche ihn seine gesellschaftliche Stellung führte, unter Männern und Frauen. Er war eine angenehme Erscheinung, von außerordentlich wohlthuendem Benehmen und anziehendem Gespräch. Herzlich schloß an ihn sich Marcantonio Flaminio an, der liebliche Dichter (der auch den Castiglione, seinen Gönner, besungen hatte), als er seit Ende 1538 ein Paar Jahre Gesundheits halber in Neapel verweilte. Im Jahre 1540 besuchte Pietro Carnesecchi seine Abtei daselbst und trat in den Valdesischen Kreis ein. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er es gewesen, der Valdes' letzte Beichte hörte, die er nachher so hoch pries. Jedenfalls starb Valdes um diese Zeit, wohl 1540 oder Anfang 1541; an einem Fieber, wie ein Späterer berichtet. Seine zarte Gesundheit schien zuletzt nur noch von seiner Geisteskraft aufrecht erhalten zu werden. Verheirathet war er nicht gewesen. Bonfadio, der Poet und Historiker, der gleichfalls seinen persönlichen Umgang genossen, beklagt in einem Briefe an Carnesecchi, daß sie einen seltenen Freund und die Welt einen ihrer

---

*) Ich benutze diese Gelegenheit, noch einige Berichtigungen nachzutragen. Emendationen des Textes der ersten sowie meiner Ausgabe sind folgende, von denen ich wiederum einige, durch Sp. t. bezeichnete, im Text der neuen spanischen Uebersetzung wiederfand. 13, 5 von unten considerando statt considero io. 23, 11. obbligazione è impedita. 12 che ci. 32, 11 von unten l'altre, determinò (Sp. t.). 63, 5 v. unt. und 64, 3 non offendano. 66, 8 u. 2 v. u. 67, 15 u. 2 von unten statt pesso vielmehr pero aus 67, 7 v. u., während Sp. in dieser letztangeführten Stelle wie in jener anderen juguete übersetzt, statt überall pero zu setzen. 75, 8. impedimento (Sp. t.). 212, 14 v. interpreta esso (Sp. t.). 261, 4 che non fanno. 278, 2 von unten si commettono (Sp. t.). Dem Herrn Prof. theol. Karl Schmidt in Straßburg verdanke ich die folgenden beiden Verbesserungen: 227, 8 v. u. virtuosi statt vitiosi und 377, 9 v. u. certificata statt fortificata. Auch dürfte 81, 13 (s. 464) per persuasione zu lesen seyn, vgl. 91, 10; 54, 2 v. u. strada; 63, 9. 10 non giudicarlo buono, e il non giudicarlo (Sp. t); 175, 10 v. u. inteso questo, dico; 362, 5 v. u. effetti (Sp. t.); 76, 8 scheint hinter padre ausgefallen: per le gran cose che egli ha fatto e fa per lui; 77, 1 vor come ein e oder (wie Sp. t.) o (während das o Z. 2 vielleicht zu streichen); 81, 10 e fanno nach fecero. Die Stelle 17, 2 v. u. neque infans unius diei ist Job. 14, 4. 5 nach LXX, vgl. Clemens ad Cor. 1, 17. Für Schreib- u. Druckfehler meiner Ausg. ist aus der ersten herzustellen: 6, 12 come. 23, 17 È tanto. 46, 13 v. u. permette. 54, 14 v. u. la. 56, 9 v. u. battezzati. 58 letzte Zeile effetto. 103, 12 v. u. non appart. 167, 12 v. u. già. 258, 2 v. u. è. 274, 5 non statt ma. 294, 4 v. u. in Cristo. 434 ult. diligentemente. Ferner setze 25, 3 Komma hinter risuscitó, 3 v. u. Semikolon hinter vive, und tilge den Strich 265, 5. Druckfehler im Confronto: 461, 15 v. u. gehört das si vom Schluß der Zeile an den Anfang derselben. 463, 6 v. u. streiche di far. Zu den Cenni merke ich nur an: 590, 19 v. u. rapporté. 18 lûs.

bedeutendsten Männer verloren; „in Thaten, in Worten und Rathschlägen war er ein ganzer Mann“, rühmt er ihm nach*).

Wie man in Rom noch am Ende der Laufbahn des Valdes diese Neapolitanischen Bestrebungen zu würdigen wußte, zeigt die Thatsache, daß man Flaminio und Vermigli mit dem päbstlichen Legaten nach Deutschland zu senden beabsichtigte, wo um die Jahresscheide 40/41 das Wormser Colloquium stattfinden sollte, von welchem man eine Wiedervereinigung der Protestanten mit Rom hoffte (Lämmer, Monum. Vatic. p. 300 sq.). Flaminio mußte schon aus Gesundheitsrücksichten ablehnen; aus welchem Grunde auch Vermigli nicht mitgegangen, ist nicht bekannt. Sie zogen es wohl beide vor, in ihrer Heimath treu und still weiterzuwirken.

Um dieselbe Zeit entstand in Neapel das Büchlein von der Wohlthat Christi, eine mit schlichtester Beredtsamkeit herzgewinnende Darlegung der Glaubensgerechtigkeit, das ganz unverkennbar die Valdesische Schule zeigt**). Verfasser desselben war ein dortiger Benediktiner, Flaminio revidirte es.

Im Jahre 1541 ward gegen das römische Wesen ein gewaltiges Zeugniß im Vatikan in der päbstlichen Kapelle selber abgelegt, durch Michelangelo's Weltgericht, auf welchem Maria bebend vor ihrem Sohne, dem Richter der Lebenden und der Todten steht, ein so herber Protest gegen den Mariencultus der römischen Kirche, wie er kaum irgendwo von den deutschen Reformatoren eingelegt ist (Giesebrecht a. a. O.). Den Pinsel des greisen Meisters wie seine religiöse Lyra begeisterte damals der Zauber der betagten Dichterin Vittoria Colonna, die einst Beichttochter Ochino's gewesen und in Ischia gewiß nicht unberührt geblieben war von den Wellen des Valdesschen Wirkungskreises.

In die reiche Blüthe evangelischen Lebens wehte plötzlich der schneidend kalte Hauch römischer Inquisition. Schon längst hatte Caraffa, der Mitbegründer jenes Ordens, welcher nach dessen damaligem Bischofssitz den Namen der Theatiner erhielt, dahin gedrängt, ein solches Tribunal in Rom zu errichten; endlich Mitte 1542 kam es zu Stande. Wenige Monate später waren Ochino und Vermiglio landesflüchtig; sie thaten nicht Unrecht, das weite Arbeitsfeld im Auslande, wo sie erfolgreich gewirkt haben, einem stummen italienischen Kerker vorzuziehen. Im Jahre 1543 wurden in Neapel das inzwischen gedruckte Beneficio di Cristo nebst einigen (wohl übersetzten) Schriften

*) Ein anderer Juan Valdes endete unter Pabst Julius II. in Rom durch Selbstmord. Ein Juan Valdes ferner wird als derjenige genannt, der, von Alfonso Diaz zu diesem Zwecke aus Rom mitgebracht, in Deutschland 1546 den Mord an dessen protestantisch gewordenen Bruder Juan Diaz ausführte. Rabus, Historien der Märtyrer, anderer Theil, 1572, Blatt 696 am Rande: „Etliche Historien nennen ihn Johannem Valdesium“; 702 im Text: „Copei des Schreibens, so der Mordknecht Johann Valdesius dem frommen Johanni Diazio . . . überantwortet hat, und ihn als bald er das angefangen zu lesen, jämmerlich darüber ermördet“; 705 in dem Gedicht, welches die Geschichte zusammenfaßt: „Das er sein eignen Bruder hat Durch seins Mordtdieners hand und that Mit Namen Hans Valdesius Ermorden lassen in eim Hauß“.

**) Die Vergleichungen, die ich bereits früher gegeben, lassen sich nun noch aus dem Alfabeto Cristiano vermehren. Auch in diesem geht, wie in den Considerazioni und im Beneficio die Belehrung aus von dem dem Anfang der heil. Schrift entnommenen Artikel über das göttliche Ebenbild und die Sünde Adam's, fol. 6 sg. Die beiden Wirkungen des Gesetzes: die Sünde zu erkennen zu geben und sie zu vergrößern, Ben. f. 5a. Alf. 11b. Daß Christus genug gethan für alle unsere Sünden, vergangene, gegenwärtige und zukünftige, 11b. Alf. 37b. Die Unzulänglichkeit des historischen Glaubens, 30a. Alf. 26b. Daß die guten Werke aus dem Glauben hervorgehen, wie aus dem guten Baume die Früchte, und wie es kein Feuer gebe, das nicht leuchte, 21b. 22a. 33. Alf. 26b. Der Rath, an der heil. Communion sich häufig zu betheiligen, 45b. Alf. 64. Die Theilnahme an der Messe wird 51b. als selbstverständlich vorausgesetzt, vgl. Alf. 57. (Auch die Augsb. Conf. erklärt bekanntlich, daß die Messe von den Evangelischen nicht abgethan sey; vergl. Wittenb. Kirchenordnung v. J. 1533.) — Der Ausdruck beneficio di Cristo kommt auch in jener Risposta sul libro proprio dell' uomo zweimal vor, Alf. Crist. f. 73; vgl. im Alf. selbst f. 35. — Daß Paleario der Verf. dieses Beneficio di Cristo sey, ist unbewiesen und nicht wahrscheinlich.

von Melanchthon und Erasmus, so wie noch andere ketzerische Bücher vor der Thür des erzbischöflichen Palastes nach warnender Predigt verbrannt. „Wenn nachher noch Einige von der [h.] Schrift sprachen, so geschah es doch mit mehr Nüchternheit“, berichtet derselbe weise Mann, der sich über die christlichen Gerber so entrüstet zeigte. Im Jahre 1544 folgte eine Verordnung über die Büchercensur. Doch schienen noch kräftigere Maßregeln nöthig. Aber der Versuch, 1547 die spanische Inquisition in Neapel einzuführen, scheiterte an einer förmlichen Revolution der Bevölkerung. Man mußte sich begnügen mit dem römischen Inquisitionsverfahren via ordinaria. Valdes war principiell gegen jede äußere Verfolgung wegen Glaubenssachen (Consid. 266. Cor. 95. 277).

In Venedig genoß inzwischen wenigstens die Presse größerer Freiheit. Von 1543 an in fünf, sechs Jahren wurden allein dort 40,000 Exemplare des Beneficio di Cristo verkauft. In derselben Zeit erschienen dort in mehreren Auflagen in italienischer Uebersetzung die Due dialoghi der Brüder Valdes, der Mercur und der Lactanz, 1546 gleichfalls italienisch das Alfabeto Cristiano, als dessen Uebersetzer sich Marcantonio Magno nennt, dem wir 1540 in Brüssel beim Kaiser begegnen als Geschäftsträger in einer Vormundschaftssache der Giulia Gonzaga, welcher er auch diese Ausgabe widmete. Er dürfte auch der Uebersetzer der Divine considerazioni seyn, welche, da die venezianischen Verhältnisse schon zu ungünstig erschienen, Vergerio (auch dieser befand sich in Neapel bei der Anwesenheit des Kaisers; ein Brief von ihm Neapel 13. Febr. 1536 s. in Lämmer's Monum. Vatic. p. 177) mit in die Schweiz nahm, wo sie 1550 zu Basel Curione herausgab, auch er, ein Freund Vermigli's, seit 1542 Flüchtling. Im J. 1549 nahm der venezianische Index librorum prohibitorum, der erste italienische, dem Druck und der Verbreitung ketzerischer Schriften jene Freistatt.

In demselben Jahre 1549 trat als Stellvertreter für den abwesenden Erzbischof von Neapel, welchen Posten jetzt der schon von uns genannte Caraffa bekleidete, Scipione Rebiba ein *), der dem schleichenden Gift des Valdesianismus durch kräftige Gegenmittel Halt gebot. Drei Erzbischöfe und acht Bischöfe im Neapolitanischen werden glaubwürdig als Anhänger der Lutherschen und Valdesschen Rechtfertigungslehre genannt. So viele, besonders auch Schulmeister, waren durch Valdes verpestet worden, daß ein Theatiner die Zahl derselben auf dreitausend angibt, wie man gesehen habe, als sie retractirten. Wie Mancher mag sich der Retractation geweigert haben, dessen Protest in den Gefängnißmauern verhallte. Die Rückfälligen aber waren keine treuen Schüler des Valdes, welcher gelehrt hatte (zu Röm. 10, 10): „es wird solche geben, welche an Christus und dem Evangelium glauben, was man soll, jedoch, indem sie merken, daß es ein gefährlich Ding ist, und verachtet und für schlecht gehalten bei den Leuten, es nicht zu bekennen wagen, um nicht jene Gefahr und jene Schande zu erleiden, und werden so, indem sie ihren Glauben verborgen halten, denselben allmählich verlieren; aber wenn sie Christi und des Evangeliums sich nicht schämen, sondern mit dem Munde den Glauben bekennen, den sie im Herzen tragen, so wird es geschehen, daß ihr Glaube um so mehr wächst, je inbrünstiger, muthiger und wirksamer ihr Bekenntniß ist.“ (Vgl. Consid. 24.).

Als erster Blutzeuge der italienischen Reformation wird Fanino da Faenza ge-

*) Ueber ihn Genaueres, als bei Ughellio und Ciacconio, in Cardella's Memorie storiche de' Cardinali t. IV. Rom. 1793 p. 347 sg. Avuta la sorte di essere ammesso nel numero de' familiari del Cardinale Gianpietro Caraffa, per di lui favore consagrato vescovo di Amida nelle parti degli infedeli, dovette supplire fin dall' anno 1549 in Napoli le veci dello stesso Caraffa arcivescovo di Napoli, legittimamente impedito; dove seppe mostrare la sua pastorale sollicitudine, non solo nel difendere intrepidamente i diritti della chiesa alla sua cura affidata, ma di più coll' opporsi con petto e vigore sacerdotale alle nascenti resie, onde il prelodato Cardinale Caraffa nel 1551 gli ottenne da Giulio III. il vescovado di Motula nella Puglia. Als Caraffa Pabst geworden, machte er ihn gleich 1555 zum Kardinal. Pius V. ernannte ihn zum Inquisitor fidei.

nannt, der 1550 in Ferrara hingerichtet wurde; im Kerker ward er nicht müde, seinen Mitgefangenen die beneficentia Christi zu predigen. Drei Jahre später starb in Rom Mollio da Montalcino nach treuem Bekenntniß den Märtyrertod. Im Jahre 1560 rottete man in Calabrien durch fürchterliches Blutbad die Waldenser aus, bei denen auch der neue Antrieb, der von Neapel gekommen war, freudige Aufnahme gefunden hatte. Im Jahre 1564 wurden in Neapel zwei Edelleute, Alois di Caserta, der einer der rührigsten Anhänger des Valdes war, und Gargano d'Aversa, beide wegen Lutherthums, auf öffentlichem Markt enthauptet. Giulia Gonzaga, die durch die Pflicht, den Sohn ihrer Stieftochter zu erziehen, wohl wenige Monate nach Valdes Tode, aus dem Kloster gerufen, später aber (wie es scheint 1557) in dasselbe zurückgekehrt war, starb in ihm 1566, und entging so der Untersuchung, zu welcher der Pabst sie soeben nach Rom vorgefordert hatte. Noch 1549 rühmte Simon Fornari in seiner Exposition des Ariost, daß sie ihre ganze Zeit auf heilige Gedanken verwende und mit reinem und aufrichtigem Gemüth die heilige Schrift lese (rivolgendo le scritture sacre con puro e sincero petto). Bei ihrem Tode stand ihr Freund Valdes bereits ein Paar Jahre im Index prohibitorum. Auch Flaminio, schon 1550 gestorben, wie Vergerio glaubte: mit dem Bekenntniß des evangelischen Glaubens, wurde jetzt von der römischen Inquisition entschieden als Ketzer angesehen. Und Carnesecchi, nachdem er sich so lange, trotz mehrer früheren Anklagen, glücklich durchgeschlagen, ward nun kurz nach dem Tode Giulia's, deren treuer Freund er geblieben, gefangen gesetzt und ein Jahr darauf zu Rom öffentlich enthauptet. Daß er dem Valdes als seinem Meister gefolgt sey, bildete den Kern der Anklage. Er starb heiter, mit der Aeußerung, er wisse, so wenig den Protestanten wie den Katholiken habe er es recht machen können.

Vielleicht war Carnesecchi, der mit Genfer Protestanten im Briefwechsel und Verkehr stand, derjenige, von welchem Juan Perez die beiden Valdesschen Commentare erhalten hatte, die er 1556 und 1557 in Genf herausgab, den zum Korintherbrief dem Neffen des Kaisers, der einige Jahre später selbst Kaiser wurde, widmend*). Die in Genf herrschende Stimmung aber war dem Valdes nicht günstig. Dieselbe war hauptsächlich beeinflußt durch Galeazzo Caracciolo, den mit Pabst Paul IV. verwandten neapolitanischen Marquis, der 1551 um seines evangelischen Glaubens willen sein Vaterland, seine Güter und Weib und Kinder verlassen hatte, um im calvinischen Genf zu leben. Sein Biograph**) erzählt, wie den Galeazzo in den Vierzigern des Jahrhunderts zu Neapel die Arianer und Anabaptisten zu gewinnen suchten, wie er aber nicht bloß diese, sondern die viel gefährlichere Versuchung überwand, die ihm die Valdesianer, denen er eine Zeit lang folgte, bereiteten, welche in der Erkenntniß der christlichen Wahrheit nicht weiter gekommen waren als zur Einsicht in die Rechtfertigungslehre und zur Vermeidung einiger päbstlicher Mißbräuche, und welche Messe und Idololatrie mitmachten. Als er, in Straßburg von Vermigli zum entschiedenen Bruch mit dem Aberglauben ermahnt, nach Neapel zurückgekehrt war und den Valdesianern die Verderbtheit ihres Weges zu zeigen suchte, wendeten sich diese bald von ihm, da eine Lehre, die so viel Opferwilligkeit forderte, nicht ihre Sache war. So der Biograph. Welches Recht aber hätte Caracciolo gehabt, ihnen Feigheit vorzuwerfen, da er zwar all sein Gut, aber doch nicht sein Blut ließ? Wenn er nicht aus Leidensscheu auswanderte, so blieben andererseits viele fromme Seelen gewiß nicht aus Leidensscheu im Vaterlande. Der hiebei maßgebende Unterschied der Valdesianer und Calvinisten lag vielmehr in dem Artikel von den Adiaphora. Valdes hätte sich darüber mit Melanchthon wohl am

*) Kardinal Pacheco schreibt 1558 an Philipp II., dem Pabst sey die Abdication des Kaisers äußerst unangenehm, weil man für gewiß halte, daß Maximilian, welchen zum römischen König zu machen, sein Vater arbeiten werde, Lutheraner sey. G. Heine in Ad. Schmidt's Zeitschrift für Geschichte, 1847. Bd. 8. S. 6. vgl. S. 7. Vergl. die gleichfalls von Heine gesammelten: Dokumente zur Geschichte Karl's V., Philipp's II. und ihrer Zeit. Regensburg 1862.

**) Eine Uebersetzung dieser Biographie auch am Schluß des Märtyrbuchs, Herborn 1608.

leichtesten verständigt. Valdes wußte sich in der Gewißheit der Gotteskindschaft frei von allen Ceremonien (s. z. B. Consid. IV. XI.) und mußte deshalb die Frage, ob und wie weit einer an denselben sich betheiligen solle, für eine lediglich praktische halten, die vom Gesichtspunkte der Zweckdienlichkeit für die Förderung des Reiches Gottes, nach verschiedenen Umständen eine verschiedene Antwort erheischte. Auch gegen die Verfassung der römischen Kirche tritt er nirgends auf. Ein anderer Gegensatz zwischen Valdes und Calvin kommt zur Sprache in einem amtlich im Namen der Genfer Gemeinde erlassenen Sendschreiben Beza's vom J. 1566, worin die Considerationen als ein Buch voller Irrthümer, ja Lästerungen gegen die heil. Schrift bezeichnet wird, das sich in vielen Stellen von Anabaptismus nicht sehr fern zeige, da es vom Worte Gottes zu eiteln, fälschlich als Geist gepriesenen Spekulationen abführe. Den Hauptanstoß gaben ohne Zweifel die Considerationen 63. 32. 46. Indessen will doch Valdes auch dort nichts Anderes lehren, als daß der heil. Geist, als Quelle der heil. Schrift, höher als diese steht; daß er allein, von dem sie herrührt, und kein anderer Geist, ihr wahres Verständniß öffnet (vgl. Consid. 68. p. 227); daß er die Macht, ewige Wahrheit, die dort kraft seiner unmittelbaren Eingebung geschrieben zu lesen ist, auch ferner unmittelbar zu offenbaren noch behalten hat und wirklich anwendet; und daß diese letztere Erkenntniß quellfrischer ist, als jene abgeleitete, und reichlicher als die dort zugemessene; wobei sich von selbst versteht, daß ein mit dem in der h. Schrift redenden heil. Geiste in Widerspruch stehender Geist kein heiliger, sondern ein böser Geist wäre. (Valdes würde unbedenklich die Melanchthonische copulatio causarum: verbi dei, spiritus sancti et voluntatis (in den loci von 1535—41, Corp. Ref. col. 376, in denen von 1548 ibid. 660) acceptiren, nur dürfte er unter Umständen die Ordnung spiritus, verbum, voluntas vorziehn. Was die Willensthätigkeit betrifft, so vereinigen sich Valdes und der spätere Melanchthon gegen Luther mit Erasmus. Dieser hatte in seiner Schrift de libero arbitrio, 1524, die Definition gegeben: liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem aut ab iisdem avertere, die er 1526 im Hyperaspistes wiederholte und vertheidigte. Seit 1548 bemerkt Melanchthon in den loci (ibid. 659) billigend: ideo veteres aliqui dixerunt: liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, i. e. audit promissionem et assentiri conatur et abiicit peccata contra conscientiam. Er hielt fest an der Regel: praecedente gratia, comitante voluntate. Vergl. Valdes Consid. XVIII. XXVII.; auch p. 76, 135, 400. Zu Römer 17, 18. sagt er, Alles was der vom wilden Oelbaum Adam Abgeschnittene und in den edlen Oelbaum Christus Gepfropfte dabei thun könne, sey, nichts thun, keinen Widerstand leisten, während er doch zum Widerstand geneigt sey; das liberum arbitrium, durch welches der Mensch nur zum Rechtleben nach äußerer Gerechtigkeit kommen könne, diene den Wiedergebornen dazu, in Glaube und Liebe zu wachsen. Was übrigens die Taufe betrifft, so ist ihm für ungetaufte Erwachsene der Glaube die Vorbedingung, für getaufte die Aneignung der Taufgnade die Hauptsache, kleine Kinder aber, die getauft sterben, werden, sagt er, durch den Glauben derer, von denen sie zur Taufe gebracht werden, gerettet; die Kindertaufe zu verwerfen, liegt seiner ganzen Sinnesart fern. Vgl. Rom. p. 30. 31. 190. 191. Cor. 11. 12. 112. 229. Consid. XIX. CIV.). Es ist merkwürdig, wie Beza, trotzdem er jenes Buch durchaus nicht als ein frommes gelten lassen will, doch von der Persönlichkeit des Valdes einen solchen Eindruck bekommen hat, daß er ausdrücklich erklärt, diese selbst lasse er unangerührt. Und vierzehn Jahre später, in einer Skizze über Vermigli, den er als einen treuen Jünger Christi rühmt, bezeichnet er das Zusammentreffen mit Valdes als eine gesegnete Epoche für denselben; beide hätten dann, im Einvernehmen über die Hauptstücke der reineren Religion, in Neapel eine christliche Gemeinde gesammelt.

In seiner Bibliotheca antitrinitariorum hat Sand 1684 den Juan Valdes mit an die Spitze seines Katalogs gestellt, unter Berufung auf eine in einer unitarischen

Schrift von 1567 angeblich aus Valdes mitgetheilten Stelle, die ganz offenbar gar nicht das Gewünschte beweist. Ueber die Gottheit Christi haben wir schon oben aus dem Alfabeto Cristiano (37) eine Aeußerung mitgetheilt; vgl. im Korinther-Commentar p. 281, wonach Christus nicht puro hombre [ψιλὸς ἄνθρωπος] wie wir, sondern Sohn Gottes und una mesma cosa con Dios ist (s. auch 218. Rom. 144), besonders aber die 109te Consideration, in welcher er so weit davon entfernt ist, eine dogmatisch abgeschlossene Ansicht aufstellen zu wollen, daß er mit nachahmungswerther Demuth bekennt, das Verständniß des Verhältnisses von Vater und Sohn liege noch über seiner Fassungskraft (vgl. Cor. p. 289); gefalle es Gott, ihm noch in diesem Leben jenes Geheimniß klar zu machen, so wolle er nicht versäumen, die Mittheilung davon hier nachzutragen.

Morhof sagte am Ende des 17ten Jahrhunderts in seinem Polyhistor über Juan Valdes: nobis maximopere commendandus videtur. Plenissimae pietatis illae meditationes sunt (gerade als hätte Morhof dem Urtheile Beza's über dies Buch ausdrücklich entgegentreten wollen) et plane ad gustum theologiae sincerioris scriptae, adeo ut nihil pontificii fermenti occurrat. Et mirum omnino est, vixisse iam tum illo tempore homines sub illis papismi tenebris latentes qui altius rimati fuerint pietatis arcana. Dignus profecto esset liber qui in linguam Latinam verteretur aut Germanicam: qui interdum adeo cum nostro Arndio conspirat ut uno ore propemodum locutus videatur. Intime semper actiones nostras rimatur, veramque Christianismi praxin magna diligentia ostendit, ob id unice commendandus.

Belege und Ausführungen in meinen Cenni biografici sui fratelli Giovanni e Alfonso di Valdesso, 1861, hinter meiner Ausgabe der Considerazioni. Andererseits dient dieser Artikel zur Ergänzung, auch Berichtigung, des dort Gesagten.

Ed. Boehmer.

Valens, Bruder und Mit-Augustus des Valentinian I., ist kirchengeschichtlich von Bedeutung als der letzte politische Vertreter des Arianismus im östlichen Theile des römischen Reichs, dessen kirchliche Verwirrung und eben damit dessen politische Auflösung mit aller Gewalt zu nähren er über ein Jahrzehnt lang thätig war. Man kann sich über diese theologische Liebhaberei des Kaisers wohl mit Recht verwundern, da schon die Umstände, die seinen Bruder und damit ihn selbst auf den römischen Kaiserthron führten, von einer auf kirchliche Parteiinteressen gerichteten Politik abmahnen konnten. Das constantinische Geschlecht, groß geworden durch die Stellung, die es zur römischen Religionsfrage eingenommen, hatte sich eben so auch an kirchlichen Streitigkeiten verblutet. Selbst Julian trug diesen Typus noch an sich. In dem Versuche, mit dem Religionshaß hinter sich wieder eine altrömische Politik gegen Außen zu verfolgen, erlag er. Die Gefahr des Reiches an den östlichen Gränzen machte die Legionen zu Herren des Throns, und der Gunst des Heeres nicht irgend welcher Legitimität hatte Jovian und noch mehr Valentinian die Erhebung zu kaiserlicher Würde zu danken. Es war eine hervorragende militärische Kraft nöthig, und diese schien in dem Panonier gefunden, dessen Vater Gratian schon sich durch kriegerische Tüchtigkeit aus niedrigem Stande zu den höchsten Würden emporgearbeitet hatte. Aber die Last des Kaiserthums war für eine Schulter zu groß schon nach der Ansicht der Legionen, die sofort nach der Wahl die Annahme eines Mitregenten verlangten. Valentinian aber schwankte. Von Nicäa, wo die Wahl am 24. Februar stattgefunden hatte (über die Vorgänge dabei cf. Amm. Marc. 26, 2.) begab er sich vorläufig nach Constantinopel, und erst den 28. März 364 ernannte er den Valens zum Augustus (Amm. Marc. 26, 4)., worauf die Theilung des Reichs — entsprechend den früheren constantinischen Vorgängen — sowie der obersten Beamten standfand. Valens, zur selbstständigen Beherrschung des östlichen Theiles berufen, machte sich sofort auf, um der Gefahr von Seiten der Perser zu begegnen. Ehe er aber gegen den auswärtigen Feind sich wenden konnte, mußte er seine Herrschaft erst gegen einen inneren sichern. Ein Verwandter Julian's, mit Namen

Procopius, dem Julian die Nachfolge zugedacht haben soll, erhob sich, nachdem Valens die Reichshauptstadt verlassen hatte, mehr aus Verzweiflung als aus Ehrgeiz, denn wegen seiner Verwandtschaft verdächtig, war er in die Wahl zwischen Tod und Usurpation gestellt. So ungefährlich ein Prätendent aus Verzweiflung erscheinen konnte, so nahm sein Unternehmen doch überraschend große Dimensionen an, da des Valens Schwiegervater, Patronius, den ihm zugefallenen großen Einfluß in habsüchtiger und roher Weise ausbeutete. Zum Theil scheint auch Anhänglichkeit an die constantinische Familie mitgewirkt zu haben. Des Constantius Wittwe und Tochter wurden von Procop als Lockmittel benutzt. Als der Aufstand mit Glück den Bosporus überschritt, zeigte Valens durch seine Kleinmüthigkeit, wie wenig er seiner höheren Aufgabe gewachsen sey. Nur seine Umgebung hinderte ihn an einem vorzeitigen Aufgeben seiner Sache — zu seinem Glück. In dem entscheidenden Kampfe bei Nakolia in Phrygien am 27. Mai 366 gelang es ihm, in Folge zahlreicher Desertionen im Heere Procop's diesen Gegner zu überwinden, der bald selbst in seine Hände fiel und von ihm hingerichtet wurde. (Die ausführliche Erzählung des Aufstandes s. bei Amm. Marc. 26, 6—9). Ob bei dem Kampfe auch tiefere Interessen im Spiele waren, ist wohl nicht ganz sicher zu entscheiden. Hatte wirklich Julian für Procop Sympathieen, so wäre zu vermuthen, daß letzterer mit Julian's Restaurationspolitik einverstanden war, aber es finden sich kaum Spuren von heidnischen Sympathieen für Procop. (Mit Berufung auf ein Fragment des Eunapius, herausgegeben von Niebuhr, S. 73 sagt Milman zu Gibbon, history etc. III. C. 25: It may be suspected that the heathen and philosophic party espoused the cause of Procopius.) Wären die Maßregeln gegen Magie u. s. w. unmittelbar auf des Procopius Niederlage gefolgt — was aber der Darstellung bei Ammian und den Kirchenschriftstellern nicht entspricht — so möchte man darin einen Anhaltspunkt für jene Ansicht sehen. Auch müßte man sich in diesem Falle gegen Tillemont, der (histoire des Empereurs V. Art. 5.) mit Berufung auf die beiden Sophisten Themistius und Libanius behauptet, „daß Valens seinen Sieg mit Maaß gebraucht, für Gibbon (a. a. O.) und Schlosser (Universalhistor. Uebersicht der Geschichte der alten Welt III, 2. S. 370) entscheiden, die nach Ammian und Zosimus von verheerenden Verfolgungen reden. Die Ereignisse scheinen zunächst den Valens doch an durchgreifenderen Maßregeln verhindert zu haben. Die Gothen, die bisher nur in kleineren Raubschaaren die Donau überschritten hatten, waren zu umfassenderer Unterstützung des Procopius vermehrt worden, und Valens hielt es für seine Pflicht, zunächst sie in einem regelmäßigen Kriege zu züchtigen (Amm. Marc. 27, 4). — Im Begriff, in diesen Krieg zu ziehen, suchte Valens sich die Gunst des Himmels zu sichern. Zu der rohen, ungebildeten Anschauungsweise des Valens (es wird ausdrücklich überliefert, daß er es nie dahin brachte, seine Unterthanen griechischer Zunge zu verstehen) paßt es ganz, daß er die Taufe für einen Talisman hielt. Diese Taufe war insofern folgenreich, als sie, von dem Arianer Eudoxius vollzogen, den Kaiser zuerst mit dieser Partei in Verbindung brachte. Er war zwar schon vorher Christ, Sokrates scheint ihn (hist. eccl. 4, 1) sogar auszuschließen bei der auch sonst z. B. von Theodoret (hist. eccl. 4, 6) bezeugten Erzählung von Valentinian's christlicher Bekenntnißtreue gegenüber von Julian — aber eine bestimmte Stellung zu den kirchlichen Parteien zu nehmen, hatte er sicherlich noch kein Bedürfniß empfunden, und es ist auch nicht wahrscheinlich, daß irgend ein bestimmtes Interesse oder ein Verständniß für die theologischen Differenzen ihn zu Eudoxius trieb. Wir bedürfen aber auch nicht der Erklärung des Theodoret (a. a. O. S. 12), der des Valens arianische Gattin als Verführerin darstellt, sondern wir dürfen uns nur erinnern, daß, so wenig die seitherige kaiserliche Politik im Stande gewesen war, im Osten den Arianismus zur Herrschaft zu bringen, da ganze Provinzen wie Aegypten und Cappadocien, die nicänische Orthodoxie bewahrten — doch wenigstens in der Reichshauptstadt Eudoxius unbedingt als der legitime Bischof erscheinen mußte; bezeugt doch Sozomenus (hist. eccl. 6, 9), daß die Nicäner keine Kirchen mehr in Constantinopel besaßen.

Valens wendete sich also wohl in gutem Glauben dem Arianismus als der wahren Orthodoxie zu, wie umgekehrt Valentinian in dem durchaus nicänischen Abendlande sich wenigstens für sein persönliches Leben sofort dieser Glaubensform zuwendete. — Die Erzählung, daß Valens sich durch einen Eid bei seiner Taufe den Interessen des Eudoxius verkauft habe (s. Theodoret a. a. O. S. 19), klingt etwas fabelhaft; sehr wohl glaublich ist aber, daß Eudoxius die erste Gelegenheit benutzte, um einen eben so beschränkten und darum fremden Einflüssen zugänglichen (cf. Amm. Marc. 30, 4, 1) als argwöhnischen und tyrannischen Fürsten an sich zu knüpfen. Der günstige Ausgang des Gothenkriegs mag auf die abergläubische Seele des Valens in der gleichen Richtung gewirkt und der gegen fürstliche Wünsche immerhin schmiegsamere weltliche Arianismus seiner Herrschsucht besser zugesagt haben, als der fanatische, hierarchisch gefärbte, aber eben darum unbeugsamere Geist der Nicäner. Des Valens Rückkehr aus dem Gothenkriege ist auch wohl als Anfangspunkt der Verfolgung gegen die Homousianer und Semi-Arianer zu bestimmen. In dieser Beziehung sind zwar die Angaben der Kirchenschriftsteller keineswegs einig, indem die einen (z. B. Sokrates a. a. O. S. 2) den Valens von Hause aus als passionirten Arianer darstellen, andere dagegen, z. B. Orosius [hist. 7, 32] den Beginn der Verfolgung bis nach dem Tode des Valentinian ins Jahr 375 herabrücken, aber die Thatsachen selbst sprechen dafür, daß mit Theodoret (a. a. O. S. 6) und Hieronymus [Chronicon eccl. Voll. VII. p. 809. ad. ann. 370] die obige Angabe festzuhalten ist.

Was den allgemeinen Karakter dieser Verfolgung betrifft, so wissen die Kirchengeschichtschreiber und Männer wie die cappadocischen Kirchenväter kaum Worte genug zu finden zur Schilderung ihrer Grausamkeit. Dagegen hat Gibbon (a. a. O.) versucht, die Verfolgung auf ein Minimum zu reduciren, indem er namentlich auf das Fehlen eines so allgemeinen Gesetzes wider die Homousianer hinwies, wie es Theodosius später gegen die Arianer erließ. Allein dieser letztere Schluß dürfte kaum beweisend seyn. Einmal sprechen doch Sokrates (4, 2. 13) und Sozomenus (6, 9. 12) ganz ausdrücklich von der Verbannung der Homousianer, — aber selbst wenn eine solche allgemeine Maßregel nicht ergangen wäre, so sind uns doch einzelne Beispiele von Verfolgung aufbehalten, die einen nicht geringen Terrorismus zu Gunsten des Arianismus beweisen, und es würde allerdings der Art eines Valens ganz gleich sehen, daß er mehr in einzelnen Wuthausbrüchen, als in consequenter Weise verfuhr. Indeß möge hier schon auf das Edikt gegen die Mönche hingewiesen seyn, aus dem hervorgeht, daß der kirchliche Kampf des Valens keineswegs so unsystematisch betrieben wurde. Es dürfte also kaum mit Grund bezweifelt werden können, daß eine allgemeine Verordnung erging, durch welche sämmtliche nicänisch gesinnte Bischöfe exilirt wurden, wahrscheinlich im J. 368 (Pagi zu Baronius ad ann. 370 nr. I.). Freilich konnte dieses Edikt keineswegs durchgängig zur Vollziehung kommen. Vor Allem war es Aegypten, wo durch des Athanasius Ansehen die nicänische Orthodoxie so ausschließlich herrschte, daß Valens selbst, um nicht die ganze Provinz zu verlieren und zunächst um einen Aufstand in Alexandrien zu verhüten, ausdrücklich den Athanasius ausnehmen mußte — vielleicht mit der ihm von Seiten der Alexandriner selbst an die Hand gegebenen Motivirung, daß nach dem Wortlaut des Edikts nur die durch Constantius vertriebenen, durch Julian wieder hergestellten Bischöfe in die Verbannung gehen sollten — Athanasius aber nicht zu dieser Kategorie gehöre, da er ja unter Julian vielmehr in die Verbannung geschickt worden sey (Sozomen. 6, 12. Theodoret 4, 21). Erst nach dem im Jahre 373 in gutem Frieden erfolgten Tode des Athanasius begann auch in Alexandrien die Verfolgung. Sein orthodoxer Nachfolger Petrus mußte weichen und der Arianer Lucius ward mit Militärbegleitung eingesetzt unter Gräueln, wie sie ähnlich bei den Kämpfen des Constantius gegen Athanasius vorgekommen waren (vgl. namentlich den Brief des Petrus bei Theodoret a. a. O. S. 22). Aber auch anderwärts blieben einzelne — sogar hervorragende Nicäner, wie z. B. Epiphanius, unbehelligt. Die Ausführung der

Maßregel war allerdings mehr von der zufälligen Laune nicht nur des Kaisers, sondern auch einzelner Beamten abhängig. Keine Gegend des östlichen Reiches hatte so zu leiden unter den Verfolgungen, als die Provinzen, welche Valens selbst durchzog, als er nach Beendigung des Gothenkrieges sich an die östliche Gränze seines Reiches begab, um von Antiochien aus die Bewegungen des Perserkönigs zu beobachten. Namentlich in Antiochien selbst scheint die Verfolgung einen großen Umfang angenommen zu haben. (Vgl. die weitläufigen Berichte Theodoret's a. a. O. S. 24—27. des Sokrates 4, 2. 17 f. des Sozomenus 6, 18). Doch mußte selbst auf diesem Zuge Valens auch starke Hindernisse seiner Absichten erfahren. Basilius der Große, Bischof von Cäsarea, wußte ihm durch seine Festigkeit so zu imponiren, daß er nach wiederholten Versuchen, ihn für sich zu gewinnen, am Ende darauf verzichten mußte, Gewalt gegen einen Mann zu gebrauchen, dessen Stellung in ganz Cappadocien dem nicänischen Dogma das Uebergewicht erhielt. (Vgl. die ausführliche Erzählung des Gregor von Nazianz in der Rede auf Basilius or. 20. Mit legendenhafter Ausschmückung ist die Geschichte berichtet von Theodoret am angef. O. 19, 20. Sokrates 4,26. Sozomenus 5,15—17., endlich von Ephraem dem Syrer in der Lobrede auf Basilius; über die Zeit s. Pagi zu Bar. ann. 370, 39—57). In der Schilderung der Einzelheiten der Verfolgung, die doch meist nicht über die Verbannung der nicänischen Bischöfe hinausging, wenn auch Sokrates namentlich von Hinrichtungen durch Ertränken im Orontes zu erzählen weiß (a. a. O. 2), finden sich überhaupt viel legendenhafte Ausschmückungen namentlich in dem, was Theodoret über etliche Mönchshäupter Aphraates und Julian mit dem Beinamen Sabas zu berichten weiß (a. a. O. S. 26. 27). Daneben dienen einzelne solcher anekdotenhaften Züge auch zur Schilderung der damaligen fanatischen Aufregung, wenn z. B. Knaben zu Somasata ihr Spielzeug verbrennen, weil es unter den Wagen des häretischen Bischofs gekommen (s. Theodoret a. a. O. 15). Unter den einzelnen Maßregeln der Verfolgung nimmt eine hervorragende Stellung die Unthat ein, welche Valens von Nikomedien aus durch sein hauptsächlichstes Werkzeug, den Präfekten Modestus, vollziehen ließ. Nach dem Tode des Eudoxius hatten die Katholiken versucht, wieder einen rechtgläubigen Bischof für Constantinopel zu gewinnen. Sie wählten dazu einen Mann Namens Evagrius. Aber Valens ließ denselben sofort vertreiben und setzte an seine Stelle den Arianer Demophilus. Eine Deputation von 80 Presbytern setzte sich in Bewegung, um bei dem Kaiser dagegen Protest einzulegen. Die Antwort war, daß sie auf ein Schiff gebracht wurden, scheinbar zum Behuf des Transports ins Exil, in der That aber, um durch Anzündung des Schiffs auf offener See grausam ermordet zu werden. (Theodoret 4, 24. Sokrates 4, 16. Sozomenus 6, 14. Gregor von Nazianz a. a. O.). Wenn Gibbon hier die Möglichkeit eines Zufalls setzt, so heißt das doch zu gewaltsam mit den bestimmten Zeugnissen der Geschichte umgehen. An sich ist auch eine solche Unthat durchaus nicht unwahrscheinlich bei der rohen Art des Valens. Scheute er sich nicht, was nach dem Zeugniß Gregor's keineswegs bestritten werden kann, gegen renitente Katholiken Todesstrafe anzuwenden, so kann auch eine so ausgesuchte Grausamkeit nicht Wunder nehmen, namentlich wenn sie dazu dienlich war, die unmittelbare Gefahr einer Intercession der aufgeregten Volksmenge zu vermeiden. Unter allen Katholiken war aber dem Valens keine Klasse mehr verhaßt als die Mönche. Die Arianer wußten aus Erfahrung, daß unter dem Mönchsvolk die nicänische Orthodoxie ihre ausgiebigste Hülfe fand, und Valens selbst hatte trotz aller Superstition gewiß am wenigsten Sinn für mönchische Contemplation. Gegen sie richtete sich darum die Verfolgung auch am consequentesten, und wieder war es vorzüglich das ägyptische Mönchsthum, das diese Angriffe zu erdulden hatte. Hier galt es für den Kaiser eigentlich, im Kampfe mit dem Mönchsthum sich die Provinz zu erobern. Zunächst wissen wir aus dem Codex Theodosianus (XII. Tit. I. lex 63), daß Valens in Gemeinschaft mit seinem Bruder ein Gesetz erließ, wonach Mönche aus dem Stande der Decurionen gezwungen werden sollten, entweder ihren Besitz aufzugeben oder die

diesem Stande obliegenden Lasten der öffentlichen Verwaltung, von denen das
thum sonst befreite, zu übernehmen. Nun aber gibt Hieronymus (a. a. O. S.
Valens lege data ut monachi militarent, nolentes fustibus jussit interfi
letztere Gesetz nur als Erweiterung und willkürliche Ausdeutung des ersteren an
wie Gibbon will, geht doch nicht wohl an. Ob man unter dem militare d
nymus auch den Civildienst verstehen kann, dürfte zweifelhaft seyn. Jedenfalls
die Kirchenschriftsteller einstimmig, daß militärische Abtheilungen die nitrisc
durchzogen, um grausame Mißhandlungen an den Mönchen zu begehen. (The
Sokrat. 4, 22. 24. Sozom. 6, 20). Diese Verfolgung soll endlich sogar d
schen Sophisten Themistius vermocht haben, ein Fürwort zu Gunsten der
Christen einzulegen, und seine Rede soll wirklich den Kaiser besänftigt haben
am angef. O. S. 32). Eine solche Rede ist zwar nicht auf uns gekomm
dürfte es nicht geradezu unwahrscheinlich seyn, daß dieser Mann den Einfluß,
seine Lobrede auf Valens nach dem gothischen Kriege gewähren mochte, benutz
einer weiteren Rede Mäßigung zu empfehlen. Nur dürften die Veranlassung
nicht ausschließlich die gegen die Katholiken ergriffenen Maßregeln gegeben hab
nur die Katholiken nämlich hatten die Grausamkeit des Kaisers zu erfahren,
obgleich Theodoret sich ausdrücklich darüber beklagt, daß Juden und Heiden
chien volle Religionsfreiheit genossen haben und nur die Katholiken verfolgt
seyen (a. a. O. S. 24), so verhielt sich die Sache doch so, daß wenigstens
der letztgenannten die allerhärteste Behandlung erfuhr. Jemehr das Heident
aus dem Volksleben zurückgedrängt sah, destomehr wurde es zur geheimen S
die Philosophie, in ihrem äußersten Verfall begriffen, sank zur Dienerin des
mantischen und magischen Aberglaubens herab. Bekanntlich waren schon in d
Zeiten des Kaiserreichs die mathematici verfolgt worden; der Absolutismus kon
dunkeln, mystischen Mächte, deren Bedürfniß er selbst geschaffen, nicht ertrage
diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus schon waren auch Valentinian und Va
müht, diese unheimlichen Künste auszurotten, um somehr, als sie selbst keines
den diesem Treiben zu Grunde liegenden Aberglauben erhaben waren. Aber
fand bald noch einen besonderen Grund zu Maßregeln gegen diese Leute. Wi
kaum irre gehen, wenn wir annehmen, daß die heidnischen Parteigänger des P
sich um diese geheimen Künste sammelten. Man wollte den Namen des künfti
schers von dem Orakel erfahren. Dieses that insoweit seine Schuldigkeit, al
Anfangssylben Theod — verkündigte. Aber die Sache wurde entdeckt und de
Wuth kannte keine Gränzen. Was entfernt mit jenem Aberglauben zusam
wurde sorgsam aufgespürt — der Besitz eines Zauberbuches brachte ohne Wei
Tod. Ammianus Marcellinus berichtet, daß ganze Bibliotheken im Orient
worden seyen (29, 2, 1). Ein bezeichnendes Bild jener Zeit hat uns Chrysos
einer Erzählung aus seinem eigenen Leben (hom. 38) hinterlassen. (Vergl.
Ganze Amm. Marc. 29, 1. 2.) Auf merkwürdige Weise wurden so katholisch
doxie und heidnische Magie in eine solidarische Verbindung gebracht. Mönchisc
des Christenthums und magische des Heidenthums waren dem Kaiser gleich
Und bei der Unterschiedslosigkeit, mit der gegen Zauberei eingeschritten wurde
wir uns nicht anders denken, als daß mannichfach der gegen die eine Partei
Schlag die andere mit traf. Während Valens so von seiner syrischen Wa
Persien aus unter seinen eigenen Unterthanen Schrecken verbreitete, vollzogen
der nördlichen Gränze seines Reiches folgenschwere Ereignisse. Die ersten St
Völkerwanderung machten sich fühlbar. Von den Hunnen gedrängt, suchten di
als Schutzflehende Sicherheit auf der südlichen Seite der Donau. Valens,
Rathe seines überlegenen Bruders verlassen, hoffte in dem kriegerischen Volke ein
schule tüchtiger Soldaten zu gewinnen. Im Jahre 375 zogen denn unzählige
über die Donau (Amm. Marc. 31, 4). Aber wie römische Habsucht eine Ho

gang der Aufnahme — die Niederlegung der Waffen — ungestört von den gothischen Ankömmlingen verletzen ließ, so trieb dieselbe Habsucht durch unbillige Behandlung der neuen Unterthanen diese zu verzweifeltem Aufstand. (Amm. Marc. 31, 5.) Valens mußte endlich von Antiochien sich aufmachen; in der Reichshauptstadt unfreundlich empfangen (Ammianus Marc. 31, 11, 1. sagt sogar: seditione levi popularium pulsus), zog er, obgleich persönlich tapfer, doch muthlos den Gothen entgegen, die seiner militärischen Unfähigkeit gegenüber eine schlaue Politik zu entfalten und ihn zu dem für sie günstigsten Zeitpunkt vor dem Eintreffen der Hülfe von seinem Neffen Gratian zur Schlacht zu locken wußten. Bei Adrianopel erlitt — 9. August 379 — das römische Heer eine unerhörte Niederlage. Valens kam um — man weiß nicht genau wie —, nicht einmal seine Leiche ward gefunden. Ruhmlos endete er eine ruhmlose Regierung von 15 Jahren, nahezu 50 Jahre alt (Amm. Marc. 31, 13). Hatte Valens durch seine innere Politik den Haß der religiösen Parteien genährt und die demoralisirende Art dogmatischer Streitigkeiten wesentlich gefördert, so hatte er durch seine auswärtige Politik einem fremden Feinde zum ersten Male den Weg in das Herz des Reiches geöffnet. Trotz des glänzenden Intermezzo, das nach ihm des Theodosius Regierung noch bildete, muß doch gesagt werden, daß mit Valens auch die äußerliche Auflösung des römischen Reichs beginnt, und die christliche Kirchengeschichte insbesondere hat in seiner Regierung die Epoche zu suchen, da auf griechischem Boden das Salz des Christenthums unter den dogmatischen Zänkereien in auffallendem Maße dumm zu werden begann, wozu wesentlich beitrug, daß durch seine arianisirende Politik, die freilich nur der Orthodoxie zu Gute kam und deren Spuren schnell vertilgt waren, die orientalische Kirche zuerst von der Gemeinsamkeit mit der westlichen losgerissen wurde.

Die politische Seite der Regierung des Valens fand in Ammianus Marcellinus und Zosimus im Ganzen treue und eingehende zeitgenössische Berichterstatter. Ueber die kirchliche Seite geben namentlich die Schriften der cappadocischen Kirchenlehrer, des Basilius und der beiden Gregore, eine auf eigene Erlebnisse gestützte, natürlich nicht ganz von Uebertreibungen freie Auskunft. Die kirchlichen Schriftsteller, welche die meisten thatsächlichen Berichte geben, sind im Obigen manchfach genannt. Bearbeitet wurde das Leben des Valens von Tillemont, histoire des Empereurs V. p. 33—59. Sonst ist einerseits auf die angeführten Werke von Gibbon und Schlosser, andererseits auf die größeren Werke über Geschichte der alten Kirche zu verweisen. **H. Schmidt.**

Valens, Bischof, s. Arianismus.

Valentinian I., römischer Kaiser, geboren im Jahre 321 zu Cibelae in Pannonien, Sohn des Comes Gratianus, nach dem Tode Kaisers Jovian 361 in Nicäa zum Kaiser erwählt, berief seinen Bruder Valens zur Mitherrschaft und überließ ihm den Orient, während dem er sich die Herrschaft des Occidents vorbehielt. Er schützte das Reich gegen die Einfälle der germanischen Stämme, vereinfachte und verbesserte im Innern die Staatsverwaltung, beförderte die Wissenschaften und die Volksbildung, und erwarb sich so, ungeachtet seiner Grausamkeiten, einen ehrenvollen Namen bei der Mit- und Nachwelt. Er starb im Jahre 376. Siehe über ihn Ammianus Marc. lib. VI. Er war in der christlichen Religion erzogen worden und hatte sich durch sein standhaftes Bekenntniß die Ungnade des Kaisers Julian zugezogen. Obwohl zum Despotismus geneigt, erließ er gleich zu Anfang seiner Regierung ein Gesetz, wodurch Jedem die Freiheit ertheilt wurde, die Religion, von deren Wahrheit er überzeugt sey, auszuüben (angeführt in einem Gesetze desselben Kaisers vom J. 371, Cod. Theod. l. IX. tit. 16. l. 9). Er fand es nun zwar für nöthig, die nächtlichen Opferhandlungen, die zu politischen Zwecken gemißbraucht werden konnten, und die Ausübung der Magie zu verbieten, aber im J. 371 erließ er ein Gesetz, daß weder die Haruspicien noch irgend eine andere von den Vätern erlaubte Art des Gottesdienstes verboten seyn solle. Diese Duldsamkeit war der Ausbreitung des Christenthums eher förderlich als hinderlich; das Heidenthum ging seinem Untergange rasch entgegen, nachdem es mit Julian die letzten

Kräfte zusammengerafft hatte. So kam unter Valentinian I. in einem Gesetze dieses Kaisers vom Jahre 368 für das Heidenthum zum ersten Male der Name religio paganorum, Bauernreligion, vor (Cod. Theod. l. XVI. tit. II. 18). Auch gegen die christlichen Parteien zeigte sich Valentinian, obgleich selbst Nicäner, duldsam, daher ihm Ammian Marc. l. XXX. c. 9. in dieser Hinsicht großes Lob ertheilt. Ueberhaupt mischte er sich nicht in die inneren Angelegenheiten der Kirche.

Valentinian II., Nachfolger seines Bruders Gratian seit dem Jahre 383, kommt hier weniger in Betracht. Doch verdient angeführt zu werden, daß unter seiner Regierung im Jahre 384 die heidnische Partei sich wieder geltend zu machen suchte. Symmachus, praefectus urbis, verlangte in jenem Jahre vom Kaiser die Zurücknahme der von Gratian gegen das Heidenthum erlassenen Verordnungen (s. den Art. „Gratianus"). Er forderte ihn auf, die religio urbis von seiner Privatreligion zu unterscheiden; es sey am besten, da der Mensch ohne Erkenntniß der göttlichen Dinge sey, sich an die Autorität des Alterthums zu halten; der heidnische Cultus habe der alten Roma die ganze Welt unterworfen; die Hungersnoth des verflossenen Jahres sey eine Folge der Beeinträchtigung der alten Götter. — Darauf bewirkte Ambrosius von Mailand (s. d. Artikel) durch seine kräftige Vorstellung, daß Valentinian eine abschlägige Antwort ertheilte, wie man denn überhaupt vom jungen Kaiser gute Hoffnungen zu hegen berechtigt war. Er wurde im Jahre 392 durch Arbogast ermordet. Seine Mutter Justina war eine eifrige Arianerin und beschützte ihre Partei. — Noch weniger Bedeutung hat der elende

Valentinian III. Es ist zu erwähnen, daß er wesentlich zur Erhebung des Pabstthums beigetragen hat durch sein Edikt vom J. 445, worüber die Artikel „Leo I." Bd. VIII. S. 301 und „Papstthum" Bd. XI. S. 88 zu vergleichen sind, und daß er Gesetze gegen die Manichäer erließ. (S. d. Art. „Leo I.".) Er wurde im Jahre 455 ermordet, nachdem bis zum J. 450 seine Mutter Placidia für ihn die Regierung geführt und er seitdem, durch einen Verschnittenen geleitet, unthätig geblieben war und sinnlichen Ausschweifungen sich ergeben hatte.

Valentinus, der heilige. — Von den verschiedenen Heiligen dieses Namens (z. B. einem römischen Presbyter Valentin, einem Valentinus, erstem Bischof von Interamna, einem afrikanischen und einem belgischen Märtyrer Valentinus u. s. w.) ist unstreitig der berühmteste und wichtigste jener Apostel von Rhätien (Salzburg u. Tyrol) und angebliche Bischof von Passau, der neben dem etwas jüngeren Severinus zu den ältesten christlichen Glaubensboten des südöstlichen Deutschlands gehört. Die älteste zuverlässige Notiz über diesen Heiligen verdanken wir der ziemlich alten Lebensbeschreibung des heil. Severin (§. 35.) bei Pez, Scriptores rer. Austriacar. (I. p. 88). Danach erfuhr Severin von einem Presbyter Lucillus, der wahrscheinlich aus Südtyrol zu ihm an die Donau gekommen war, daß in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts ein Valentinus, den Lucill als seinen Abt und Lehrer verehrte, als Bischof von Rhätien (wahrscheinlich ohne bestimmten Sitz, also als Regionarbischof) gewirkt habe, und daß er am 6. Januar eines nicht näher angegebenen Jahres gestorben sey. Da Lucill demgemäß den 6. Januar oder den heil. Dreikönigstag als Todestag seines Lehrers zu begehen pflegte, so trug Severin ihm auf, an ebendemselben Tage auch sein (Severin's) Gedächtniß zu feiern. Für die nachhaltige Verehrung, welche Valentin in einem nicht allzu beschränkten Kreise zu Theil wurde, und demgemäß auch wohl für das wahrhaft Verdienstliche seines Wirkens, zeugt ferner die Angabe des Venantius Fortunatus (um das J. 600) in einem seiner Gedichte, daß es eine Anzahl von Kirchen des heil. Valentinus am Inn gebe. Etwa 100 Jahre später besuchte Corbinian (um 724) das Grab des Heiligen unweit des Castells Mais oder Matsch in den tyroler Alpen; und nicht lange darauf (730) wurden, der Versicherung Aribo's in der Vita Corbiniani (c. 18., bei Meichelbeck, Histor. Frising. I. P. II. pag. 12) zufolge, die Gebeine Valentin's aus diesem Grabe nach Trient gebracht, von wo sie 768 durch den Baiern-

herzog Thassilo nach Passau versetzt worden seyen. Von dieser Zeit an nahmen Kirche und Bisthum von Passau den heil. Valentin mit allem Nachdruck als einen ihrer frühesten Inhaber und Repräsentanten in Anspruch. Die etwa dem Anfange des 11. Jahrhunderts entstammenden Heiligenakten, welche die Bollandisten beim 7. Januar mittheilen, schildern Valentin als einen von Osten her in die Gegend von Passau gekommenen Fremdling, der eine Zeit lang als Missionsbischof in dieser Gegend gewirkt habe. Doch habe seine Predigt hier wenig genug ausgerichtet, und er sey deshalb bei Pabst Leo I. darum eingekommen, seinen Bischofssitz in eine andere Gegend verlegen zu dürfen. Zweimal habe ihm Leo diese Bitte abgeschlagen. Als er zum dritten Male endlich durchgedrungen, habe er sich südwärts in die Bergländer (montana), d. h. in die tyroler Alpen zurückgezogen, und sey hier bald darauf gestorben. — Aehnlich lauten die Angaben einer bleiernen Tafel, die man im Jahre 1020 neben seinen Gebeinen gefunden haben wollte und die angeblich im 5. Jahrhundert, kurz nach des Heiligen Tode, verfertigt seyn soll, in Wahrheit aber schwerlich vor dem 12. Jahrhundert entstanden ist. — Acta SS. Bolland. ad d. 7. Jan. T. I. p. 368.; Raderi Bavaria Sancta I. p. 32: Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. I, 220. 221. vgl. II, 133.

Die übrigen oben genannten Valentine führen die Acta SS. beim 13. Februar an (Tom. I. Febr. p. 751 sq.). — Vergl. auch dieselben beim 16. März, 14. und 29. April, 2. Juni, 16. Juli, 29. Sept. u. s. w. Zöckler.

Valentinus (Gnostiker) und seine Schule. Das Vaterland und die Herkunft dieses berühmtesten Gnostikers wird von den ältesten Berichterstattern nicht genannt, und Epiphanius, der (haer. 31, 2) dies Schweigen ausdrücklich bemerkt, erwähnt mit ungewöhnlich vorsichtiger Wendung, er wolle nicht verschweigen, was ihm zu Ohren gekommen, daß nämlich Valentinus ein Aegypter und zwar ein Phreboniter (Pet. vermuthet Φαρβαιθίτης) vom ägyptischen Küstenlande gewesen und in Alexandrien die hellenische Bildung sich angeeignet habe. Mit Letzterem namentlich dürfte es wohl seine Richtigkeit haben. Wenn man ihn aber zu einem Judenchristen macht, so beruht dieß meines Wissens lediglich auf Vermuthungen, die wenigstens nicht zwingend sind (Neander beruft sich auf seine hellenistische Ausdrucksweise und auf die aramäischen Namen, welche in seinem Systeme vorkommen). Zur Zeit des Antoninus Pius (wie es scheint bald nach 140) ist er nach Rom gekommen, als (Iren. III. 4, 3., vgl. Euseb. h. e. IV, 10 f.) Hyginus Bischof von Rom war, hat unter dessen Nachfolger Pius „geblüht" und ist auch noch unter dessen Nachfolger Anicet in Rom gewesen. Epiphanius (haer. 31, 7.) läßt ihn von Rom nach Cypern gehen und hier erst in voller Feindschaft mit der Kirche als Sektenhaupt seine Gottlosigkeiten verkündigen, während er in Alexandrien und Rom noch gegolten habe als Einer, der am rechten Glauben Theil habe. Damit ist die Angabe Tertullian's (praescript. 30.) zusammenzuhalten, daß er und Marcion zuerst der Kirchenlehre angehangen: donec ob inquietam eorum semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabant, semel et iterum eiecti — novissime in perpetuum discidium relegati, venena doctrinarum suarum disseminaverunt. Bedenklich ist dabei nur, wenn man Irenäus vergleicht, daß Tertullian sie auch noch unter dem Episkopat des Eleutheros, Mitglieder der römischen Kirche, seyn läßt. Wenn endlich Tertullian (adv. Valent. 4.) erzählt, daß Valentinus, vertrauend auf seine geistige Begabung und Beredtsamkeit, gehofft habe, Bischof zu werden, und dann, als ihm ein Confessor vorgezogen worden, sich feindlich gegen die Kirche gekehrt und die Wahrheit bekämpft habe, so wird man sich nicht dazu verstehen, seine Häresie aus gekränktem Ehrgeiz abzuleiten, sondern anzunehmen haben, daß er längere Zeit, trotz seiner gnostischen Ideen, doch innerhalb der Kirche blieb.

Das System Valentin's oder der Valentinianer liegt uns bei manchen Dunkelheiten im Einzelnen doch seinem ganzen Baue und wesentlichen Inhalte nach ziemlich klar vor, da sich die Mittheilungen der Quellen hier bei dem Uebergewicht des hellenisch geschulten Geistes über die grotesken und abenteuerlichen mythologischen Gestalten

der älteren Gnosis leichter zu einem in sich abgerundeten, geistig durchsichtigen Bilde zusammenschließen. So zunächst in der Entfaltung des Pleroma der Aeonen, worin der gesammte Welt- und Erlösungsprozeß in idealer, urbildlicher Weise sich vollzieht. Die göttliche Welt der Aeonen entfaltet sich aus dem Bythos (*προών, προαρχή, προπάτωρ*) oder der Monas, welche unfaßbar und unendlich in Verborgenheit und tiefer Stille Alles in sich verschlossen hält und umfaßt, ohne selbst umfaßt zu werden. Ihm zur Seite steht als weibliche Genossin (*σύζυγος*) die Sige, auch *ἔννοια, ἐνθύμησις* genannt, die ewige, unmittelbare Anschauung seiner selbst. (Da hierin schon ein gegensätzliches Auseinandertreten der Zweiheit, mithin eine wechselseitige Bedingtheit ausgesprochen ist, so modificiren Andere — das Syzygiengesetz nur auf die abgeleiteten Aeonen beziehend — die Darstellung, indem sie den Bythos selbst als mann-weiblich bezeichnen, oder ihn als Monas, die weder männlich noch weiblich, noch irgend Etwas ist, über allen syzygischen Gegensatz hinaufrücken). Der Bythos, nachdem er unendliche Zeit in tiefer Ruhe verharrt, wollte einst sich erschließend ein Princip Aller Dinge hervorgehen lassen und legte dazu den Samen in die Sige, welche nun, indem sie den Nus oder Monogenes hervorgehen läßt, auch zur Charis, zur mittheilenden Liebe wird. Der Nus ist Princip aller weiteren Hervorbringungen (*ἀρχὴ τῶν πάντων*), daher auch Vater genannt. Er allein faßt die Größe des Vaters und ist ähnlich und gleich dem, der ihn hervorgebracht hat, aber doch nur so (und darin liegt nothwendig doch eine Ungleichheit), daß in ihm der unbegreifliche Bythos begreiflich, faßbar wird, denn alle übrigen Aeonen erkennen den Bythos nicht selbst (unmittelbar), sondern nur im Monogenes, dessen Syzygos die Wahrheit (*ἀλήθεια*) ist. Er ist im Vergleich mit dem Bythos der offenbar werdende Gott, durch den die Zeugung und Bildung der Aeonen vermittelt ist, denn in ihm hat der Bythos bereits alles samenhaft (*σπερματικῶς*) projicirt, so daß er die Ursache der Gestaltung der Aeonen ist, während das unbegreifliche Wesen des Bythos selbst die Ursache ihres Beharrens ist (als das Seyn in allem Seyn). Die beiden ersten Syzygien bilden nun die erste urzeugende Vierheit, die Wurzel aller Dinge, die sich aber wieder zur Achtheit (Ogdoas) erweitert, denn der Nus, vom Zeugungsfähigen selbst zeugungsfähig hervorgebracht, ahmt den Vater nach und bringt mit der Aletheia die Syzygie Logos und Zoe hervor, den Logos als Vater und gestaltendes Princip des ganzen übrigen Pleroma's. Der Logos spricht aus, was im Nus zum Bewußtseyn gekommen, aber noch samenhaft verschlossen war; es wird lebendig und erhält konkrete Gestalt in der Syzygie Anthropos (Urmensch) und Ekklesia; es ist das Urbild der Individualisirung des Göttlichen, womit zugleich die Vielheit gegeben ist, in der sich seine Fülle auseinanderlegt. Zu dieser Ogdoas, welche den Kern der Aeonischen Entfaltung bildet, kommt nun aber noch eine Zehnzahl und eine Zwölfzahl von Aeonen, nach der Darstellung des Irenäus so, daß Logos und Zoe noch fernere 10 Aeonen, Anthropos und Ekklesia 12 emaniren lassen. Abweichend hiervon berichtet Hippolytus: da Nus und Aletheia gesehen, daß ihre Erzeugnisse (Logos und Zoe) wieder produktiv geworden (in Hervorbringung von Anthropos u. Ekklesia), dankten sie dem Vater und brachten zu seiner Ehre eine vollkommene Zahl (10) von Aeonen hervor; dadurch angespornt, wollten auch Logos und Zoe ihre Eltern verherrlichen, da aber diese die väterliche *ἀγεννησία* nicht besitzen, geschah es nicht durch die vollkommene, sondern durch eine unvollkommene Zahl von Aeonen, nämlich 12. Nach beiden Auffassungen liegt zunächst der Hauptabschluß in dem Paare Anthropos und Ekklesia, und weiterhin legt sich nur die Fülle der beiden letzten Aeonenpaare weiter auseinander, in der Zehnzahl mit Beziehung auf Logos und Zoe die Principien der Offenbarung und Wirkung des Göttlichen nach Außen, in der 12 die Principien der idealen Menschheit, der Versöhnung und Gnosis.

In dieser Entfaltung der Fülle des Göttlichen liegt nun aber zugleich nothwendig eine Verendlichung und damit ist der nun folgende Prozeß angelegt, welcher durch Bruch und Entgegensetzung zur Versöhnung und Vollendung führt, und in idealer Weise darstellt, was sich nachher in der realen Welt auf niederer Stufe gleichsam als Wieder-

holung vollzieht. Den abgeleiteten Aeonen haftet nothwendig eine gewisse Beschränktheit an, indem sie keine absolute und unmittelbare Erkenntniß des Urgrundes haben, sondern nur eine durch den Nus vermittelte, und indem sie in den Gegensatz und die gegenseitige Bedingtheit des Männlichen und Weiblichen auseinander treten. (Letzteres ist hervorzuheben unter Voraussetzung jener Ansicht, welche den Bythos über den Gegensatz der Syzygie erhebt). Diese Beschränktheit ist nothwendig, wenn nicht die besonderen Gestalten der Aeonen immer wieder versinken sollen in die unterschiedslose Einheit des Urgrundes. Als daher der Nus allen Aeonen die Unendlichkeit des Vaters kund thun wollte, ward er von der Sige zurückgehalten, denn diese Schranke soll nicht unmittelbar aufgehoben werden (der Erlösungsprozeß soll allerdings, aber in anderer Weise darüber hinausführen). So geht durch alle Aeonen ein Gefühl des Mangels, des Abstands, ein Leiden, welches sich nur in den spätern verstärkt und endlich im letzten weiblichen Aeon, der Sophia, zum Ausbruche kommt. Ihr Drang, über die ihr gesetzte Schranke hinauszugehen, wird nach zwei ganz verwandten Gesichtspunkten dargestellt, einmals als ein Streben, die Größe des Urvaters mit Ueberspringung aller Mitglieder in adäquater Erkenntniß völlig zu umfassen, sich so mit ihm zu vereinigen, sodann als das Streben, sich vom Gesetze der Syzygien emancipirend, gleich dem Urvater, ohne Beihülfe ihres Syzygos hervorzubringen. Die Sophia wäre, nach dem ersten Gesichtspunkt aufgefaßt, wegen der Größe und Unerforschlichkeit des Bythos und wegen ihrer Liebe zu ihm sich immerfort ausdehnend, zuletzt von seiner Anmuth gezogen, vollständig aufgelöst worden in die allgemeine Substanz, wenn sie nicht auf den Horos (das der ganzen Oekonomie des Pleroma wesentliche Princip der Schranke und des Unterschieds) gestoßen und von ihm festgehalten und zu sich selbst gebracht worden wäre; sie legte nun ab die früheren Gedanken (*ἐνθύμησις*) und die aus ihrem Beginnen entstandenen Affektzustände. Diese *ἐνθύμησις σύν τῷ ἐπιγενομένῳ πάθει* erscheint nun losgetrennt von ihr als ein einseitiges, ohne Mitwirkung des männlichen Syzygos hervorgebrachtes Erzeugniß, eine *οὐσία ἄμορφος*, ein *ἔκτρωμα*. Damit nun aber nicht auch ein anderer Aeon Aehnliches leide, läßt der Vater durch den Monogenes ein neues Aeonenpaar, Christus und den heiligen Geist hervorgehen, um die durch die Sophia in das ganze Pleroma gebrachte Störung zu beseitigen. Christus belehrt nämlich die Aeonen darüber, daß für sie (im Gegensatz zu jenem falschen Streben der Sophia) die Kenntniß der Natur der Syzygien und des Begriffs des Ungewordenen genüge, er theilt ihnen mit, daß der Urvater unermeßlich und unbegreiflich sey und nur durch den Monogenes erkannt werde, d. h. er bewahrt sie, indem er ihnen die klare Einsicht ihres Verhältnisses zum Vater gibt, vor jenem maßlosen Streben, das ihre besondere Existenz gefährden würde, und führt sie doch geistig über diese Schranke hinaus, so daß sie sich im Ganzen erkennen lernen: der heilige Geist führt sie zu Ruhe und Befriedigung, indem er sie so einander an Gestalt und Gesinnung gleich macht, daß Jeder zugleich ist, was der Andere ist. Dieß die Vollendung des Pleroma, welche, wie unten zu zeigen, in dem Soter ihren Ausdruck findet. Nach der andern, etwas modificirten Darstellung vom Falle der Sophia (Hippolytus) erhalten auch der Horos und das Aeonenpaar Christus und der heilige Geist eine etwas veränderte, jedoch auf denselben Grundgedanken gehende Rolle. Nachdem die Sophia das Gesetz der Syzygie nicht achtend, jene formlose Substanz hervorgebracht, ist dadurch Verwirrung, nämlich Verdunkelung des geistigen Bewußtseyns (*ἄγνοια*) und Formlosigkeit (*ἀμορφία*) in das Pleroma gekommen, und alle Aeonen empfinden die gemeinsame Gefahr, daß von hier aus bald Verderben sich über sie verbreiten könne. Sie bitten daher den Vater, daß er die betrübte Sophia tröste, welche über das von ihr hervorgebrachte *ἔκτρωμα* seufzte. Da befiehlt der Vater jene neue Emanation des Christus und des heiligen Geistes durch den Monogenes, zum Zwecke der Gestaltung und Abtrennung des *ἔκτρωμα* und zur Tröstung und Beruhigung der Sophia. Christus und Geist trennen sogleich das *ἔκτρωμα* ab, damit nicht durch dessen *ἀμορφία* die anderen Aeonen verwirrt werden. Um es nun aber gänzlich fern zu halten,

ließ der Urvater seinerseits noch den Stauros oder Horos hervorgehen, welcher groß, als eines großen Vaters Erzeugniß, die Wache und Schanze der Aeonen, die Grenze des Pleroma bilden solle, alle Aeonen in sich zusammenschließend. Horos heißt er, weil er vom Pleroma absondert das *ὑστέρημα* (*κένωμα*), *μετοχεύς*, weil er seiner Stellung nach nothwendig auch Theil haben muß an dem Hysterema, *σταυρός*, weil er unbeweglich fest steht. Nachdem nun Christus und der Geist jene Frucht der Sophia außerhalb des Pleroma geformt und für ihre weiteren Schicksale vorbereitet haben, eilen sie in das Pleroma zurück, da sie nicht außerhalb verharren können, und preisen den Vater. Zur Feier dieser wiederhergestellten Harmonie bringen nun sämmtliche Aeonen eine gemeinsame Frucht des Pleroma hervor, indem jeder Aeon das Schönste und Blüthenreichste, was er in sich hat, beiträgt, es entsteht die vollkommenste Schönheit, der Stern des Pleroma, Jesus der Soter, der auch patronymisch Christus und Logos genannt wird, ja auch Alles (*Πάντα*), weil er von Allen geworden ist. Hiemit ist zunächst das himmlische Drama zu seinem Abschluß gekommen, aber so, daß in jenem Erzeugniß der Sophia, außerhalb der göttlichen Sphäre, der Anfangspunkt eines realen Weltprocesses gegeben ist, welcher nun tiefer und ernstlicher eingetaucht in die Gegensätze des Endlichen seinen Verlauf zu nehmen hat. Das Erzeugniß der oberen Sophia ist durch die Ausscheidung herausgeworfen in den Ort der Leere (*κένωμα*), des Schattens und des Mangels (*ὑστέρημα*), und hier, wie bemerkt, von Christus (durch Vermittelung des Horos), als untere oder äußere Sophia oder Achamoth der Substanz nach gestaltet, aber noch nicht der Erkenntniß nach (*μόρφωσις κατ' οὐσίαν* entgegengestellt der *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν*). Außerhalb der göttlichen Sphäre nämlich fallen Seyn und Erkennen, Gestalt und Bewußtseyn nicht mehr unmittelbar zusammen, es gibt hier ein relatives Seyn im Nichtseyn, welches noch nicht Bewußtseyn ist, oder wenigstens nur erst dämmerndes Bewußtseyn, denn allerdings ist durch die Berührung mit Christus und Geist die Achamoth momentan zur Besinnung gekommen, ist aber durch die Rückkehr Christi in's Pleroma sogleich wieder entleert worden, und es ist ihr nur die dunkle Sehnsucht geblieben nach dem Lichte, die aber zurückgehalten von dem Horos (er ruft ihr das mystische Wort *Ἰάω* zu), ihr Ziel nicht erreichen kann. Die sich selbst überlassene Sophia geräth nun in verschiedene unruhige Affekte, Trauer, Furcht und Verzweifelung, in denen Allen die *ἄγνοια*, der Mangel des klaren, gnostischen Bewußtseyns herrscht; an allen diesen Affekten hatte schon die obere Sophia in ihren Leiden Antheil, aber sie treten nun außerhalb der göttlichen Sphäre in verschärfter Weise und schrofferem Gegensatz auf, haben aber neben sich die beständige Sehnsucht nach Oben, das Bitten und Flehen (*δέησις*) der Sophia. Auf das Bitten der Achamoth wird nun der Soter Jesus, derselbe, der die Versöhnung und Vollendung des Pleroma in sich darstellt, ihr als Beistand (Paraklet) gesandt, ausgerüstet mit aller Gewalt vom Vater und den Aeonen, damit in ihm alle Dinge geschaffen würden, Sichtbares und Unsichtbares, Throne, Gottheiten und Herrschaften. Als er mit seinen Engeln der Achamoth naht, verhüllt sie sich zuerst aus Scham, dann aber gewinnt sie durch seine Erscheinung selbst Kraft und läuft ihm entgegen. Nun erhält sie von ihm auch die Ausgestaltung nach der Seite der Erkenntniß oder des gnostischen Bewußtseyns, indem sie von ihren Affekten geheilt und befreit wird. Durch die Loslösung dieser *πάθη* frei geworden, vermag sie das Licht der den Soter begleitenden Engel in sich aufzunehmen, sie wird dadurch schwanger und gebiert pneumatische Frucht nach dem Bilde der Trabanten des Soter. So ist zum zweiten Male, jetzt an der Achamoth, der Proceß der Entfremdung und Versöhnung durchlaufen und ein pneumatisches Resultat gewonnen, wiederum so, daß in den losgetrennten Affekten die Basis einer tieferen weltlichen Entwickelung gewonnen ist, zugleich aber die zum pneumatischen Ziel geführte Achamoth das leitende Princip für den nun beginnenden Proceß abgeben kann. Die Affekte der Sophia nämlich, welche bisher bloße Zustände an ihr waren, werden nun durch die Lostrennung durch den Soter zur für sich bestehenden für's Erste noch unkörperlichen Hyle, woraus aber dann

durch Concretion auch Körperliches wird. Es entstehen zunächst zwei Substanzen, die hylische und die psychische; die Furcht wird zum Psychischen überhaupt in seinem anfänglichen (noch nicht vom pneumatischen angezogenem) Zustande, daher auch der wesentlich psychische Demiurg von der Furcht ist und auf ihn Prov. 1, 7. bezogen wird; aus der Trauer wird das Hylische, aus der Verzweiflung das Dämonische, endlich aber aus der Umwendung und dem Flehen der Sophia entwickelt sich die rechte Kraft der psychischen Substanz, vermöge welcher die an sich indifferente sich zum Pneumatischen hinwenden kann. So wird die Sophia zur Mutter alles Lebendigen, zum höchsten kosmischen Princip, und es spiegelt sich in ihr der Ogdoas, die äonische, urzeugende Ogdoas ab, wie denn auch die ganze, nun von ihr ausgehende (durch den Soter bewirkte) Weltbildung geschieht zur Ehre und nach dem Bilde der äonischen Welt, für welche ja in dem Weltproceß die Ausgestaltung des Pneumatischen geschehen soll. Sie bedient sich dazu des wesentlich psychischen Demiurgs, des Vaters des Psychischen, Bildners des Hylischen und Königs von Allem, der aber von vorn herein als psychisch für den eigentlichen, pneumatischen Zweck der kosmischen Entwickelung kein Verständniß hat; er bildet die ganze sichtbare Welt und heißt nach den 7 Himmeln (der Planetensphäre) die Hebdomas, er ist der feurige Gott, von dem die Schrift sagt: der Herr dein Gott ist ein verzehrendes Feuer, weil er nämlich als Princip des kosmischen Lebens zugleich die Macht der Vergänglichkeit repräsentirt, die alle Erzeugnisse, falls sie nicht in das höhere Gebiet des Pneumatischen erhoben werden, immer wieder der Vernichtung preisgibt. Ohne Bewußtseyn davon, daß es eigentlich die Sophia ist, welche nach den höheren Ideen Alles durch ihn wirkt, hält er sich für den einzigen und höchsten: „Ich bin Gott und außer mir ist kein Anderer.“ Er bildet aus Psychischem und Hylischem (wobei aber noch die Leiblichkeit aus der unsichtbaren Substanz und das „Kleid von Fellen“, nämlich das sinnliche Fleisch unterschieden wird, welches letztere erst hinzuzukommen scheint, vermuthlich nach einem, auch von Valentinus angenommenen Sündenfalle) den Menschen nach Leib und Seele; aber das Psychische wird, ohne daß er es weiß, Träger der pneumatischen Keime (der Erzeugnisse der durch den Soter befruchteten Sophia), welche die Sophia zu weiterer Entwickelung in die Menschheit legt. Das Psychische ist nämlich das Vehikel des Pneumatischen in der irdischen Entwickelung, und wie es als das Mittlere an sich unentschieden dem Hylischen sich hingeben, ihm verfallen kann, so kann und soll es auch durch das Pneumatische assimilirt und dadurch erlöst werden. In der Schöpfung des Menschen ist von Anfang an dieser Erlösungsproceß durch das Pneumatische gegeben, daher auch unter den vorzugsweise hylischen Heiden, namentlich aber unter dem eigentlichen Volke der Psychiker, dem Eigenthumsvolke des Demiurgen, den Juden, von Zeit zu Zeit Geistesmenschen erschienen als Offenbarer der göttlichen Wahrheit. Der eigentliche Wendepunkt aber der Entwickelung tritt nun mit dem Erlöser ein, durch welchen das Aufgehen des gnostischen Bewußtseyns allgemein werden soll, so weit die Empfänglichkeit dafür vorhanden ist. Der Demiurg (der übrigens nach der Darstellung des Hippolytus inzwischen von der Sophia bereits darüber aufgeklärt worden, daß er nicht der alleinige Gott sey, der aber das ihm mitgetheilte Geheimniß vom Bythos und von den Aeonen für sich behielt) hat seinem Volke einen Messias verheißen, zu bestimmter Zeit sendet er daher seinen psychischen Messias herab, der durch die Marie hindurchgeht, wie Wasser durch einen Kanal, und von der Sophia pneumatisch begabt wird. Er muß die Erstlinge des Zuerlösenden in sich haben, also das Pneumatische und Psychische, nicht das der Erlösung nicht fähige Hylische, daher hat er einen psychischen Leib, der wunderbar so organisirt ist, daß er gesehen und betastet werden, und leiden kann. Indessen gehen auf diesem Punkte, nach dem Berichte des Hippolytus, die Valentinianer auseinander; die sogenannte Italiotische Schule, zu welcher Heracleon und Ptolemäus gerechnet werden, hält an dem psychischen Leibe fest, und scheint die pneumatische Ausrüstung durch die Taufe geschehen zu lassen; diese Darstellung weiß dann nichts von der besonderen Herabkunft des Soter, welche Irenäus

noch unterscheidet von der pneumatischen Ausrüstung durch die Sophia, sondern das von der Sophia in Gestalt der Taube herabgesandte πνεῦμα entspricht selbst auf dieser dritten Stufe der Stellung des Aeons Christus im Pleroma und des Soter in seinem Verhältniß zur unteren Sophia. Die anatolische Schule dagegen, zu welcher Axionikos und Ardesianes gehören, will nur von einem pneumatischen Leibe wissen, der durch das Herabkommen des Geistes (d. i. der Sophia) auf Maria unter Mitwirkung der bildnerischen Thätigkeit des Demiurg zu Stande kommt. Es leuchtet ein, wie dabei die Stellung des Demiurgen etwas abweichend gedacht wird. Obwohl nun Valentin auch dem Leiden Christi und dem Kreuzestod (an welchem übrigens nach der gewöhnlichen Darstellung der himmlische Soter keinen Theil mehr haben kann) eine symbolisch-mystische Deutung zu geben sucht, so ist doch das eigentlich Erlösende die offenbarende Wirksamkeit des Soter oder Geistes, die concentrirte Erscheinung des Pneumatischen, welche in den Menschen das Pneumatische weckt, zum Bewußtseyn bringt und zur Macht über das Psychische macht. Das Ende der Dinge ist erlösende Befreiung des Pneumatischen und Psychischen vom Hylischen, und damit vollendet sich auch erst die Erlösung der Achamoth von ihren Leiden, indem diese nun mit dem Soter, als ihrem Gemahl, und gefolgt von allen vollkommenen pneumatischen Naturen, die mit den Engeln des Soter zu geistlichen Ehen verbunden werden, in's Pleroma zurückgeht, wo die große ewige Vermählung gefeiert wird. Der Demiurg aber mit allen gerechten (psychischen) Naturen wird erhoben an den Ort seiner Mutter, den Ort der Mitte, dem Pleroma nahe, nicht aber in dasselbe; dann bricht das verborgene Feuer hervor und verzehrt die Materie und am Ende sich selber.

Man hat gestritten, ob dies System, in welchem der Einfluß platonischer Ideen sich nicht verkennen läßt, als ein dualistisches oder vielmehr als monistisch zu betrachten sey. Der gegebene Ueberblick zeigt nun zunächst namentlich durch die Art, wie die Achamoth und ihre Zustände zur Grundlage des gesammten weltlichen Seyns gemacht wird, daß an eine Zweiheit ursprünglicher aktiver Principien nicht zu denken ist. Und wenn man das κένωμα oder ὑστέρημα in Parallele stellt mit dem platonischen Begriff der Materie als μὴ ὄν, so ist doch auch hier nicht zu übersehen, daß dies Kenoma weiter nichts ist, als die lokal dargestellte, reine Negation des Seyns, der Schatten des Pleroma, also eine Negation, welche, ob auch zeitlos gedacht, doch immer die Position zu ihrer Voraussetzung hat. Es ist nur das in Folge jenes Bruchs in der Aeonenwelt herausgetretene Negative, welches als nothwendiges Moment schon in der Entfaltung des Pleroma sich geltend machte; ja, es wird erinnert, daß jener Unterschied des Außerhalb und Innerhalb nur bildlich ist, nur auf den Unterschied des gnostischen Bewußtseyns und der Verdunkelung desselben geht. Der Vater aller Dinge hält Alles in sich und außerhalb ist nichts, das extra und intra wird nicht secundum localem distantiam gesagt, sondern nur secundum agnitionem et ignorantiam; Alles was vom Demiurg geschaffen ist, ist im Pleroma und wird umfaßt von der unaussprechlichen Größe velut in circulo centrum oder velut in tunica macula. Wer sich daher zum gnostischen Wissen erhebt, für den verschwindet jener Unterschied von Außerhalb und Innerhalb. Allerdings aber liegt nun hierin der dem Valentinischen System wie aller Gnosis wesentliche dualistische Grundzug, daß der Proceß des Absoluten in seiner nothwendigen Verkettung mit dem Weltproceß die Negation seiner selbst, das Moment des Endlichen nothwendig an sich hat und erst durch dasselbe hindurch zur Versöhnung mit sich selbst gelangt, daß also doch auch für den absoluten Standpunkt jener dunkle Punkt, der Fleck im glänzenden Gewande des Pleroma bleibt.

Die Schule des Valentin hat ohne Zweifel in der Gnosis eine der bedeutendsten Rollen gespielt — das große Werk des Irenäus richtet sich ganz vornehmlich gegen sie; sie hat sich aber auch mannichfach verzweigt und die von Valentin Angeregten haben zum Theil, wie namentlich Marcus, eine ziemlich selbstständige Stellung eingenommen. Er bedient sich zur weiteren Ausbildung der gnostischen Ideen einer sehr ausgedehnten,

künstlichen Zahlenmystik und bei seinen Anhängern tritt auch bereits der, wie es scheint, von der späteren Gnosis überhaupt getheilte Zug zu einem reichen gnostischen, mysteriösen Cultus hervor; auch gegen sie aber wird von den Kirchenlehrern manche Beschuldigung über damit sich verbindende Unsittlichkeiten erhoben. Außerdem sind besonders zu nennen Herakleon, Ptolemäus, auch wohl Secundus (man sehe diese Artikel).

Quellen: Irenaeus, besonders das erste und zweite Buch. Hippol. adv. haer. VI, 21 f. Tertull. adv. Valent. Clemens Al. in verschiedenen Stellen der Strom. und Manches aus der in seinen Werken enthaltenen διδασκαλία ἀνατολ. oder excerpta ex scriptis Theodoti. Origen., besonders in Joann. t. XIII. Epiph. haer. 31. 32. 35. Theodoret, haer. fab. I, 7. — Bearbeitungen in den Werken über die Gnosis überhaupt (s. den Art.); außerdem Fr. Buddeus, im Anhange seiner Introductio ad hist. philos. Ebr. — Massuet in seinem Irenaeus, dissert. I. H. Rossel, theol. Schriften, Berlin 1847, S. 280 ff. Vergl. meine Geschichte der Kosmologie S. 407—442. **W. Möller.**

Valerianus, Kaiser, Vater und Vorgänger des Gallienus, regierte von 253 bis 259, und erwies sich Anfangs den Christen freundlich, verhängte aber dann, seit 257, eine heftige Verfolgung über sie, die bis zum Ende seiner Regierung fortdauerte. Wie schon in derjenigen des Decius, so hatte man es auch bei dieser Christenverfolgung, die man wohl als die fortgesetzte decianische Verfolgung zu bezeichnen pflegt, hauptsächlich auf die Bischöfe, die leitenden Häupter und Hirten der Kirche abgesehen. Nachdem ihnen zunächst, unter Androhung der Einkerkerung und anderer Strafen, Gemeindeversammlungen zu halten verboten worden, und nachdem weiterhin die Renitirenden sammt den ihnen anhangenden Laien in die Bergwerke verurtheilt worden waren, ordnete ein drittes und härtestes Edikt vom Jahre 258 die Hinrichtung aller Bischöfe, Priester und Diakonen an und bedrohte auch alle Senatoren, Ritter u. s. w., die den christlichen Glauben nicht abschwören würden, mit Güterconfiskation und Todesstrafe. Unter den Bischöfen, die diesen harten Maßregeln als Opfer fielen, sind besonders Sixtus I. von Rom und Cyprian von Karthago hervorzuheben. Im Jahre 259 wurde Valerian beim Versuche eines Einfalls in's Perserreich mit seinem ganzen Heere vom Sassanidenkönig Sapores gefangen genommen und von da an 10 Jahre lang, bis zu seinem Tode, in Haft behalten. Sein Sohn Gallienus, den er schon früher zu seinem Mitregenten für den Occident des römischen Reichs bestellt hatte, erließ alsbald nach erhaltener Kunde von diesem Unglücksfall ein Toleranzedikt (260), wodurch der Verfolgung ein Ende gemacht und ein mehr als 40jähriger Zeitraum ziemlich ungestörter Ruhe und Duldung für die Christen herbeigeführt wurde. S. Cyprian, Ep. 82. 83; Eusebius, Hist. Eccl. VII, 10. 11; Neander, K.-Gesch. I. S. 75—77.

Valerianus, der heilige. — Der wichtigste dieses Namens ist der dem 5. Jahrhunderte angehörige Bischof von Cemele (Comelle) in den Seealpen, einem unter dem Erzbisthum Embrodunum (Embrun) stehenden Bischofssitze, den Leo I. später nach Nizza verlegte. Was wir von seiner kirchlichen Thätigkeit wissen, beschränkt sich im Wesentlichen darauf, daß er 439 einer Synode zu Riez beiwohnte, daß er 451 das Schreiben der gallischen Bischöfe an Leo I. mitunterzeichnete und sammt jenen im nächsten Jahre Antwort darauf erhielt (s. Leonis M. Opp., T. I, p. 998. 1110 sq.), sowie endlich, daß er 454 im Streite des Klosters Lerins mit den benachbarten Bischöfen auf Seiten des ersteren stand. Sein Todesjahr ist unbekannt. Als Früchte seiner schriftstellerischen Thätigkeit bezeichnet man 29 Sermones oder Homilien praktisch-ascetischen Inhalts, ähnlich denjenigen Zeno's von Verona und Leo's des Großen, und eine Epistola ad monachos (de virtutibus et ordine disciplinae apostolicae). Diese Schriften, sämmtlich unbedeutenden Inhalts, haben Sirmond (Par. 1612) und Raynauld (Lugd. 1633) selbstständig herausgegeben, der Letztere mit Hinzufügung einer Vertheidigung des Autors gegen den von einigen Seiten ihm gemachten Vorwurf semi-pelagia-

nischer Häresie (Apologia pro S. Valeriano). Wiederholt findet sich diese Raynauld'sche Ausgabe bei Migne, Patrolog. T. LII. (Par. 1845). Eine andere Ausgabe Valerian's, zusammen mit Petrus Chrysologus, lieferte Gallandi in der Bibl. max. Patr., T. X. (1774). — Vergl. überhaupt Cave, Script. eccl. hist. lit. I, p. 427.

Zöckler.

Valesius, Heinrich, eigentlich de Valois, berühmt durch seine bedeutenden Kenntnisse in der Literatur der alten Kirche, ausgezeichnet als Kritiker, bekannt durch seine trefflichen Ausgaben und Uebersetzungen von Werken älterer kirchlicher Schriftsteller, ebenso aber auch durch seinen Gelehrtenstolz und allerlei mit demselben zusammenhängende Sonderbarkeiten seines Wesens bei einem übrigens geraden Karakter, stammte aus einer vornehmen, in der Normandie heimischen Familie und war am 10. September 1603 zu Paris geboren. Zum Zwecke der Ausbildung sandte ihn sein Vater in das Jesuitencollegium zu Verdun und bald gab er hier wiederholte Beweise seiner geistigen Begabung, wie seines unermüdlichen Fleißes. Als den Jesuiten im Jahre 1618 die Erlaubniß zurückgegeben worden war, in Paris wieder Unterricht zu ertheilen, kam Valesius hierher zurück, trat in das Collegium von Clermont ein, hörte Vorträge über Rhetorik bei Dionys Petavius, trat dann mit diesem wie mit Jakob Sirmond in engere Verbindung und führte diese Verbindung durch sein ganzes Leben hindurch mit beiden Männern fort, wie seine Gedächtnißreden auf beide (in H. Valesii emendationum libri quinque et de critica libri duo etc., ed. Pet. Burmann, Amstelod. 1740) zeigen. Im Jahre 1622 verließ er Paris und ging nach Bourges, um sich dem Rechtsstudium zu widmen, zu dem ihn sein Vater bestimmt hatte, obschon seine Neigung vorwiegend den klassischen Studien zugewendet war. Nach vollendetem Rechtsstudium ging er nach Paris zurück, lebte hier sieben Jahre lang als Rechtsanwalt, folgte aber dabei immer seiner Lieblingsbeschäftigung mit den klassischen Wissenschaften. Endlich gab er, wider den Willen seines Vaters, die juristische Laufbahn ganz auf, die ihm überhaupt nur geringe Aussichten für die Zukunft zu bieten schien, und widmete sich ganz den gelehrten Studien. Als Resultat derselben erschien zunächst seine mit kritischen Anmerkungen versehene lateinische Uebersetzung der Auszüge, welche der Kaiser Constantin Porphyrogenitus aus dem Polybius, Diodorus Siculus u. A. hatte anfertigen lassen und von denen Nikolaus Peiresc eine Abschrift aus Griechenland erhalten hatte, — unter dem Titel: Excerpta Polybii, Diodori Siculi, Nicol. Damasceni, Appiani Alexandrini etc. ex collectaneis Constantini Porphyrogeniti. Par. 1634—1648. Darauf folgte seine geschätzte, kritische Ausgabe des Ammianus Marcellinus (Par. 1636; zweite verbesserte Ausgabe von seinem Bruder Hadrian Valesius, Par. 1681). Durch diese Arbeiten verschaffte er sich einen so bedeutenden Namen, daß er mit den angesehensten Gelehrten seiner Zeit, wie mit d'Achery, Mabillon, dem Cardinal Barberini, Leo Allatius, Hugo Grotius und noch mehreren anderen ausgezeichneten Männern in Verbindung kam. Leider aber litt er an einer bedeutenden Augenschwäche, die so gefährlich zu werden drohte, daß er fürchten mußte, das Augenlicht ganz zu verlieren; die gänzliche Unterbrechung seiner Studien schien unvermeidlich zu seyn, da erhielt er durch den Präsidenten des Mesmes die Mittel, sich einen Vorleser zu halten und auf diese Weise seine Arbeiten fortzusetzen, die sich jetzt hauptsächlich auf die Werke der alten kirchlichen Schriftsteller erstreckten. Er empfing darauf (1650) von den französischen Bischöfen den Auftrag, gegen eine Pension von jährlich 600, späterhin von 800 Livres, eine neue kritische Ausgabe jener Werke zu besorgen. Nun erschien von ihm Eusebii Historia ecclesiastica, De vita Constantini Lib. IV., Oratio Constantini ad Sanctos mit den Abhandlungen De Donatistis, De Anastasi, De translatione LXX interpretum, De Rosweidi Martyrologio. Par. 1659; 1678. König Ludwig XIV. ernannte ihn (1660) zum Historiographen, verlieh ihm einen Gehalt von 1200 Livres und auch der Cardinal Mazarin erwies ihm sein besonderes Wohlwollen. Hatte Valesius bis jetzt mit seiner Mutter, so lange diese gelebt hatte und auch mit seinen Brü-

dern zusammengelebt, so fiel er jetzt, nachdem er bereits 61 Jahre alt geworden war, auf den Gedanken, sich zu verheirathen; er vermählte sich (1664) mit Margarethe Chesneau, einem jungen Mädchen, und wurde noch Vater von sieben Kindern. Bis an das Ende seines Lebens widmete er sich ununterbrochen schriftstellerischen Arbeiten; namentlich besorgte er noch die Herausgabe der Werke des Sokrates und Sozomenus mit Abhandlungen über Athanasius, Paulus von Constantinopel und über den 6. Canon des Nicänischen Concils (Par. 1668), ferner die Herausgabe des Theodoret, des Evagrius mit den Auszügen aus Philostorg und des Theodor Lector (Par. 1673, Mogunt. 1679, Amstel. 1695). Auch für die Werke der lateinischen Kirchenhistoriker beabsichtigte Valesius neue kritische Ausgaben zu besorgen, doch der Tod ereilte ihn; er starb zu Paris am 7. Mai 1676. Das oben angeführte Werk Burmann's enthält eine Sammlung mehrerer kleinerer, zum Theil früher nicht erschienener Schriften von Valesius, dessen Leben sein Bruder Hadrian (der als königlicher Historiograph am 2. Juli 1692 in Paris starb) beschrieben hat, s. Henrici Valesii Vita, Par. 1677, bei Burmann a. a. O.; später erschienen Valesiana, Par. 1694. Neudecker.

Valla, Laurentius, s. Laurentius Valla.

Vallambrosa, Orden von, s. Gualbert.

Vandalen. Unter den deutschen Völkern, welche zur Zeit der Völkerwanderung, theils durch innere Uneinigkeit, theils durch wachsende Bevölkerung oder angeborene Kriegs- und Raublust bewogen, ihre heimathlichen Wohnsitze verließen und in verheerenden Zügen über die Gränzen des dem Untergange unaufhaltsam verfallenen römischen Weltreiches vordringend, auf den Trümmern desselben nach der Annahme des Christenthums neue Reiche gründeten, stehen die Vandalen (Vandali, Wandali, Vindili) neben den Gothen, Herulern und Rugiern in erster Reihe und sind dadurch nicht nur für die allgemeine Geschichte von großer Bedeutung, sondern nehmen auch durch ihre leidenschaftliche Verfolgung der katholischen Kirche die Aufmerksamkeit der Kirchengeschichte in Anspruch. Anfangs in ihren ursprünglichen Wohnsitzen, dem nördlichen Theile des Riesengebirges (nach Ptol. *τὸ Ἀσκιβούργιον ὄρος*, nach Dio Cass. *τὰ Οὐανδαλικὰ ὄρη*) und der jetzigen Lausitz, nur wenig beachtet, treten sie zuerst in der Geschichte als Waffengefährten der Markomannen und der benachbarten Donauvölker während der Kämpfe gegen den Kaiser Marcus Antonius hervor. Doch scheint sich dieser bald friedlich mit ihnen abgefunden zu haben (Capitolin. M. Antonin. c. 17; Eutrop. VIII, 6; Dio Cass. 72, p. 1204, ed. Reimar.), worauf es dem Caracalla sogar gelang, sie mit den Markomannen in heftige Zwistigkeiten zu verwickeln. Eine größere Bedeutung erhielten sie gleichwohl erst, als sie einige Jahre später plötzlich, fern von ihren Stammsitzen, auf der Gränze des vormals römischen Daciens, an der Seite der Gothen und Gepiden, im Kampfe mit dem Kaiser Probus erschienen. Um sie für sich zu gewinnen, suchte Probus sie zu bewegen, sich im römischen Gebiete friedlich niederzulassen (Zosim. I, 68; Vopisc. vit. Probi c. 18). Bereitwillig folgten sie der Aufforderung und zogen alsbald in das von den Römern aufgegebene Dacien, wo sie sich festsetzten und unter Königen aus dem Geschlechte der Asdingen oder Astinger standen, aber im Laufe der Zeit mit den benachbarten Gothen in einen blutigen Krieg geriethen, der einen großen Theil des Volks mit seinem Könige Wisumar an der Marosch vernichtete, während der Rest desselben vom Kaiser Constantin Wohnsitze in Pannonien erhielt (Jornand. Get. c. 22). Hier lebten sie, geschützt durch die Unterwürfigkeit gegen die römischen Kaiser, im friedlichen Verkehre mit den benachbarten Völkern, wurden mit dem Christenthume genauer bekannt und nahmen dasselbe nach arianischer Lehre durch die Vermittelung der Westgothen an.

Inzwischen waren die Gothen unter Alarich zweimal in Italien eingebrochen, und schon drohten andere barbarische Haufen, unter der Anführung des Rhadagaisus, die Halbinsel von der Donau her gänzlich zu unterjochen, als sich im Jahre 406, höchst wahrscheinlich auf des Stilicho Anregung, auch die Vandalen aus ihrer Ruhe erhoben

und in Verbindung mit Alanen und Sueven verheerend über das westliche Europa ergossen (Jornand c. 22; Zosim. VI, 3; Oros. VII, 38 und 40). Sie zogen plündernd über den Rhein und brachten Verwirrung und Zerstörung über Gallien, zwangen die Gallier, ihnen zu weichen und verbreiteten sich bis an die Pyrenäen, überall die Bekenner des katholischen Kirchenglaubens mit leidenschaftlichem Hasse unterdrückend (Hieronym. ad Ageruchiam de monogamia epist. 9; Salvian. de gubernatione Dei l. VII.). Nachdem sie sich drei Jahre lang im verheerenden Strome über ganz Gallien verbreitet hatten, drangen sie 409, mit Schaaren von Sueven und Westgothen vereinigt, über die nachlässig bewachten Pyrenäen in Spanien ein und durchstreiften verwüstend auch dieses Land, bis sie sich mit ihren verbündeten Waffengenossen entzweiten und den südwestlichen Theil desselben (Vandalitien, Andalusien) für sich behaupteten (Oros. VII. 40; Idatii Chron. ad a Arcad. et Honor. XVI, Ronc. 2, 15 sqq.; Chron. Prosp. Aquit. ad Cons. Honor. XIII. et Theodos. X. a. 422). Während sie von hier aus ihre wilden Verheerungen gegen alle benachbarten Länder und Städte fortsetzten, starb im Jahre 428 ihr König Gunderich in dem von ihm eroberten Sevilla, und sein Bruder Geiserich (Gaiserich, Genserich) folgte ihm in der Regierung.

Geiserich, mit welchem ein neuer Abschnitt in der Geschichte des Volks beginnt, darf mit Recht der bedeutendste und größte König der Vandalen genannt werden, da er das Volk nicht nur an das Ziel seiner Wanderungen führte und zuerst ein deutsches Reich außerhalb Europa gründete, sondern auch fast ein halbes Jahrhundert hindurch seine Macht den europäischen Herrschern furchtbar machte. Er besaß von Natur ausgezeichnete Gaben und Eigenschaften, welche er in den gewaltsamen und verwickelten Lagen seines Volkes ausgebildet hatte. Vor Allem verband er mit einem großen Scharfblicke, in Beobachtung der Verhältnisse, eine bewunderungswürdige Besonnenheit im Handeln und eine kalte Entschlossenheit, die ihn bis zur härtesten Grausamkeit gegen Alles trieb, was sich seiner Ansicht oder seinem Willen widersetzte. Einem solchen Fürsten mußte jede Gelegenheit, seine Macht und seinen Einfluß zu vermehren, im höchsten Grade erwünscht seyn. Auch bot sie sich ihm bald dar, als er von Bonifacius, dem Statthalter Afrika's, welcher von dem Feldherrn Aëtius durch Verrath umstrickt und von Leidenschaft geblendet, sich gegen die Römer empört hatte, zu Hülfe gerufen wurde. Ohne Zögern führte Geiserich das ganze, mit Alanen und Gothen verstärkte Volk der Vandalen, ein Heer von mehr als 50,000 Mann, im Mai des Jahres 429 über die Meerenge, brachte dem Bonifacius die zugesagte Hülfe und bemächtigte sich binnen zwei Jahren aller Städte in Mauritanien. Da sich indessen Bonifacius durch die Vermittelung des heiligen Augustinus (s. den Art.) mit dem römischen Hofe wieder ausgesöhnt hatte, so suchte er nach vergebens angewandter Ueberredung die lästig gewordenen Bundesgenossen durch Waffengewalt zum Rückzuge nach Spanien zu zwingen. Allein Geiserich behauptete sich und, obgleich er in einem mit den Römern im Jahre 435 abgeschlossenen Friedensvertrage versprach, sich mit dem Besitze von Mauritanien und Numidien zu begnügen, beobachtete er denselben doch nur kurze Zeit und bemächtigte sich, in Verbindung mit den von Haß und Wuth entbrannten Mauren, der afrikanischen Provinz unter schrecklicher Rohheit und Grausamkeit. Nur die Festungswerke der Städte leisteten den der Belagerung unkundigen Vandalen kräftigen Widerstand; aber schon 10 Jahre nach der Ueberfahrt eroberte Geiserich unerwartet Karthago, wo er seinen Sitz nahm, sein Reich befestigte und bald mit den Inseln Sicilien, Sardinien, Corsika, Majorka und Minorka erweiterte. Seine Schiffe beherrschten seitdem das mittelländische Meer und verbreiteten Schrecken an den Küsten Italiens. Selbst das stolze Rom mußte sich vor seiner Macht beugen, als ihn die Kaiserin Eudoxia, die Wittwe Valentinian's III., welche Maximus, der Mörder des Kaisers und Usurpator des Thrones, gezwungen hatte, sich mit ihm zu vermählen, aus Rache nach Italien rief. Begierig nach Beute und Eroberung, erschien er im Jahre 455 mit einer mächtigen Flotte und drang sogleich bis Rom vor, wo man nicht die geringste Anstalt zur Vertheidigung

getroffen hatte. In der allgemeinen Bestürzung, die deshalb entstand, wurde der Kaiser Maximus ermordet, während ein großer Theil der Einwohner sich durch die Flucht zu retten suchte. Unter diesen Umständen entschloß sich der Pabst Leo (s. den Art.), dem furchtbaren Feinde in feierlichem Aufzuge mit seinen Geistlichen entgegen zu gehen und die Gnade desselben demüthig zu erflehen, konnte aber durch seine flehentlichen Bitten nur die Verschonung der Stadt mit Feuer und Schwert erlangen. Rom wurde 14 Tage lang (vom 15. bis 29. Juni 455) unter den schrecklichsten Grausamkeiten geplündert und eine Menge von Kostbarkeiten und Kunstwerken, welche die Gothen bei einer früheren Plünderung übrig gelassen hatten, weggenommen, um mit mehreren Tausenden vornehmer Gefangenen, unter denen sich die Kaiserin Eudoxia und deren zwei Töchter befanden, nach Afrika gebracht zu werden. (Procop. de bello Vandal. I, 3 sqq.; Victor. Vitens. de persecut. Vandal. lib. II. ed. Ruinart; Prosper. Chron.; Augustin. Epist. 220. c. 4; Jadat. Chron. ad a. Valentiniani V. ap. Ronc. 2, 23; Jornandes c. 35; vergl. auch C. G. Heyne, Comm. de Leone Magno, Pontif. Romano, Attilae et Genserico supplice facto. Gött. 1782).

Während die Vandalen unter Geiserich's Herrschaft ihre Macht nach Außen immer mehr erweiterten, Schätze zusammenraubten und die schönsten Kunstwerke mit solcher Rohheit vernichteten, daß die Zerstörungswuth roher Krieger oder fanatischer Feinde der Cultur und eines verfeinerten Lebens seitdem in der Geschichte mit der Benennung Vandalismus gebrandmarkt ist, verübten sie, von Religionsfanatismus und Habsucht verblendet, als Arianer mit den Donatisten verbunden, in Afrika die ärgsten Gräuelthaten bei der Verfolgung der katholischen Kirche. Ueber die entsetzlichen Leiden, welche hier die rechtgläubige Bevölkerung von ihnen fast 100 Jahre hindurch zu erdulden hatte, finden sich ausführliche Nachrichten in einer diesem Gegenstande besonders gewidmeten Schrift des afrikanischen Bischofs Victor von Vita in der Provinz Byzacium, welcher einen großen Theil der Begebenheiten mit erlebte. Von den arianischen Geistlichen zu wüthendem Eifer entflammt, zerstörten die Vandalen und die mit ihnen gleichgesinnten Ketzer nicht nur die prächtigsten Gebäude, besonders Kirchen und ganze Städte, sondern sie tödteten auch viele Menschen und verwüsteten die Felder und Pflanzungen, damit die Unglücklichen, welche in Grotten und Schluchten gegen ihre Grausamkeiten Zuflucht gesucht hatten, bei ihrer Rückkehr jedes Mittels beraubt wären, ihr elendes Leben zu fristen. Die schrecklichsten Mißhandlungen erfuhren besonders die Geistlichen, wohlhabende Laien und die Frauen jedes Alters und Standes. Viele Bischöfe wurden mit ihren Untergebenen gemartert und gefoltert, damit sie die Kirchenschätze auslieferten; hatten sie dieß gethan, so wurden sie auf's Neue grausamen Qualen unterworfen, um auch das Letzte ihrer Habe aus ihnen herauszupressen. Fast kein Geistlicher durfte es mehr wagen, bei seiner Gemeinde zurückzubleiben. Leute aus den vornehmsten Familien, selbst schwache Greise nicht ausgenommen, wurden wie Lastthiere schwer bepackt und mit Stacheln zum Gehen angetrieben, die Kinder dagegen als unnütze Bürde mit Steinen zerschmettert, oder an den Beinen gefaßt und mit dem Schwerte durchhauen. Da die Vandalen sahen, daß sie bei ihrer Unkenntniß der Belagerungskunst gegen die noch übrigen befestigten Städte nichts ausrichten konnten, so trieben sie vor denselben ganze Schaaren von Menschen zusammen, tödteten dieselben und häuften die faulenden Leichen rund um die belagerten Orte auf, um durch Verpestung der Luft und die daraus entstandenen Krankheiten deren Uebergabe zu erzwingen. Von einem Theile dieser Gräuelscenen war der heilige Augustinus, der während der Belagerung der Stadt Hippo Regius am 28. August 430 starb (s. den Art.), am späten Abende seines Lebens noch Augenzeuge. Sein Schüler und Biograph, der Bischof Possidius von Calama, meldet von ihm im 28. Kapitel: „Der heilige Mann erblickte überall zerstörte Städte, niedergerissene Wohnungen der Landleute, die entweder getödtet oder entflohen waren. Die Kirchen hatten keine Priester und Diener, die Gott geweihten Jungfrauen und Mönche lebten aller Orten zerstreut. Einige unterlagen den Martern, andere starben

durch's Schwert und Viele schmachteten in harter Gefangenschaft, wo sie nach Verlust der Selbstständigkeit ihres Leibes, Geistes und Glaubens barbarischen Feinden dienen mußten. Er erlebte es, daß der Gesang und das Lob der Gottheit in den Kirchen verstummte, da dieselben an mehreren Orten von den Flammen verzehrt waren. Die feierlichen, Gott gebührenden Opfer wurden nicht weiter an dazu geeigneten Orten dargebracht; man mußte sie in Privathäusern und anderen ungeweihten Stätten feiern. Die Sakramente wurden nicht mehr verlangt; auch war nicht leicht ein Geistlicher aufzufinden, der sie den Gläubigen austheilte. Wer sich in Wälder, auf Berge, in Höhlen, auf Felsen oder in feste Orte geflüchtet hatte, wurde aufgesucht, gefangen genommen und getödtet, oder er starb aus Mangel der nöthigen Lebensmittel vor Hunger. Bischöfe und Priester, welche Gottes Barmherzigkeit vor den Händen der Feinde bewahrte, oder die sich selbst wieder aus denselben befreiten, waren aller Habseligkeiten beraubt und in die äußerste Dürftigkeit versetzt, so daß es unmöglich war, Allen alles Unentbehrliche zu gewähren. Aus der großen Anzahl der Kirchen Afrika's waren nur noch drei, nämlich die von Karthago, Hippo und Cirtha, übrig, welche bis dahin nicht unterdrückt waren und deren Gemeinden noch bestanden."

Indessen hörten selbst mit dem Falle Karthago's im Jahre 439 die Verfolgungen keineswegs auf, so sehr auch die Klugheit Schonung der Unterworfenen gebot; vielmehr sprach jetzt Geiserich unumwunden seine Absicht aus, die katholische Lehre gänzlich auszurotten und die arianische an deren Stelle zu setzen. Er befahl daher, die ihrer Kirchen und Aemter beraubten Bischöfe nebst den vornehmen Laien entweder zu verjagen oder zu Sklaven seiner rohen Krieger zu machen; die Kirchen in den Städten schenkte er seinen Glaubensgenossen, oder nahm sie willkürlich für seine Zwecke in Besitz. Rom, ganz Italien und die morgenländischen Provinzen wurden bald mit einer Menge Verbannter und Flüchtlinge aus Afrika angefüllt, welche sich genöthigt sahen, in der Fremde von den Almosen mitleidiger Glaubensbrüder zu leben. Aber noch härter war das Loos der in ihrer Heimat zurückgebliebenen Katholiken. Der Bischof Quodvultdeus von Karthago und die meisten seiner Geistlichen wurden aller ihrer Habe beraubt, darauf ganz nackt auf lecke Schiffe gesetzt nnd den stürmischen Wellen des Meeres überlassen, wo sie unfehlbar umgekommen seyn würden, wenn sie nicht ein glücklicher Zufall auf der gefahrvollen Fahrt an der Küste Campaniens bei Neapel an's Land getrieben hätte. Der übrige Theil des Klerus in Karthago ward ohne Erbarmen aus der Stadt verwiesen. Die Leichen verstorbener Katholiken mußten ohne Gebet und Gesang zur Erde bestattet werden, und als die Bischöfe und andere angesehene Männer aus den Provinzen es wagten, den König um die Erlaubniß zu bitten, bei den Ihrigen bleiben zu dürfen, um das Volk nach dem Verluste seiner Kirchen wenigstens trösten zu können, antwortete er ihnen voll übermüthigen Trotzes: „Ich habe beschlossen, keinen eures Namens und Standes zu verschonen, und ihr erkühnt euch, so etwas von mir zu verlangen!" Ja, er würde sie sämmtlich im Meere haben ersäufen lassen, wenn nicht die anhaltenden Fürbitten seiner Umgebung ihre Begnadigung erwirkt hätten. Leider reizte die Härte des Königs auch andere Vandalen zur Nacheiferung in der grausamen Verfolgung der katholischen Christen. Unter Anderen besaß ein angesehener Vandale vier katholische Afrikaner, leibliche Brüder, nebst einer frommen und schönen Afrikanerin mit Namen Maxima, und verlangte von dieser, daß sie sich mit einem der Brüder, dem Waffenschmidt Martinian, verheirathen sollte. Doch hatte sich Maxima bereits dem Klosterleben geweiht und wußte den Martinian und dessen Brüder zu überreden, daß sie gleichfalls das Gelübde der Keuschheit leisteten. Hierauf entflohen sie miteinander nach Tabraca in Numidien, wo sie in Klöstern ein Unterkommen fanden. Allein kaum hatte ihr früherer Herr ihre Zufluchtsstätten erfahren, als er sie aus denselben hervorholen, in Fesseln legen und grausam peinigen ließ. Mittlerweile hatte auch der König von dem Vorgange Kunde erhalten und befahl, so lange mit den Peinigungen fortzufahren, bis die Widerspenstigen gezwungen wären, ihren Glauben zu verläugnen. Als

sich aber alle Versuche, dieß zu bewirken, vergeblich erwiesen, wurden die Brüder zu dem Maurenkönige Capsur in die Verbannung geschickt, und da es ihnen hier gelang, viele heidnische Mauren zu bekehren, auf Befehl Geiserich's, zu einer schrecklichen Todesstrafe verurtheilt, indem man sie, Antlitz gegen Antlitz gekehrt, an einem mit wilden Pferden bespannten Wagen festband und so lange fortschleifen ließ, bis sie unter gegenseitigen ermuthigenden Tröstungen als fromme Märtyrer ihr Leben aushauchten (Vict. Vit. I, c. 10.).

Als Geiserich am 15. Januar 477 gestorben war, setzte sein Sohn und Nachfolger Hunerich († 486) die Verfolgung der unterdrückten Rechtgläubigen mit gleicher Härte und Grausamkeit fort. Zwar schien es Anfangs, als ob die Katholiken unter der neuen Regierung einige Ruhe genießen sollten; es wurde ihnen sogar gestattet, für die Stadt Karthago den Eugenius, einen Mann von vielen Tugenden und großer Gelehrsamkeit, welcher seine Glaubenstreue in der Folge auch bei den härtesten Verfolgungen bewährte, zum Bischofe zu wählen. Doch währte die Hoffnung der rechtgläubigen Christen auf bessere Zeiten nicht lange; denn bald darauf begannen die durch den Neid der arianischen Bischöfe aufgehetzten Vandalen an ihnen die gröbsten Ungerechtigkeiten und Mißhandlungen von Neuem zu verüben. Da nur Arianer Hofämter und öffentliche Würden bekleiden sollten, so mußten viele angestellte Katholiken, wenn sie sich weigerten, Arianer zu werden, ihre Dienste verlassen und wurden bald darauf ihres Eigenthums beraubt und auf die Inseln Sicilien und Sardinien verbannt. Starb ein katholischer Bischof, so ward sein Nachlaß für den Fiskus eingezogen und für die Wahl eines neuen Bischofs mußten 500 Goldstücke (solidi) bezahlt werden. Gottgeweihte Jungfrauen, die freimüthig ihren Glauben bekannten, wurden unter den unehrbarsten Vorgängen und unter Martern aller Art, an denen Viele starben, mehrere aber zeitlebens am Körper gelähmt oder verstümmelt blieben, von rohen Henkern zu dem Geständnisse aufgefordert, mit den Bischöfen und anderen Geistlichen ihres Glaubens Unzucht getrieben zu haben. Hierauf befahl der König, durch den Glaubensmuth dieser Jungfrauen zugleich beschämt und erbittert, 4976 Katholiken, meistens altersschwache Bischöfe und sehr junge Geistliche, unter denen sich auch Victor von Vita befand, in die Wüste abzuführen, wobei Viele theils schon auf dem Wege dahin unter den unmenschlichen Mißhandlungen der Barbaren, theils an Ort und Stelle aus Mangel an Nahrung ihr Leben verloren (Vict. Vit. II, 7—12). Damit noch nicht zufrieden, erließ der König im Jahre 484 ein Schreiben an Eugenius und die übrigen katholischen Bischöfe in Afrika, worin er ihnen befahl, sich mit den Arianern in Karthago zu versammeln, um mit denselben über den Grund des Glaubens zu streiten und das Bekenntniß der Homousianer aus den heiligen Schriften zu beweisen. Dieses königliche Edikt verbreitete bei den orthodoxen Bischöfen um so mehr allgemeine Bestürzung, da des Eugenius Vorstellung und Bitte, daß auch die Bischöfe der jenseits des Meeres gelegenen Kirchen, besonders der römischen, zur befohlenen dogmatischen Unterredung eingeladen werden möchten, gänzlich unberücksichtigt blieb. Auch verhieß es ihnen nichts Gutes, daß noch vor der Eröffnung der Versammlung einige rechtgläubige Bischöfe öffentlich mit Ruthen gepeitscht und in's Exil verwiesen wurden, der angesehene und gelehrte Bischof Lätus von Nepte aber den Feuertod erleiden mußte. Ueberdieß war es den Arianern ausdrücklich untersagt, mit Katholiken gemeinschaftlich an einem Tische zu speisen. Als endlich die Unterredung selbst begann, führte Cyrilla, der arianische Patriarch der Vandalen, den Vorsitz und saß mit seinen Bischöfen auf einer Art von erhöhtem Throne, während die Katholiken wie Verbrecher vor demselben stehen mußten. Da die Letzteren es wagten, sowohl gegen diese Erniedrigung, als gegen die patriarchalische Würde des vorsitzenden Cyrilla Einwendungen zu erheben, erhielt Jeder von ihnen 100 Ruthenhiebe aufgezählt. Um sie noch mehr einzuschüchtern, ließ der König sieben Mönche, welche standhaft die Annahme des arianischen Glaubensbekenntnisses verweigerten, von Capsa nach Karthago schleppen, wo sie nach vielfachen Martern

gefesselt auf ein Schiff gebracht wurden, um mit demselben mitten auf dem Meere verbrannt zu werden. Indessen mißglückten wiederholte Versuche, das Fahrzeug in Brand zu stecken, weshalb die Vollstrecker des Auftrages den Unglücklichen zuletzt mit den Rudern die Hirnschalen zerschlugen (s. Passio Monach. Capsens. bei Ruinart hist. persec. Vandal.).

Als endlich die Katholiken einsahen, daß ihre Gegner es zu keiner freien und geordneten Verhandlung über die unterscheidenden Glaubenssätze würden kommen lassen, überreichten sie am 18. Februar ein vom Bischofe Eugenius abgefaßtes Glaubensbekenntniß, in welchem die katholische Lehre im Gegensatze zum Arianismus der Vandalen klar und bündig dargestellt war (Gennad. de viris illustr. c. 97; Vict. Vit. lib. III.). Zwar wurde dasselbe, ungeachtet des Widerspruchs der Arianer, in der Conferenz öffentlich vorgelesen; allein zu einer weiteren mündlichen Verhandlung kam es nicht, vielmehr ließ der König Hunerich auf die Anklage seiner Bischöfe gegen die Katholischen den Beschluß bekannt machen, daß an ein und demselben Tage alle katholische Kirchen in Afrika geschlossen, alle Besitzthümer und Einkünfte der orthodoxen Bischöfe eingezogen und seinen Bischöfen zugetheilt werden sollten. Wenige Tage später erging in alle Provinzen des vandalischen Reichs ein Strafedikt, das gebot, gegen alle Katholiken, die sich bis zum 1. Juni 484 zum arianischen Glauben nicht bekehrt haben würden, ohne Ausnahme alle früher von den römischen Kaisern gegen Donatisten, Manichäer und andere Häretiker ausgesprochene Strafen anzuwenden. Zunächst richtete sich die Verfolgungswuth gegen die noch zu Karthago weilenden katholischen Bischöfe; sie wurden von Allem entblößt aus der Stadt getrieben, und Jedem, wer es auch seyn möchte, bei Todesstrafe untersagt, sie in sein Haus aufzunehmen. Mehr als 80 Bischöfe hatten seit dem Anfange der Conferenz, meistens in Folge von erlittenen Mißhandlungen, Gram und Elend ihr Leben verloren; 46 wurden nach Corsika verbannt, 302 schleppten ein jammervolles Daseyn in den Wüsten Afrika's in der Verbannung hin und nur 28 waren so glücklich, sich durch die Flucht über das Meer zu retten. Diese fanden in Griechenland, Italien, Gallien und Spanien sichere Zufluchtsstätten, wo sie Klöster gründeten und dadurch dem Klosterwesen im Auslande eine größere Verbreitung verschafften (Vict. Vit. IV, 4 sqq., V, 11 und 12; Vita s. Fulgent. c. 4 und 8). Bald erstreckte sich die fanatische Verfolgungswuth der Arianer auch auf die übrigen rechtgläubigen Geistlichen und selbst auf angesehene und wohlhabende Laien, von denen Viele unter den Händen unmenschlicher Peiniger und Henker die fürchterlichsten Qualen erduldeten und sich durch Standhaftigkeit im Bekenntnisse ihres Glaubens ruhmvoll auszeichneten. (Vict. Vit. V, 6 — 19; vita s. Fulgent. c. 8 — 12; Procop. de bell. Vand. I, 8; Comes Marcellinus Chron. ad a. 484; Cod. Justin. l. I, in Constit. de off. praefect. Africae). Indessen ließen die Verfolgungen seit dem Tode Hunerich's, im Jahre 486, unter dessen Bruders Sohne und Nachfolger Gundamund bedeutend nach. Schon im Jahre 488 kehrte mit Erlaubniß des Königs der Bischof Eugenius nach Karthago zurück, worauf 6 Jahre später die Katholiken die ihnen entrissenen Kirchen im ganzen Reiche zurückerhielten und auf Fürbitte des Eugenius allen des Landes verwiesenen Bischöfen gestattet wurde, sich mit ihren Gemeinden wieder zu vereinigen. (Fragm. Append. Chronici Prosperi in Canis. Lectt. antt. I, 311 ed. Banage. Antw. 1724 fol.). Als aber Gundamund am 24. September 496 starb und sein Bruder Trasamund den Thron bestieg, begann die Unterdrückung der Katholiken von Neuem, indem dieser König nichts unversucht ließ, sie in ihren Rechten zu verletzen und zum Abfalle zu verleiten, wenn er es auch vermied, Marter und Todesstrafe über sie zu verhängen. Auf seinen Befehl wurden den Orthodoxen die Kirchen wieder verschlossen und im Ganzen 120 Bischöfe, unter ihnen der berühmte Fulgentius von Ruspa, nach Sardinien in's Elend verwiesen. (Procop. de bell. Vand. I, 8; vita Fulgent. c. 16).

Zum Glück für die Katholiken starb Trasamund nach einer 27jährigen harten Re-

gierung am 26. Mai 523, und sein Nachfolger, der menschenfreundliche Hilderich, rief die verbannten Bischöfe zurück, räumte ihnen die weggenommenen Kirchen wieder ein und gestattete der Gemeinde zu Karthago, sich einen neuen Bischof nach ihrem Gefallen zu wählen. Unter ihm genossen die Anhänger des nicänischen Glaubensbekenntnisses zuerst nach so vielen barbarischen und hinterlistigen Verfolgungen einer ungestörten Ruhe. Inzwischen neigte sich aber auch die Macht der Vandalen sichtbar dem Verfalle zu. Die rohen Sieger waren allmählich in weichliche Afrikaner ausgeartet. „Von allen Völkern," sagt Procop in seiner Geschichte (II, 6), „welche ich kenne, ist das Volk der Vandalen am meisten verzärtelt. Denn seitdem sie Libyen besaßen, bedienten sie sich, ohne Ausnahme, jeden Tag der Badestuben und einer Tafel, die an den feinsten und auserlesensten Speisen, so viel das Land und die See zu liefern vermögen, üppigen Ueberfluß hatte. Größtentheils trugen sie auch goldenen Schmuck und umgaben sich mit medischen Kleidern und schafften sich Zeitvertreib in den Schauspielen, Rennbahnen und anderen behaglichen Ergötzlichkeiten, besonders im Thierhetzen. Sie hatten Kunsttänzer, Mimenspieler, eine Menge Vergnügungen für das Ohr und Auge, musikalische Belustigungen und was sonst Menschen mit Vergnügen anzuschauen pflegen. Viele von ihnen wohnten in Kunstgärten, die mit Quellen und Bäumen reichlich versehen waren, hielten die meiste Zeit Trinkgelage und betrieben alle Handlungen der Wollust mit vieler Leidenschaft." Dazu kam, daß sie durch mehrere unglückliche Kriege mit den wilden und abgehärteten Mauren bedeutend geschwächt und unter sich selbst uneinig waren. Durch diese Umstände begünstigt, empörte sich im Jahre 531 Gelimer, Geiserich's Urenkel, gegen den friedliebenden König Hilderich, stieß ihn vom Throne und ließ ihn in den Kerker setzen. Da schickte der ehrgeizige Kaiser Justinian, die Gelegenheit benutzend, seinen Feldherrn Belisar der katholischen Kirche zu Hülfe nach Afrika, welcher im Jahre 534 das Reich der Vandalen zerstörte, Gelimer zu Constantinopel im Triumphe aufführte und das Volk bis auf den Namen vertilgte.

Nachdem Afrika unter den Gehorsam des griechischen Kaisers zurückgebracht war, hielten die Katholiken eine zahlreich besuchte Synode zu Karthago, auf der sie Verfügungen über die Aufnahme der arianischen Bischöfe und der von denselben Getauften trafen und beschlossen, den Kaiser um die Zurückgabe der zur Zeit des Drucks und der Verfolgungen verlorenen Kirchengüter zu bitten.

Literatur: Procopius de bello Vandalico; Prosperi Chronicon; Idatii Chronicon; Victor, Episc. Vitensis Hist. persecutionis Afric. bei Ruinart in dessen Hist. persecutionis Vandalicae. Paris 1694 und Venet. 1732. 4⁰; Salvianus de gubern. Dei lib. VII.; Possidonius, vita s. Augustini; vita s. Fulgentii; A. Krantzii Wandalia lib. I. Francf. ap. Wechel. 1580. Fol.; Gibbon, Theil VI. der Leipziger deutschen Uebers.; Mannert, Geschichte der Vandalen. Leipzig 1785; Papencordt, Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika. Berlin 1837; Kasp. Zeuß, die Deutschen und die Nachbarstämme. München 1837; Schröckh, Kirchengeschichte, Theil XVIII. S. 89—121; Gieseler, Kirchengeschichte II. S. 341 und 441 der 4. Auflage. G. H. Klippel.

Variationsrecht (jus variandi) nennt man das Recht des Laienpatrons nach einer bereits erfolgten Präsentation (s. den Art. „Präsentationsrecht" Bd. XII. S. 87) innerhalb der ihm gesetzlich zustehenden Präsentationsfrist noch einen andern Candidaten dem zur Bestätigung berechtigten geistlichen Obern in Vorschlag zu bringen (c. 5. 24. 29 X. de iure patronatus [III, 38]. Argum. c. 4 X. de officio iudicis ordinarii [I, 31.]. Dem geistlichen Patron ist diese Befugniß abgesprochen und nur in dem Falle, daß er in entschuldbarer Weise ein unfähiges Subjekt präsentirt hat, eine neue Präsentation gestattet (c. 20. 25 X. de electione [I, 6.] c. 18. 26. cod. in VI⁰. [I, 6.], vgl. Lippert und Weiß, Archiv der Kirchenrechtswissenschaft, Bd. I. nro. IV. S. 95 f.). Ueber den Grund dieser Verschiedenheit ist man nicht einig. Er liegt wohl weniger darin, daß das vom Geistlichen geübte Präsentationsrecht aus dem Gesichts-

punkte einer Collation aufgefaßt wird (Richter, Kirchenrecht, 5te Ausgabe, §. 193, dagegen Gonzalez Tellez im Commentar zum c. 5 X. de iure patronatus nro. 4.), als weil den Geistlichen mehr Einsicht zugetraut wird, ihnen zur Wahl auch eine größere Frist (6 Monate) als den Laien (4 Monate) bewilligt ist (so bereits die Glosse zum c. un. de iure patronatus in VI°) und eine wechselnde Meinung für sie weniger geziemend ist. (Die Commentatoren Gonzalez Tellez l. c., Fagnanus ad c. 24 X. h. t. nro. 15. 18. u. A. berufen sich deshalb noch besonders auf die Clem. un. de renunciatione [I, 4.]: Quum illusio et variatio in personis ecclesiasticis maxime sit vitanda).

Was nun die Befugniß des Laienpatrons betrifft, so hängt es von seinem freien Ermessen ab, ob er von derselben Gebrauch machen will oder nicht. Lippert (Versuch einer historisch-dogmatischen Entwickelung der Lehre vom Patronate. Gießen 1829, §. 47) stellt aber den Begriff einer variatio necessaria auf, sobald die vorausgegangene Präsentation eines Patrons ohne Erfolg bleiben würde wegen des erst später entdeckten Mangels der Fähigkeit des Erstpräsentirten, oder weil derselbe auf Institution verzichtete, oder vor der Einweihung in die Pfründe mit Tod abging u. s. w. (vergl. noch Schilling, der kirchliche Patronat. Leipzig 1854, S. 73). Indessen erscheint eine aus solchen Motiven veranlaßte Aufstellung eines anderen Candidaten nicht sowohl als eine Variation, als vielmehr als eine neue Präsentation, wie schon daraus erhellt, daß für diesen Fall die volle neue Frist dem Patron gewährt wird (c. 26. de electione in VI°. [I, 6.]). Wenn aber der zuerst Präsentirte nicht aus einem der vorhin angeführten Gründe unberücksichtigt bleiben mußte und der Patron dennoch nachträglich einen oder mehrere Candidaten in Vorschlag bringt, so entsteht die Frage, ob der Patron berechtigt ist, durch solchen Vorschlag den zuerst Präsentirten auszuschließen, so daß derselbe vom geistlichen Obern nicht mehr bei der Institution berücksichtigt werden dürfte (sogenannte privative Variation), oder ob es dem Obern frei steht, aus sämmtlichen Präsentirten denjenigen zu bestätigen, welchen er für den geeignetsten hält (sogenannte cumulative Variation). Ueber diesen Fall scheint sich schon zeitig eine entgegengesetzte Auffassung gebildet zu haben, obschon die Sache nicht völlig klar ist: denn, indem die Glosse zum c. 24 X. de iure patronatus ad v. alium declarirt: „Dando secundum videtur recedere a priori, sicut ille, qui plures constituit procuratores diversis temporibus" scheint damit die privative Variation vertheidigt zu seyn, obgleich dieß doch nicht unbedingt der Fall ist, indem die Glosse nicht ausspricht, daß der Bischof gebunden sey, dem Willen des Patrons zu folgen. Dagegen entscheidet bestimmt die Glosse zum c. un. de iure patronatus in VI°. Nota 3: „Laicus potest unum praesentare, postea alium accumulative, et sic potest variare et Dioecesanus potest acceptare, quem voluerit" für die cumulative Variation. Dieser letzteren Ansicht schließt sich die spätere Doctrin und Praxis schlechthin an (die Commentatoren zum Titel de iure patronatus, von denen Fagnanus zum cap. 24 X. cit. mit Bezugnahme auf Lambertinus es als communis opinio canonistarum et legistarum bezeugt, verb. Ferraris bibliotheca canonica s. v. ius patronatus. Art. IV. nro. 45. Van Espen ius eccles. universale P. II. sect. III. lit. VIII. cap. V. und andere von Schilling a. a. O. §. 50 ff. angeführte Literatur). Neuerdings hat aber Lippert (die Lehre vom Patronate §. 47 ff.) die Richtigkeit dieser Meinung bestritten und dadurch einen lebhaften literarischen Streit hervorgerufen. Gegen ihn erklärte sich Vermehren (gibt es eine sogenannte freiwillig privative Variation? in Weiß, Archiv Bd. II. und VI. S. 125—136); Lippert replicirte hierauf (daselbst Bd. III. nro. IV. S. 93 ff.); Vermehren duplicirte endlich (daselbst Bd. V. nro. III. S. 52 ff.). Die Kritik blieb getheilt, indem Bickell (in Schunck's Jahrbüchern der juristischen Literatur Bd. XVIII. Heft 3. S. 292. 293) sich für Lippert, Laspeyres (in der allgemeinen Hallischen Literaturzeitung 1836, nro. 162. 163) für Vermehren entschied. Auf's Neue sprach sich dann Schilling a. a. O. für die privative, Ger-

lach (das Präsentationsrecht auf Pfarreien. Regensburg 1855, §. 23—25) für die cumulative Variation aus, welche letztere auch von den Verfassern der neueren Lehrbücher, auch von Kayser (über das jus variandi in Moy de Sons Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. II. (1857) S. 412 f., überhaupt vertheidigt wird und zwar, wie uns scheint, mit Recht, so daß deren Richtigkeit in Kürze darzuthun, uns hier obliegt.

Bei der ganzen Controverse kommt es besonders auf Interpretation des cap. 24 X. de iure patronatus an. Pabst Lucius III. rescribirt nämlich: „Quum autem advocatus clericum idoneum Episcopo praesentaverit, et postulaverit postmodum, eo non refutato, alium, aeque idoneum, in eadem ecclesia admitti, quis eorum alteri praeferatur, iudicio Episcopi credimus relinquendum, si laicus fuerit, cui ius competit praesentandi. Verum si collegium vel ecclesiastica persona praesentationem haberet, qui prior est tempore iure potior esse videtur." Die Schwierigkeit liegt in der Erklärung der Worte: eo non refutato, der man sich deshalb nicht entschlagen darf, weil sie in der vollständigen Dekretale (gedruckt hinter dem sogenannten Ulpianus de edendo edid. Royer-Collard. Paris 1836, p. 22, vergl. Richter, Kirchenrecht, §. 193, Anm. 6) nicht enthalten sind, denn diese Worte gehören einmal zum legalen Text. Lippert (die Lehre vom Patronate S. 117. 118) bezieht dieselben auf den Patron und erklärt: Wenn ein Laienpatron, ohne die erste Präsentation widerrufen zu haben, ein zweites Subjekt in Vorschlag gebracht, so wählt der Bischof Einen dieser beiden, — verordnet er dann nicht auf den Gegenfall (eo — nempe priori praesentato — refutato), daß der Bischof nicht diese Wahl habe, aus dem einfachen Grunde, weil dann nur Eine (und zwar die zweite) Person als präsentirt betrachtet und nur diese (wenn sie fähig ist) instituirt werden darf. Durch das argumentum a contrario ergibt es sich, daß, indem hier der Gesetzgeber ausdrücklich voraussetzt: der Erstpräsentirte sey von dem Patrone nicht refutirt worden, der Patron diesen refutiren, d. h. die erste Präsentation als nichtig erklären und ein zweites Subjekt in der Art präsentiren könne, daß er zugleich den Vorschlag des Ersten förmlich zurücknimmt. Schilling (a. a. O. S. 75) meint, daß die fraglichen Worte zwar ohne allen Zweifel auf den Patron zu beziehen seyen, jedoch, was eben die Ursache des Streites sey, eine Amphibolie bilden. Man könne sie nämlich entweder negativ verstehen: „ohne daß der Laienpatron die frühere Präsentation zurücknehmen darf", oder affirmativ: „dafern derselbe die frühere Präsentation nicht zurücknimmt." Schilling entscheidet sich dann für die zweite Erklärungsweise, da sie mehr, als die erste, den Erfordernissen der grammatischen und logischen Interpretation entspreche. Allein beide Auslegungen sind unhaltbar und eine Amphibolie, wie sie Schilling voraussetzt, besteht gar nicht, vielmehr muß man die Worte eo non refutato in Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Bischofs bringen. Bereits de Roye in commentar. ad c. 24 X. de iure patron.) hat denselben behauptet und nachgewiesen und Vermehren (a. a. O.) ist darauf gegen Lippert zurückgekommen. Schilling macht aber dagegen geltend, der Bischof habe den präsentirten Kleriker nicht zurückweisen können, weil derselbe clericus idoneus genannt werde. Dieß ist auch vollkommen richtig und dem wird keineswegs dadurch widersprochen, daß man bei den fraglichen Worten an den Bischof denkt. Diese Worte drücken nur eine Thatsache aus, indem sie aussprechen: der präsentirte Geistliche sey nicht refutirt worden, ohne zu erklären, von wem die Refutation ausgegangen ist oder hätte ausgehen können, weil darüber nach dem bestehenden Rechte zu verfahren ist. Der Ausdruck refutare bezieht sich auf die Ablehnung oder Rückweisung einer dargebotenen Gabe oder Person (m. s. Dirksen s. h. v., Du Fresne s. h. v.). Eine solche konnte im vorliegenden Falle nur vom Präsentirten selbst oder vom Bischofe ausgehen, indem jener verzichtete oder dieser ihn nicht geeignet fand. Der Patron konnte den Präsentirten nicht zurückweisen, sondern nur die von ihm selbst ausgegangene Präsentation zurücknehmen, was durch den Ausdruck refutare nicht bezeichnet wird. Wenn

nun das Refutiren recht eigentlich Sache des geistlichen Obern ist und im vorliegenden Falle auf einen unterbliebenen Verzicht des Candidaten die Worte nicht gehen können, indem es sonst: eo non refutante, heißen müßte, so schwindet auch unbedenklich der gegen die Bezugnahme der Worte auf den Bischof erhobene Einwand, es habe von Seiten des Bischofs keine Refutation erfolgen können, da der Präsentirte tauglich war, wenn der ganze Sinn der Stelle nur richtig aufgefaßt wird, und der ist folgender: Wenn ein Patron einen untauglichen Kleriker präsentirt hat, den der Bischof refutirt, steht es jenem frei, an dessen Stelle einen andern tauglichen in Vorschlag zu bringen. Es entsteht aber die Frage, ob dem Patron auch gestattet sey, einen zweiten Vorschlag zu machen, wenn der zuerst Präsentirte ein clericus idoneus ist, wie daraus erhellt, daß er vom Bischofe nicht refutirt wurde. Hierauf antwortet der Pabst bejahend, indem er aber dem Bischofe die Auswahl überläßt. Seinem iudicium ist es anheimgestellt, zu entscheiden: quis eorum alteri praeferatur. Damit wird das Recht des Patrons nach einer Seite hin erweitert, auf der andern aber auch zugleich seiner Willkür begegnet und im Interesse der Kirche Demjenigen, welcher am Besten zu urtheilen vermag, dem Bischofe die Auswahl aus der Mehrzahl der Candidaten überlassen.

In solcher Weise ist jedes Bedenken erledigt und die aus dem Wesen des Patronats und seinem Verhältnisse zum Episkopate fließenden Grundsätze sprechen jedenfalls eher für, als wider die sogenannte cumulative Variation. (Das Nähere darüber findet man in der oben angegebenen Literatur ausgeführt).

Bestritten ist auch, ob dem Patron eine mehrfache Variation gestattet ist? Eine bestimmte Entscheidung darüber enthält das gemeine Recht nicht, da die Clem. 2. de iure patronatus (III, 12) von dieser Frage nicht handelt. Dem kirchlichen Interesse widerspricht es aber gar nicht, im Gegentheil, es entspricht demselben vielmehr, daß dem Bischofe eine größere Auswahl von Personen gestattet wird und daher erklären sich die Kanonisten auch mehr für, als wider die wiederholte Variation (m. s. Gerlach a. a. O. §. 25 und Cit.). **H. F. Jacobson.**

Vatablus, Franz (François Vatable oder Vateblé, Vastebled, Guastebled), war in Gamache, einer kleinen Stadt der Picardie (wann? ist unbekannt) geboren. Zuerst Pfarrer von Bramet im Valois, wurde er von Franz I. bei dem von ihm neuerrichteten Collége royal in Paris als Professor des Hebräischen angestellt und starb als Abbé von Bellozane am 16. März 1547. Mit einer umfassenden Gelehrsamkeit verband er einen lebendigen und glänzenden Vortrag, so daß viele Schüler sich um ihn sammelten und selbst Juden als Zuhörer bei ihm sich einfanden. Sein Hauptfach war das Hebräische und mit Recht kann er der Wiederhersteller des hebräischen Sprachstudiums in Frankreich genannt werden. Für den Druck hat er selbst nichts geschrieben; eine von ihm verfaßte lateinische Uebersetzung der parva naturalia findet sich bei der Ausgabe des Aristoteles von Duval. Einen größeren Ruf haben seine Anmerkungen zum Alten Testament, welche Robert Stephanus in seiner Ausgabe der lateinischen Bibel des Leo Judä, angeblich nach den Aufzeichnungen der Schüler des Vatablus, abdrucken ließ. Da aber diese Bemerkungen zum Theil wörtlich mit denen des Calvin, Münster, Fagius und andern Protestanten übereinstimmen, so ist es höchst wahrscheinlich, daß Stephanus nur theilweise die Bemerkungen des Vatablus aufnahm und sie mit den andern vermischte, um für diese im Namen des Vatablus Schutz und Duldung zu erlangen (vgl. Bd. XV. S. 67). Nichtsdestoweniger wurden sie von den Doktoren der Sorbonne als ketzerisch verdammt und Stephanus sowohl als Vatablus mußten mancherlei Verfolgungen erleiden. Hieraus faßten die Protestanten Hoffnung, Vatablus auf ihre Seite zu ziehen, aber er lebte und starb als guter Katholik. Jene sogenannte Bibel des Vatablus, welche Stephanus edirte, enthält die Vulgata, die Uebersetzung des Leo Judä und die erwähnten Anmerkungen, und erschien zuerst im Jahre 1545 in 8°, später als Stephanus nach Genf übersiedelt war, 1547, in Fol. Den letzten Abdruck derselben veranstaltete Nikolas Henry, Professor des Hebräischen am Collége roy. in

Paris, 1729 — 1745, in 2 Bände fol. Eine besondere Ausgabe der Psalmen gab Robert Stephanus mit noch ausführlicheren Bemerkungen unter dem Titel: Liber Psalmorum Davidis. Tralatio duplex; vetus [Vulg.] et nova [Leo Jud.]. Adjectae sunt annotationes cum ex aliorum tralatione, tum vero ex commentariis Hebraeorum ab ipso Vatablo diligenter excussis, quae commentarii vice lectoribus esse poterunt. Genev. 1556 (am Ende steht die Jahreszahl 1557). Daraus gab G. J. V. Vogel diese Anmerkungen mit denen des Grotius (Francisci Vatabli annotationes in Psalmos etc. Hal. Magdeb. 1767, 8°) besonders heraus. Außerdem sind die Noten des Vatablus auch in den Criticis sacris abgedruckt. Sie zeichnen sich vor den Commentaren der damaligen Zeit durch eine eingehendere Berücksichtigung der hebräischen Grammatik und des hebräischen Sprachgebrauchs aus.

Notizen über Vatablus gibt: Biographie universelle, Bd. LXVII. S. 569 f. Jöcher, Gelehrten-Lexikon, Bd. IV, Col. 1466, welche Letzterer auf Colomesii Gallia orientalis, Adami vitae eruditorum, Samarthani elogia Gallorum, Teissier, Eloges des Savans und Pope Blount censura celebrium auctorum, als seine Quellen verweist. Arnold.

Vater, Johann Severin, geboren den 27. Mai 1771 zu Altenburg, wo sein Vater Hofadvokat und Syndikus war. Mit einer tüchtigen Gymnasialbildung, namentlich in den alten Sprachen und im Hebräischen, ausgerüstet, bezog er 1790 die Universität Jena, um dort unter Griesbach, Döderlein und Paulus Theologie und besonders Orientalia zu studiren. Nach zwei Jahren begab er sich nach Halle, um sich hier wesentlich der klassischen Philologie unter Wolf und der Philosophie zu widmen. Den Winter von 1793—1794 brachte er mit Vorbereitungen zu seiner akademischen Laufbahn besonders im Studium des Aristoteles hin, erwarb sich 1794 mit einer Dissertation: Animadversiones ad Aristotelis libr. I. Rhetoricorum — den Doktorgrad und habilitirte sich im folgenden Jahre mit: Vindiciae theologiae Aristotelis. Er fing in Halle auch an, akademische Vorlesungen zu halten, ging aber schon 1796 als Privatdocent nach Jena, wo er bereits 1798 eine außerordentliche Professur der morgenländischen Sprachen und dann 1799 (nach Fritsch im Nekrolog 1800) die ordentliche Professur der Theologie und morgenländischen Sprachen in Halle erhielt. Die unglücklichen Verhältnisse der 1806 aufgehobenen und nachher unter westphälischer Regierung wieder hergestellten Universität bewogen ihn, im Jahre 1810 als Professor der Theologie nach Königsberg zu gehen, von wo er nach 10 Jahren, hauptsächlich des dortigen Klima's wegen, welches seine Gesundheit bedenklich angegriffen hatte, im Jahre 1820 wieder nach Halle sich zurückversetzen ließ. Hier war ihm nur noch eine kurze Wirksamkeit vergönnt, denn schon nach 6 Jahren, am 15. März*) 1826, starb er sanft und ruhig, ohne vorhergegangenes Krankenlager. Bei umfassenden und gründlichen Kenntnissen, einem edeln, liebenswürdigen Karakter und vortrefflichem Herzen besaß Vater die Liebe und Achtung seiner Zeitgenossen in hohem Grade. Seine nicht unbedeutenden Verdienste um Förderung eines wissenschaftlichen Sprachstudiums (besonders durch: Versuch einer allgemeinen Sprachlehre, 1801; Lehrbuch der allgem. Grammatik, 1806; Vergleichungstafeln der europäischen Stammsprachen und Süd-West-Asiatischen, 1802; Fortsetzung des Adelung'schen Mithridates, 1809; Grammatiken verschiedener Sprachen, Literatur der Grammatiken, Lexika und Wörtersammlungen aller Sprachen, 1815; Analekten der Sprachkunde 1820. 21. u. a.) bei Seite lassend, erwähnen wir hier nur seine theologische Wirksamkeit, die ebensowohl der wissenschaftlichen als der praktischen Seite der Theologie

*) Nicht am 18. März, wie in der Hall. Lit.-Zeitg. Jahrg. 1826 Nr. 91. und in der Biogr. univers. Bd. 67. S. 573 angegeben ist; auch nicht am 16., wie im Neuen Nekrolog d. Deutsch. 4. Jahrg. 1r Thl. S. 139 nach dem Journal für Prediger, Mai- und Juniheft 1826, in der Ueberschrift steht, obgleich das Richtige sich im Nekrolog selbst S. 144 f. findet. Das Hallische Kirchenregister (s. Hall. Patriot. Wochenblatt, Jahrg. 1826 S. 275. vgl. 271) und die Statuten des Vater'schen Freitisches §. 1. geben den 15. März als Todestag an.

sich zuwendete. In der Kantischen Schule erzogen, gehörte er dem kritischen Rationalismus der damaligen Zeit an, jedoch einem sehr gemäßigten, welcher der Vernunft wohl die Prüfung und Anerkennung der heiligen Schrift und des Göttlichen in ihr zuerkannte, aber doch in dieser Prüfung keine Selbstüberhebung und Verwerfung des Göttlichen verstattete. Mit seinen sprachlichen Arbeiten hängen hier zunächst seine Bearbeitungen der hebräischen Grammatik zusammen, welche zuerst wieder in Deutschland eine wissenschaftlichere Behandlung des hebräischen Sprachstudiums anbahnten, worauf dann ein Gesenius weiterbaute. Es gehören hierher: Hebräische Sprachlehre. Leipz. 1797. 2te verb. u. verm. Aufl. 1812. Kleine hebräische Sprachlehre. Erster Curs. für die Anfänger ihrer Erlernung. Leipz. 1798. 2te Ausg. 1807. 3te Ausgabe 1816. Zweiter Cursus für obere Schulklassen und akadem. Vorlesungen. Leipz. . . . 2te Aufl. 1807. Hebräisches Lesebuch, mit Hinweisung auf die größere Sprachlehre und den 1. und 2. Cursus des Lesebuchs. Leipz. 1799. 2te Ausg. 1809. Handbuch der hebr., chald., syr. und arab. Sprache. Leipz. 1802. 2te Ausg. 1817. — Für Kritik und Exegese ist sein Commentar über den Pentateuch. 3 Thle. Halle 1802—1805, von einiger Wichtigkeit, indem er hier die Fragmentenhypothese eingehender behandelt und sie zu begründen sucht; von geringerer Bedeutung ist sein „Amos, übersetzt und erläutert. Halle 1810", in welchem der Text der LXX. und die Bemerkungen dazu das Wichtigste sind. Von seiner Beschäftigung mit den LXX. gibt auch ein „Lectionum versionis Alexandrinae Jobi nondum satis examinatarum specimen. Königsb. 1811." Zeugniß. Um das N. Testam. machte er sich verdient durch eine brauchbare Handausgabe: Novum Testam., textum graecum Griesbachii, Knappii denuo recognovit, delectu varietatis lectionum testimoniis confirmatarum, adnotatione tum critica tum exegetica et indicibus, historico et geographico etc. instruxit. Hal. 1824. 8. Das Honorar für diese Arbeit und einige andere bestimmte er für eine Stiftung, welche seinen Namen bei der Halleschen Universität forterhalten sollte und seit seinem Tode bis jetzt unter dem Namen des Vater'schen Freitisches in der Art besteht, daß von den Zinsen des angelegten Kapitals eine Anzahl (18) fleißiger und bedürftiger Studirender, die den königlichen Freitisch nicht haben, für jeden der Wintermonate November bis März 15 Tischmarken erhalten, wofür ihnen Suppe, Fleisch und Gemüse oder Braten und Zuthat „zur Sättigung" gegeben wird. — Im Fache der Kirchengeschichte haben seine „Synchronistischen Tabellen der Kirchengeschichte, vom Ursprunge des Christenthums bis auf die gegenwärtige Zeit, Halle 1803, Fol.", solchen Ruf und Verbreitung erlangt, daß davon 6 Auflagen, deren letzte 1833 erschien, nöthig geworden sind. — Ferner setzte Vater die Henke'sche „Gesch. der christl. Kirche" im 5—8. Theile fort, welche er unter dem Titel „Kirchengeschichte des 18 .u .19. Jahrh.", Braunschw. 1823 ff. bearbeitete; in den Jahren 1820 und 1822 ließ er in Berlin in 2 Bändchen „Anbau der neuesten Kirchengeschichte" erscheinen und gab in Verbindung mit Stäudlin u. Tzschirner das „Kirchenhistorische Archiv, Halle 1821 ff." heraus. — Als periodische Zeitschriften, die er theils selbst, theils in Verbindung mit Anderen redigirte, sind noch zu nennen: „Journal für Prediger", herausg. von Wagnitz, fortgesetzt von Bretschneider, Neander, Goldhorn, Vater u. a. Halle 1818 ff. und „Jahrbuch der häuslichen Andacht und Erhebung des Herzens". Halle. 1—6r Jahrg. 1819—24. Fortgesetzt von Eberhard. 7—12r Jahrg. 1825—1830. — Außerdem hat Vater mehrere kleinere, theils wissenschaftliche, theils Zeitfragen betreffende Broschüren ausgehen lassen, von denen wir hier nur etwa „Glaube, Kirche, Priesterthum", Leipz. 1814 — „Ueber Rationalismus, Gefühlsreligion und Christenthum", Halle 1820 — „Sendschreiben an Planck über den histor. Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums" u. s. w, Gotting. 1822 — erwähnen wollen. **Arnold.**

Vehme, die heilige, besonders in Westfalen. Der Ausdruck Vehme (auch Feme, Fehme, Fäme, Fähme von Manchen geschrieben) wird von den Sprachforschern auf höchst verschiedene Weise hergeleitet und erklärt. Einige (Thiersch, Usener u. A.)

ringen ihn mit vimen (wyt, Weide) in Zusammenhang, weil seit Beginn her die in en Vehmgerichten Verurtheilten mit einer Weidenruthe gehenkt wurden. Dieß ist aber ben so unhistorisch als sprachwidrig. Leibnitz, Spittler, Luden u. A. betrachten hum als den Stamm des Wortes, welches somit judicium existimationis bedeute. Dagegen spricht die älteste Schreibform: vehma und veme. Jakob Grimm (bei Paul Wigand, das Femgericht Westphalens. Hamm 1825. S. 307 f.) erklärt, mit Rücksicht auf die Bedeutung von vêmen = separare ad certum aliquem actum, Vehme rach Ding, Gericht (causa, lis, judicium) und darin folgen ihm die meisten Späteren. Man s. C. G. v. Wächter, Beiträge zur deutschen Geschichte. Tübing. 1845. Nr. 1. ie Vehmgerichte des Mittelalters, und den Exkurs S. 145—148. verb. Gaupp, on Fehmgerichten. Breslau 1857. S. 10 f.). Im deutschen Wörterbuche Bd. III. Leipzig 1862) S. 1516. 1517 erklärt Grimm das Wort allgemeiner durch: Strafe, und bringt es in Zusammenhang mit Feme in der Bedeutung von: ziehen, züchtigen. „Aus ziehen fließt zucht nutritio, disciplina, castigatio, poena, wie der landmann sein ich in die mast (feme) führt, wird der missethäter in den kerker oder tod geführt und erleidet züchtigung." Schulte, Lehrb. der deutsch. Reichs- und Rechtsgeschichte. Stuttg. 1861. S. 326 Anm. 1. will es von dem sauerländischen Plattdeutschen: faem, vaem: der Faden, herleiten, so daß es ein Gericht bedeute, durch welches man gebunden, gebannt wird —. Da, wie schon Grimm a. angef. O. (bei Wiegand) bemerkt, vêm m Niederländischen den Sinn von Genossenschaft hat und auch den Ort bezeichnet, wo sich Genossen versammeln, liegt es nahe, an die analogen Ausdrücke: Veste, Acht, Bann — zu denken, welche sowohl das Gericht als die Strafe bedeuten. Ursprünglich finden wir aber das Wort in westfälischen Dokumenten und zwar sicher zuerst im Jahre 1251 in einer Urkunde des Erzbischofs Conrad von Köln an die Stadt Brilon (bei Seibertz, Urkundenbuch zur Landes- und Rechtsgeschichte Westphalens. Bd. I. Arnsberg 1839. Nr. 269. S. 336). „Vos . . . . annuimus, libertatis praerogativa gaudere, quod illud occultum judicium quod vulgariter Vehma seu vriliach appellari consuevit, nullo unquam tempore, contra vos, aut e vobis aliquem infra ipsum debeat opidum exerceri", denn die Urkunde, durch welche schon im Jahre 1111 die Stadt Bremen ein Privilegium gegen die Ladungen der Vehme erhalten haben soll (bei Lünig, Reichsarchiv. Pars specialis. Continuatio IV. Fol. 218, vgl. v. Wächter a. a. O. S. 164) ist unzweifelhaft nicht für ächt zu halten. Von Westfalen ging die Bezeichnung „Vehme" auch auf Gerichte anderer Länder über (s. am Ende), ohne daß aber deshalb auf eine Gleichartigkeit derselben geschlossen werden darf. Die westfälische Vehme ist vielmehr sowohl ihrer Entstehung als ihrem ganzen Wesen nach durchaus eigenthümlich und einzig in ihrer Art. Die älteren Schriftsteller über dieselbe haben die Natur derselben nicht erkannt, von den neueren aber lassen selbst Wigand, der durch die Hypothese eines Freischöffenbundes irre geleitet ist, und von Wächter, der sonst das reichhaltigste wohlgeordnete Material darbietet, den Kardinalpunkt, aus welchem sich ein guter Theil der Einrichtungen dieser Institution allein erklärt, außer Acht. Den entscheidenden Gesichtspunkt hat dagegen Walter (deutsche Rechtsgeschichte. Zweite Ausgabe. Bonn 1857. Bd. II. §. 632) richtig hervorgehoben. Nächstdem hat Schulte a. a. O. mit großer Sorgfalt die wichtigsten urkundlichen Zeugnisse zusammengestellt. Die fast vollständigen literarischen Nachweisungen bis 1845 finden sich bei v. Wächter; vergl. mit Wigand, Kritisches zur Geschichte der Vehmgerichte, in den von ihm herausgegebenen Wetzlarischen Beiträgen. Bd. III. (Wetzlar 1847) Nr. L; auf spätere Monographieen u. s. w. wird gelegentlich weiterhin aufmerksam gemacht werden.

Die Tradition, deren Zeugnisse seit dem vierzehnten Jahrhundert ihren Anfang nehmen, führt die Begründung der Vehme auf Karl den Großen und Pabst Leo III. zurück. Der mit vielen Modifikationen wiederkehrende Gedanke ist, daß Karl auf den Rath Leo's in Westfalen diese Gerichte angeordnet habe, um die mit Noth zum Chri-

stenthum bekehrten Sachsen, welche stets wieder ins Heidenthum zurückzufallen geneigt waren, der Kirche zu erhalten, und daß die großen Privilegien, welche die Vehme vor allen anderen Gerichten auszeichne, ihr bereits von diesen beiden Häuptern der Christenheit verliehen worden. Die Vehmrichter stützen darauf ihre Urtheile, nämlich auf das „von unserem allerheiligsten Vater Pabst Leo und heiligen König und Kaiser Karl dem Großen in Mitwirkung und Eingebung des heiligen Geistes gegebene Gesetz, gegen welches weder geistlich noch weltlich Schwert nicht schneiden, noch thun soll" (Urkunde von 1473 bei Usener, die Frei- und heimlichen Gerichte Westphalens. Frankf. a. M. 1832. S. 257. und viele Andere), und die Kaiser der späteren Zeit nehmen in ihren Reformationen der Vehmrechtsordnungen darauf stets Bezug. So Sigismund, Friedrich III., Maximilian u. A. „Wiewohl die heimbliche Gerichte, durch etwa hochlöblichster gedächtnuß Keyser Karl den grossen, fürnemblich auffgesetzt, zu haudthabung vnsers heiligen Christlichen Glaubens vnd der heiligen Zehen Gebotten . . . . ." (in der Münsterischen Hof- und Landesgerichtsordnung. Münster 1617. Fol. 111. 117. u. A.), vgl. bei v. Wächter S. 148—150).

Diese Sage ist allerdings unbegründet, indessen weist sie doch richtig auf die in der Vehme vereinigten Elemente zurück, deren festere Anordnung in die Zeit Karl's des Großen fällt und zum Theil ihm seinen Ursprung verdankt, nämlich das weltliche Schöffen- und das kirchliche Sendgericht (vgl. über das letztere Bd. XIV. S. 267 f.). Zwar fehlt es fast nirgend an gegenseitiger Einwirkung der weltlichen und kirchlichen Gerichte auf einander, so daß Bestandtheile derselben aus einem ins andere übergegangen sind, indessen ist doch dadurch allein keineswegs ein Institut wie die Vehme ins Leben gerufen worden. Die Bildung dieser letzteren hängt nämlich zugleich von anderen Voraussetzungen ab, welche aus der Geschichte Westfalens ihre Erklärung erhalten. Es bedarf daher eines Nachweises dieser thatsächlichen Verhältnisse und der Vereinigung der in der Vehme vorhandenen Bestandtheile.

Die germanischen Gerichte waren von jeher Volksgerichte. Es wurde Rechtspflege geübt, indem der von der Gemeinde selbst erkorene Beamte unter Theilnahme des Volks in jeder Gerichtssitzung besondere Urtheiler wählte, welche die Entscheidung für die Processe zu finden hatten. Karl der Große traf die Aenderung, daß er bleibende Urtheiler bestellen ließ (scabini, Schöffen), welche die Sentenz schöpfen oder schaffen sollten. Die für größere Sprengel, Provinzen, angeordnete Königsboten (missi dominici, vgl. den Art. Bd. IX. S. 549 f.) verpflichteten die in den einzelnen Grafschaften unter Mitwirkung der Grafen und des Volks erkorenen Schöffen, welche unter dem Vorsitze der königlichen Grafen (statt der früheren Volksrichter) die Gerichte bildeten. Diese Grafengerichte waren königliche und kaiserliche Reichsgerichte, welche über bedeutendere Civilsachen und schwere Verbrechen zu erkennen befugt waren und gegen Ungehorsame den Königsbann verhängen konnten, das ist zunächst eine höhere Geldbuße (60 solidi), sodann aber auch die Reichsacht und Oberacht, durch welche dem Verurtheilten der Friede im ganzen Reiche entzogen wurde, „Leib, Gut, Ehre, Echt und Recht". (Man vergl. über diese Verhältnisse die Auseinandersetzung bei Jak. Grimm, deutsche Rechtsalterthümer; Walter und Schulte, deutsche Rechtsgeschichte an den betreff. Stellen).

Die Gerichte der Grafen und der über ihnen stehenden Königsboten waren als königliche Organe reichsunmittelbar und besaßen das Cognitionsrecht über alle Freien, welche als solche auch unmittelbar unter dem Könige und Reiche standen. Allmählich trat aber eine Umwandlung ein, indem die höheren königlichen Beamten, wie andere geistliche und weltliche Herren zum Besitze der Landeshoheit gelangten und die Bewohner ihrer Territorien, welche sie unmittelbar ihrer Herrschaft unterwarfen, in die Lage von Reichsmittelbaren versetzten. Diese Subjektion glückte aber den Territorialherren nicht überall in vollem Maaße, und manche Bezirke und Personen vermochten ihre Reichsfreiheit noch lange zu behaupten, wie die Reichsstädte, ja selbst Reichsdörfer und Reichsritter.

Zu denjenigen Landschaften, in welchen die freien Bewohner die Unterwerfung unter die sich bildenden Territorialmächte mit besonderer Beharrlichkeit abzuwehren und die ältere Reichsfreiheit vorzüglich im Gerichtswesen zu erhalten vermochten, gehört Westfalen und ein Theil von Engern (das Paderbornsche). Die Bemühungen des landesfesten Volkes (vgl. den Art. „Westfalen") wurden durch die Umstände begünstigt: denn es war schon dieß sehr vortheilhaft, daß das Land meistens unter die obere Leitung geistlicher Stiftungen fiel, welche den Gerechtsamen der freien Eigenthümer und Gemeinden wenig Abbruch thaten. Von weltlichen Herren war nur das altsächsische Geschlecht Ekbert's, den Karl der Große zum Heerführer in Sachsen bestellt hatte, hervorragend. Ekbert's Enkel, Otto der Erlauchte (im Jahre 880) befand sich bereits im Besitze der herzoglichen Gewalt und übte vermöge derselben auch die höchste Gerichtsbarkeit im Namen des Königs. Daß dieselbe in eine gewöhnliche, rein landesherrliche überging, wurde aber dadurch verhindert, daß Otto's Sohn als Heinrich I. (im Jahre 919) die deutsche Königskrone erwarb und herzogliche und königliche Gewalt mit einander vereinigte, so daß die obere Gerichtsbarkeit hier fortwährend als königliche Jurisdiktion verwaltet wurde. Als Heinrich's Sohn, Otto der Große, im J. 961 Hermann Billung zum Herzog von Sachsen ernannte, reservirte er dem königlichen Hause selbst das alte Herzogthum von Westfalen und Engern, und als später das Geschlecht der Billunger darauf seine Macht ausdehnte, war dieß doch nur vorübergehend. Schon im Jahre 1106 erlosch das Haus der Billunger und Westfalen blieb stets in engerem Zusammenhange mit dem Reiche. Die Gerichtsbarkeit ward dadurch in ihrer Reichsunmittelbarkeit conservirt, die alten königlichen und kaiserlichen Grafengerichte wurden nach wie vor, neben den landesherrlichen Gogerichten und unabhängig von der Landeshoheit als freie Gerichte, an den seit unvordenklicher Zeit üblichen Gerichtsstätten, Freistätten oder Freistühlen, unter dem Vorsitze von Freigrafen mit Urtheilern, welche aus den Altfreien gewählt wurden, Freischöffen, in herkömmlicher Weise gehalten.

Westfalen und Engern wurde im Jahre 1180 mit dem Erzbisthum Köln vereinigt (s. den Art. „Köln" Bd. VII. S. 779) und dadurch der Uebergang der westfälischen Freigerichte in die Vehme vermittelt. Als Herzöge von Westfalen und Engern erhielten die Erzbischöfe von Köln die obere Aufsicht über die Gerichte des Sprengels und wesentliche Einwirkung auf deren Gestaltung. Dabei waren sie aber von zwei Seiten her gewissen Beschränkungen unterworfen, welche zwar mit der Zeit zu ihren Gunsten gemildert, jedoch nicht vollständig aufgehoben werden konnten. Als Herzög hatten sie im Namen des Kaisers die Freigerichte zu überwachen und waren dadurch verhindert, dieselben sich vollständig zu unterwerfen und zu bloßen Landgerichten herabzusetzen; dagegen konnten sie nicht verhindert werden, die Freigerichte ihren besonderen kirchlichen Interessen dienstbar zu machen, und dieß thaten sie, indem sie sie dazu benutzten, die sonst nicht ausreichende geistliche Gerichtsbarkeit zu unterstützen und zu ergänzen. Sie übertrugen ihnen nämlich einen Theil derjenigen Funktionen, welche den kirchlichen Sendgerichten (s. den Art. Bd. XIV. S. 269 f.) zustanden, und veränderten bei der Gelegenheit zugleich die weltlichen Grundsätze der Freigerichte nach den in der Kirche herrschenden Principien.

Eine andere Beschränkung der Erzbischöfe von Köln im Verhältnisse zu den Freigerichten beruhte auf kirchlichen Motiven. Die Freigerichte urtheilten als königliche Grafengerichte unter Königsbann und konnten vermöge des ihnen zustehenden Blutbannes auch Urtheile über Tod und Leben fällen. Nach kanonischem Recht gilt aber der Grundsatz: Ecclesia non sitit sanguinem — im weitesten Umfange, so daß ein Kleriker, welcher denselben verletzt, irregulär wird (man s. über den defectus perfectae lenitatis den Art. „Irregularität" Bd. VII. S. 70 Nr. 7). Daraus folgte, daß den Erzbischöfen von Köln durch den König die Gerichtsbarkeit immer nur mit Ausnahme des Blutbannes verliehen werden konnte. Die den Freigerichten vorsitzenden Freigrafen waren

daher genöthigt, sich mit dem Blutbann unmittelbar vom Könige belehnen zu lassen. Ausdrücklich spricht sich darüber der Schwabenspiegel aus: Landrecht Art. 92 (ed. Laßberg): „Hat ein pfaffe furste Regalia von dem kunige, der mag nieman da von daheimen (keinen) ban gelihen. da ez den liuten an ir lip oder an ir bluot giezzen gat. Vnde enphilet er einem richter also sin gerichte. Daz aber menschen bluot richte. er wirt schuldig an den allen, die ir bluot uz giezzent. vnde wil er recht tuen. so sol er den richter zv dem kiunige senden. dem er sin gerichte lihet“ (man vergl. den Art. 115. und schwäbisches Lehnrecht Art. 44). Diese Bestimmung modificirte jedoch Bonifaz VIII. im Jahre 1298 durch c. ult. Ne clerici vel monachi negotiis secularibus se immisceant in VI° (III, 24): „Episcopus seu quicunque alius praelatus vel clericus, jurisdictionem obtinens temporalem, si homicidio aut alio maleficio, ab aliquibus in sua jurisdictione commisso, ballivo suo aut alii cuicunque injungat, ut super hoc veritatem inquirens justitiae debitum exsequatur, irregularis censeri non debet, quamvis ipse ballivus vel alius contra malefactores ad poenam sanguinis processerit justitia mediante. Nam licet clericis causas sanguinis agitare non liceat: eas tamen, quum jurisdictionem obtinent temporalem, debent et possunt metu irregularitatis cessante aliis delegare.“ Damit war die Möglichkeit gegeben, daß die Erzbischöfe von Köln vom Könige mit dem Bann vollständig beliehen werden konnten und dann selbst denselben weiter zu verleihen im Stande waren. Demgemäß ergingen auch seit der Mitte des 14. Jahrhunderts verschiedene königliche Belehnungen der Erzbischöfe mit dem Banne der Freigerichte (1353, 1355, 1359 u. a.; vergl. Walter a. a. O. §.628. Schulte a. a. O. §. 116. Nr. IV.), zunächst freilich noch mit Ausnahme des Blutbannes, bis König Wenzel im J. 1382 auch diesen dem Erzbischof Friedrich III. von Saarwerden überließ. (Die Urkunde ist öfter gedruckt; am besten bei Seibertz a. angef. O. Nr. 862; wiederholt bei Schulte a. a. O. S. 322 Anm. 12).

Unter diesen Umständen wurde der Zusammenhang der Freigerichte oder Vehme mit König und Reich fortdauernd erhalten und durch diesen Karakter der Reichsunmittelbarkeit derselben eine Wirksamkeit ermöglicht, wie sie sich bei keinem anderen Volksgerichte vorfindet. In höchster Blüthe standen sie bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts; seitdem trat ein allmählicher Verfall ein. Ehe dieser Verlauf darzustellen ist, soll die Natur und das Verfahren der Vehme selbst in der hier gebotenen Kürze nachgewiesen werden.

Die Vehmgerichte sind von jeher so organisirt, wie die übrigen deutschen Gerichte. An der Spitze steht der Richter, der Freigraf, entweder der Erbherr eines freien Hofes und Stuhls, oder ein vom Könige, später vom Erzbischof von Köln mit demselben belehnter freier Mann aus Westfalen. Das Amt des deutschen Richters enthielt nicht das Recht des Urtheilens, sondern beschränkte sich darauf, das Gericht zu hegen und zu leiten und für die Vollziehung des von den Schöffen gefundenen Urtheils zu sorgen. Zu seiner Unterstützung hatte er einen Frohnboten, Freifrohn. Das Gericht wurde an den herkömmlichen Mahlstätten gehalten, wo der Richter seinen Platz in der Mitte einnahm, während die Schöffen um ihn herum saßen (daher residentes), das in dem offenen Gericht (s. weiterhin) nicht ausgeschlossene Volk aber umherstand (adstantes, der Umstand). Vor dem Richter befand sich ein Tisch, auf welchem die Zeichen der Gerichtsbarkeit lagen, ein Schwert und eine Flechte aus Weidenzweigen. Diese uralte Einrichtung findet sich in ganz ähnlicher Weise auch in den Sendgerichten, wo der geistliche Richter (Bischof, Archidiakonus, Archipresbyter) sich gewöhnlich in der Kirche vor dem Altar niederließ und auf einem vor ihm stehenden Tische ein Crucifix, eine Ruthe, eine Zange oder Scheere sich befanden. Die richterliche Qualität des Vorsitzenden in der Send unterscheidet sich aber wesentlich von der des Freigrafen, indem jenem allein oder unter Zuziehung anderer Kleriker das Urtheil in der Sache zustand, während die Sendschöffen (Sendzeugen, testes synodales, s. Bd. XIV. S. 268) nur zu rügen und beim Beweise mitzuwirken hatten. Dieß beruhte auf einer allgemeinen kanonischen Vor-

schrift, nach welcher Laien von dem Urtheilen in geistlichen Gerichten ausgeschlossen waren (c. 3 X. de consuetudine I. 4. Innocenz III. a. 1199 u. v. a.). Wenn im Widerspruche damit den Sendschöffen auch eine Theilnahme am Urtheile beigelegt wurde (m. s. Bd. XIV. S. 271 am Ende. 272 oben), so mochte dieß dadurch veranlaßt seyn, daß dieselben Personen, welche als Schöffen im weltlichen Gerichte fungirten, auch hier im Sendgericht wirksam waren und diesen Brauch aus jenem in dieses zu übertragen vermochten. Dagegen ging aber auch umgekehrt die den Urtheilern im weltlichen Schöffengericht nicht obliegende Pflicht des Rügens von der Verpflichtung der Sendschöffen auf jene mit über, so wenigstens bei den Freischöffen in der Vehme.

Diese Erscheinung wie andere wichtige Folgerungen erklären sich aber überhaupt aus der Verbindung des Schöffen- und Sendgerichts in der Vehme selbst. Die Freischöffen sind ursprünglich nur aus den zum Gerichtssprengel gehörigen Gemeindegliedern gewählte freie, unbescholtene Männer. Diese Beschränkung ergab sich mit Nothwendigkeit daraus, daß nur solche Civil- und Strafsachen vor das örtliche Freigericht gebracht werden durften, welche sich auf Gemeindegenossen bezogen; sie fiel aber später fort, nachdem die Competenz der Vehme weiter ausgedehnt worden war. Seitdem den Erzbischöfen von Cöln die Oberaufsicht über die Freigerichte zustand und selbst die Belehnung mit denselben gebührte, wurde auch die Beurtheilung von Vergehen, welche vor die Sendgerichte gehörten, ihnen übertragen. So heißt es in den Vehmrechtsbüchern: „Wat saken ond punten dat sie daromb dat man eynen mann an die fristoill ond gerichte heischen, verboden ond verfemen solle ond moge? — Die frigraun habn darop geantwort: mit dem ersten ketter die von dem kristen glouen fallent, Duffstall, kirchhon ond kirchen schynnen, die wittrich drin, kindelbette rouen ond plündern, heymliche weydedarn, verrait, onentsagt eym hern dat sine to nemen ond meynheide to sweren.“ Ganz allgemein heißt es auch; Vehmwrogen sind alle diejenigen, welche gegen die zehn Gebote und das heil. Evangelium gehen, aus welchen die gesetzten Rechte geflossen sind. (Man s. die Nachweisungen bei v. Wächter a. a. O. S. 187 f., insbesondere Kaiser Ruprecht's Fragen von 1408. Art. 26. 28 u. a. m.).

Rücksichtlich der Personen, welche vor die Vehmgerichte gezogen wurden, bestimmen die Rechtsbücher: „Man soll keinen Pfaffen, noch keinen Geistlichen, der geschoren und geweiht ist, nicht an einen Freistuhl laden, auch kein Weibsbild, noch Kinder, die zu ihren Tagen nicht gekommen sind, auch keinen Juden noch Heiden, noch alle, die den Christenglauben nicht erkannt haben, weil sie des Gerichts nicht würdig sind“. Die Geistlichen waren befreit, da sie überhaupt von Laien nicht gerichtet werden sollten; indessen wurden auch sie der Vehme unterworfen, wenn sie sich als Freischöffen hatten aufnehmen lassen (s. v. Wächter a. a. O. S. 196—198). Wegen der Juden gibt ein Urtheil von 1462 den Grund an: „sintemal in der heiligen Schrift und in dem Christenglauben verboten ist, daß die Christen und Juden keine Gemeinschaft zusammen haben sollen“ (a. a. O. S. 194—196). Was die Frauen betrifft, so ist deren Ausschluß kein unbedingter: denn abgesehen davon, daß in der vorhin mitgetheilten Stelle in manchen Handschriften der Frauen gar nicht gedacht wird, ist ausdrücklich das Gegentheil in der Arnsberger Reformation von 1437 enthalten, indem es darin heißt: „Item so en soll man nyet heyschen noch verbodynge doin umb eyncherleye sachen Vrawen anders dan vur dat offenbare gedynge mit dem Vroenen in dem fryenbanne dar sy ynne gesessen synt“, so daß hiernach Frauen nur, wenn sie zu einer westfälischen Gemeinde gehörten, in das offene, nicht das geheime Ding geladen werden durften, was schon dadurch seine Erklärung findet, daß die Frauen nicht Freischöffen (Wissende) seyn konnten (a. a. O. S. 198. 199). Mit Unrecht ist bisweilen behauptet, daß Reichsfürsten und andere Reichsstände von der Vehme eximirt waren. Kraft besonderer Privilegien konnten aber Ausnahmen bestehen (a. a. O. S. 190 f. 199—201).

Die Freigerichte waren, wie erinnert, ursprünglich nur Ortsgerichte, ohne Competenz über Auswärtige. Die Erweiterung ihrer Jurisdiktion wurde aber später durch

solche Motive herbeigeführt, auf welche sich die kirchlichen Gerichte zu berufen pflegten und welche die Vehme für sich anführen konnte, seit sie auch Verletzungen des Evangeliums vor ihren Richterstuhl ziehen durften. Die geistlichen Gerichte bildeten nämlich eine Ergänzung der weltlichen und befolgten dabei das Princip der denunciatio evangelica (vgl. den Art. „Geistliche Gerichtsbarkeit“ Bd. V. S. 63). Demgemäß erklärten auch die Vehmgerichte jede Sache für ein Vehmwroge, deren Entscheidung die anderen Gerichte erschwerten oder verweigerten, oder wenn der verurtheilte Beklagte den Kläger nicht befriedigen wollte. Auf Grund deshalb ergangener Beschwerden unterzogen sie sich selbst der Beurtheilung und Vollstreckung (vgl. v. Wächter a. a. O. S. 188 f. 192). Ganz wie die geistlichen Gerichte beanspruchten sie auch die Befugniß über solche Processe zu erkennen, bei welchen eidlich eingegangene Verbindlichkeiten zur Sprache kamen, da der Eid eine den Glauben berührende Angelegenheit sey. Diese ganze Auffassung erhielt auch die förmliche Bestätigung des Kaisers und der Reichsfürsten und wurde vom Erzbischof von Köln durch eine besondere Erklärung bei den Reichsständen im J. 1521 gerechtfertigt (a. a. O. S. 188).

Diese Ausdehnung der Wirksamkeit der Vehme und die Nothwendigkeit, überall Personen zu haben, welche das Interesse derselben wahrzunehmen und ihre Urtheile zu vollziehen im Stande wären, machte es um so mehr zum Bedürfnisse, nicht bloß aus der betreffenden Lokalgemeinde, sondern aus ganz Deutschland Freischöffen zu wählen, als die Zahl der Altfreien in Westfalen selbst mit der Zeit immer kleiner wurde, da bei der Ausdehnung der Landeshoheit Viele ihres bisherigen Rechts verlustig gingen. Dazu kam auch, daß sich nicht Wenige als Schöffen aufnehmen ließen, weil sie, dadurch mehr gesichert, die Vehme weniger zu fürchten hatten. Die dadurch wachsende Macht der Vehme wünschten im Jahre 1438 die Reichsstände durch ein Verbot der Reception von Auswärtigen zu hemmen, doch fand der deßfallsige Antrag keine Anerkennung und die Kaiser Friedrich III. und Maximilian bestätigten das Herkommen. Demnach wurde nun bestimmt, es sollten die Freigerichte „mit frommen, verständigen und erfahrenen Leuten besetzt und nicht durch bännige, unehelich geborene, meineidige oder eigene Leute gehalten werden“. Jeder Freie, ohne Unterschied des Standes, wurde daher zum Freischöffen bestellt, Bauern und Bürger, Ritter und Fürsten, selbst der Kaiser (v. Wächter a. a. O. S. 171 f.). Die Aufnahme konnte aber nur in Westfalen erfolgen (daher sich z. B. Kaiser Sigismund im J. 1420 zu dem Behufe nach Dortmund begab), wie auch nur da das Vehmgericht gehalten werden durfte, auf rother Erde. Ueber die Erklärung dieses Ausdrucks ist man nicht einig. Manche beziehen ihn darauf, daß in manchen Gegenden Westfalens das Erdreich röthlich sey (a. a. O. S. 178. 179), Andere denken an den Blutbann und erinnern an die Bezeichnung: rother Thurm: für Gefängniß u. a. (s. Wigand in den Wetzlarischen Beiträgen III, 18; Gaupp a. a. O. S. 21 f.; Zöpfl, Alterthümer des deutschen Reichs und Rechts, Bd. III. Heidelb. 1861. S. 104 f. 119, u. a.). Eine sichere Entscheidung läßt sich nicht treffen.

Von besonderer Wichtigkeit für das ganze Institut ist die Art und Weise der Bestellung der Freischöffen. Aus derselben, wie aus anderen Umständen schließt Wigand (das Femgericht Westphalens S. 474 f.) auf einen Freischöffenbund, der sich über ein eigenes geheimes Verfahren geeinigt hätte. Ungeachtet der dagegen erhobenen triftigen Einwendungen (vgl. v. Wächter a. angef. O. S. 167 f.) ist Wigand (vergl. Wetzlarische Beiträge III, 15. 16) bei dieser Hypothese geblieben. Die Abweichungen in der Stellung der Freischöffen von den Schöffen in den übrigen Gerichten finden ihre genügende Erklärung daher, daß jene außer der gewöhnlichen Funktion des Urtheilfindens auch die den Sendschöffen überwiesene Rügepflicht mit übernehmen mußten, vermöge deren sie die nicht anderweitig bestraften Frevel als Ankläger zu verfolgen hatten. Da überhaupt nur Freischöffen die Anklage erhoben, die Vorladung bewirkten, das Urtheil vollstreckten und vielfach in gemeinschaftlicher Aktion thätig waren, ergab sich von selbst das Bedürfniß, daß die Freischöffen gewisse Zeichen einführten, durch welche sie einander sich so-

fort kenntlich machten und mit dem gesammten Verfahren genau vertraut wurden. Ueber die Initiation und die dabei angewendeten Formen enthalten mehrere Urkunden, vorzüglich aber das Protokoll eines zu Arnsberg im J. 1490 abgehaltenen Capitels die genauesten Vorschriften (s. Wigand, das Femgericht Westphalens. Urkunde Nr. XXIII. S. 262 f.; vgl. v. Wächter a. a. O. S. 31. 32. 218 f.). Als die bedeutendsten Momente treten hervor die geheime Losung, das Nothwort und der Schöffengruß. Die Verpflichtung erfolgt nämlich unter ernstlicher Verwarnung und Androhung von Strafe, welche ihnen an der Wand gewiesen wird. „Ein Platz (Binde) vor seine Augen, zwei Reise Stricke um seinen Hals, zwei Phymen (Dolche) auf seinen Nacken geschlagen, und ihn an den nächsten Baum gehangen, den man haben kann, drei Fuß höher als einen rechten Dieb.“ Dann folgt der Behmeid, „wie ihn Carolus Magnus vorgeschrieben hat“. Der Schöffe sitzt auf dem rechten Knie, das entblößt ist, mit bedecktem Haupt, legt die linke, ebenfalls entblößte Hand auf den Strick, das Schloß und zwei kreuzweise Schwerter und schwört: „die Behme zu verheimlichen vor Mann und Weib, vor Dorf vor Traid, vor Stock vor Stein, vor Groß vor Klein, auch vor Quick und vor allerhand Gottesgeschick, ohne vor dem Manne, der die heilige Behme hegen und hüten kann, und nicht zu lassen davon um Lieb noch um Leid, um Pfand oder Kleid, noch um Silber noch um Gold, noch um keinerlei Sold.“ Hierauf sagt ihm der Freigraf mit bedecktem Haupt die heimliche Behme „S. S. G. G. die Strick (nach Anderen Stock) Stein, Gras, Grein“. Es soll ihm dieß aufgeklärt werden, wie vorgeschrieben ist. (Der Sinn dieser geheimen Losung ist dunkel geblieben; es liegt aber nahe, daran zu denken, daß die im Eide enthaltenen Worte, welche sich auf die Geheimhaltung beziehen, besonders eingeschärft wurden). Dann sagt der Freigraf ihm das Nothwort, „wie es Carolus Magnus der heimlichen Achte gegeben hat“, nämlich: „Reinir dor Fewori“ (dies ist nicht verständlich), und lehrt ihn den heimlichen Schöffengruß, daß nämlich der ankommende Schöffe die rechte Hand auf des anderen Schöffen linke Schulter legt und spricht: „Eck grüt ju lewe Man, wat fange ji hi an“, worauf der andere dasselbe thut und erwiedert: „Allet Glücke kehre in wo die Fryenscheppen syn.“

Die also unterrichteten und verpflichteten Schöffen heißen Wissende, Behmgenossen. Zu einem ordentlichen Gerichte sind sieben erforderlich, doch ist ihre Zahl oft viel größer, wie z. B. bei der Verbehmung des Herzogs Heinrich von Bayern im Jahre 1434 sich 18 Freigrafen und 800 Freischöffen zusammengefunden hatten (vergl. Thiersch, die Vervemung des Herzogs Heinrich des Reichen u. s. w. Ein vollständiger Vemprozeß. Essen 1835).

Die Behmgerichte zerfielen, wie alle übrigen Gerichte, in zwei Klassen, ungebotene und gebotene Dinge. Das ungebotene, d. h. ohne besonderes Aufgebot, der gesetzlichen Vorschrift (E, Ehe) gemäß als echtes Ding gehaltene Gericht trat altem Brauche gemäß dreimal im Jahre zusammen. Das erwähnte Arnsberger Protokoll von 1470 deklarirt darüber noch: „Alle diejenigen, welche einen eigenen Rauch (Schornstein, Wohnung) haben in einer Freigrafschaft und darinnen wohnen, sie seyen Wissende oder Unwissende, Freie oder Eigenbehörige, Herren oder Leute der Junker, sie seyen wie sie wollen und sind, sind schuldig, jährlich wenigstens dreimal vor das ächte Ding und Freigericht zu folgen, wie es verkündigt und vorgeschrieben ist.“ Diese sogenannten ordentlichen Jahrgerichte gehören zur offenen Acht. Ihre Competenz beschränkte sich in späterer Zeit auf die leichteren Vergehen, wogegen die gröberen Fälle vor das gebotene Ding, zu welchen die Betheiligten besonders vorgeladen werden mußten, gezogen wurden. Dieses letztere Gericht wurde aber theils als offenes, zu welchem Jeder Zutritt hatte, theils als geheimes gehalten. Daher erklärt sich die Bezeichnung: Stillgericht, beschlossene heimliche Acht (iudicium occultum). Es wurde nur von Wissenden, wirklichen Freischöffen, besucht. Die Proceßformen waren aber im Allgemeinen von den im offenen Gericht üblichen nicht abweichend. Der Ort war die

gewöhnliche Mahlstätte, die Zeit von Morgens 7 Uhr bis Nachmittags. Es wird auf die Parteien, insbesondere den Angeklagten, gewartet, „bis die Sonne auf dem Höchsten gewesen wäre des Tages, bis in die dritte Uhr“ (vgl. v. Wächter a. a. O. S. 179—181). Das Verfahren bestand darin, daß ein Freischöffe gegen den gehörig Vorgeladenen die Anklage erhob, den Beweis nach den gesetzlichen Bestimmungen führte und die urtheilenden Schöffen die Entscheidung gaben, deren Vollziehung wo möglich auf der Stelle erfolgte.

Sobald ein Nichtwissender sich eines vor das Freigericht gehörenden Verbrechens schuldig gemacht hatte, wurde er vor das offene Gericht zu einem Termine von dreimal 15 Tagen d. i. der alten sächsischen Frist von 6 Wochen und 3 Tagen vorgeladen. Die schriftliche Citation besorgte der Frohnbote des Freigerichts oder zwei Freischöffen. War der Wohnort des Beklagten unbekannt, so wurde in dem Bezirke, in welchem derselbe sich wahrscheinlich aufhielt, auf vier Kreuzwegen nach allen Himmelsgegenden die Ladung auf einer Stange befestigt und dazu eine Königsmünze gelegt. Wenn der Vorzuladende nicht ohne Gefahr erreicht werden konnte, so sollte der Ladungsbrief an das Thor des Schlosses oder der Stadt, wo sich der Beklagte befand, allenfalls in der Nacht befestigt werden (s. v. Wächter a. a. O. S. 28. 204 f.).

Erschien der Vorgeladene nicht zum bestimmten Termin, so wurde nach erneuter Anklage in der Sitzung gewartet, bis die Sonne auf dem Höchsten gewesen; dann rief der Freigraf feierlich viermal den Namen des Beklagten und, falls er es nicht angemessen fand, ihm eine vierte Nothfrist, einen sogenannten Tag Kaiser Karl's, zu bewilligen (vgl. Wigand, Wetzlarische Beiträge Bd. II. Halle 1845. S. 203 f.), forderte der Ankläger das Vollgericht. Dieß hatte den Erfolg, daß sich das offene Gericht in ein Stillgericht verwandelte, so daß alle sich entfernen mußten, welche nicht Freischöffen waren, bei Todesstrafe. Darüber heißt es in einer alten Vehmurkunde (s. v. Wächter a. a. O. S. 26): „Und so ein unwissender Mann sich zeigte an dieser heimlichen Acht und dem Gericht des Königs und dasselbe belusterte, der hätte verwettet die höchste Wette; und der Freigraf soll aufstehen und nennen den Mann mit seinem christlichen Namen, und binden ihm seine Hände vorn zusammen und thun eine Weide um seinen Hals und hängen ihn an den nächsten Baum, den er haben möge und der an dem Freistuhl gelegen ist, und dazu soll er die Freischöffen rufen und heischen, daß sie ihm Hülfe thun.“

Im Stillgericht selbst führte der Kläger gegen den Abwesenden den Beweis, indem er knieend und mit zwei Fingern der rechten Hand auf dem blanken Schwert betheuerte, der Angeklagte sey schuldig. Wenn dann sechs andere Schöffen mitschwuren, sie seyen überzeugt, der Ankläger schwöre rein und nicht mein, so galt die Anklage als erwiesen, und der Freigraf sprach hierauf das Vehmurtheil feierlich aus: „den beklagten Mann mit Namen N., den nehme ich aus dem Frieden, aus dem Rechte und aus den Freiheiten, die Kaiser Karl gesetzt und Pabst Leo bestätigt hat .... und werfe ihn nieder vom höchsten Grad zum niedersten Grad, und setze ihn aus allen Freiheiten, Frieden und Rechten in Königsbann und Wette und in den höchsten Unfrieden und Ungnade, und mache ihn unwürdig, rechtlos, siegellos, ehrlos, friedlos und untheilhaftig alles Rechts, und verführe ihn und vervehme ihn und setze ihn hin nach Satzung der heimlichen Acht, und weise seinen Hals dem Stricke, seinen Leichnam den Thieren und Vögeln in der Luft, ihn zu verzehren, und befehle seine Seele Gott im Himmel in seine Gewalt, wenn er sie zu sich nehmen will, und setze sein Lehn und Gut ledig, sein Weib soll Wittwe, seine Kinder Waisen seyn.“ — „Hierauf soll der Graf nehmen den Strick von Weiden geflochten, und ihn werfen aus dem Gerichte, und so sollen dann alle Freischöffen, die um das Gericht stehen, aus dem Munde speien, gleich als ob man den Vervehmten fort in der Stunde hänge. Nach diesem soll der Freigraf sofort gebieten allen Freigrafen und Freischöffen und sie ermahnen bei ihren Eiden und Treuen, die sie der heimlichen Acht gethan, sobald sie den vervehmten Mann bekommen, daß sie ihn

hängen sollen an den nächsten Baum, den sie haben mögen, nach aller ihrer Macht und Kraft" (s. v. Wächter a. a. O. S. 208 f.). Der Ankläger erhielt hierauf das Urtheil schriftlich mit dem Siegel des Freigrafen und jeder Freischöffe war nun verpflichtet, den Kläger bei der Vollziehung der Sentenz zu unterstützen.

Solche Erkenntnisse und Achtsbriefe erinnern ihrer Fassung nach an kirchliche Bannsprüche, deren Formeln zum Theil wörtlich mit jenen übereinstimmen (man s. z. B. den Achtsbrief des Vehmgerichts vom J. 1528 gegen das Dorf Halgarten im Rheingau, in Wigand's Wetzlarischen Beiträgen, Bd. I. S. 27. Ein anderes Beispiel, das der vorhin mitgetheilten Sentenz mehr gleicht, aus dem Jahre 1321, ebendas. Bd. II. S. 200).

Wissende wurden in den geeigneten Fällen nur vor die heimliche Acht geladen, und zwar Freischöffen in drei Fristen durch zwei, dann durch vier und zuletzt durch sechs Schöffen und einen Freigrafen, Freigrafen selbst citirten zuerst sieben Schöffen und zwei Grafen, dann resp. 14 und 4 und zuletzt 21 Schöffen und 7 Grafen.

Erschien der Vorgeladene und gestand er die That (gichtiger Mund), so wurde er als überführt sofort gerichtet, eben so wie wenn er in frischer That (mit habender Hand und blickendem Schein) ergriffen war. Dieser Fall wurde als offenkundig so behandelt, daß drei oder vier Schöffen ohne Weiteres den Schuldigen aufknüpfen durften. Diese Procedur auf gichtigen Mund dehnte man auch auf das außergerichtliche Geständniß aus (s. v. Wächter a. a. O. S. 222. 223).

Ein Wissender, der nicht durch gichtigen Mund oder blickenden Schein überführt war, konnte sich durch seinen alleinigen Eid reinigen. Dieß war früher ein Recht aller Freien, wurde jedoch später nur den Freischöffen und den zu den Freistühlen gehörigen Freien beigelegt. Allein nicht unbedingt konnte von diesem Vorrechte Gebrauch gemacht werden. Wenn nämlich der Ankläger „selb dritt", d. h. mit zwei Eidhelfern, die Schuld behauptete, mußte der Beklagte „selb siebent", d. h. mit sechs Eidhelfern, jenen überschwören. Dagegen konnte der Kläger wieder mit 14 den Beklagten überbieten, welchem zuletzt der Eid mit 21 zu Statten kam (a. a. O. S. 228). In den gewöhnlichen Gerichten konnte statt des Uebersiebenens auf den Zweikampf als Ordale provocirt werden, wie auch nach Sachsenrecht der Gerichtskampf als Appellationsmittel gebraucht wurde. In der Vehme war dieß unzulässig, wohl wegen des Anschlusses an die Sendgerichte, in welchen aus kirchlichen Motiven der Zweikampf verworfen war.

Die mißliche Lage, in welche vornehmlich Nichtwissende bei der Vehme geriethen, bewog dieselben oft genug, der Ladung nicht zu folgen. Gegen eine nicht gerechtfertigte Verurtheilung blieb dann noch die Berufung an das General-Capitel, so wie an den Oberfreigrafen zu Arnsberg (s. Wigand, das Fehmgericht S. 470. 471); auch hatten die Erzbischöfe von Köln das Privilegium von Karl IV. im Jahre 1353 erhalten, die Verfehmten zu begnadigen und in Ehre und Recht wieder einzusetzen (s. Seibertz, Urkundenbuch cit. Bd. II. S. 429). Dagegen weigerten sich die Freistühle beharrlich, dem Kaiser oder den Reichsgerichten einen entscheidenden Einfluß auf sich zuzugestehen (vergl. Wigand, Wetzlarische Beiträge, Heft I. Wetzlar 1856, Nr. I. Das Reichskammergericht und die Westphälischen Freigerichte. Derselbe in den: Denkwürdigkeiten für deutsche Staats- und Rechtswissenschaft . . . gesammelt aus dem Archiv des Reichskammergerichts zu Wetzlar. Leipz. 1854. Nr. IV. S. 103 f.).

In der Zeit der allgemeinen Rechtsunsicherheit, während der Herrschaft des Faust- und Fehderechts, durch welche das Princip der Selbsthülfe bei der Ohnmacht des Staats legalisirt wurde, in einer Zeit, in welcher es in Deutschland schon große Schwierigkeit machte, ein Urtheil des Gerichts zu erhalten, noch viel schwieriger aber war die Vollziehung einer Sentenz zu erlangen, in dieser Periode war die Vehme ungeachtet vieler mit ihr verbundenen Uebel und Mißstände, ein Institut, welches zur Ergänzung der vorhandenen Gerichte eigentlich unentbehrlich war. Es verhält sich mit den Freigerichten ganz eben so, wie mit den geistlichen Gerichten, welche zum Theil in einer Sphäre

wirksam seyn mußten, die eigentlich der alleinigen Cognition des Staats und nicht der Kirche zugehört. Da der Staat nicht vollzog, was ihm oblag, mußten sich andere Organe bilden,, welche diesen Mangel ersetzten. Nun ist die Vehme ihrem Ursprunge nach ein der damaligen Verfassung entsprechendes Volks- und Staatsgericht, mit kirchlicher Beimischung, dessen Competenz auch durch Kaiser und Reich förmlich begränzt und bestätigt war. Allein auf einer Seite fingen die Freigerichte an, nach und nach ihre Befugnisse immer weiter auszudehnen, während andererseits, zumal nach Einführung des allgemeinen Landfriedens, der Anordnung des Reichskammergerichts und der Herstellung einer besseren Strafrechtspflege seit der peinlichen Gerichtsordnung Karl's des Fünften ihr Bedürfniß zu schwinden anfing. Klagen über Mißbräuche kommen bereits im 14. Jahrhundert vor (v. Wächter a. a. O. S. 237 f.), häufiger wurden sie aber seit dem Ende des 15. Jahrhunderts. Der Freigraf Mangold zu Freienhagen unter der Linde trat mit besonderer Anmaßung auf, indem er in einem langwierigen Processe des Hans David aus Liebstadt gegen den deutschen Orden den Hochmeister, die sämmtlichen Mitglieder des Ordens, die Stadtcommunen Köln, Elbing, Thorn, Danzig vor die Schranken des Freistuhls zu citiren wagte, und dieß in einer Angelegenheit, welche auf ganz nichtigen Grundlagen ruhte und in der auch der Orden den Sieg davontrug (vgl. Joh. Voigt, die Westphälischen Femgerichte in Beziehung auf Preußen. Königsberg 1836). Derselbe Mangold drohte dem Kaiser Friedrich III. mit einer Vorladung, worauf ihm die Antwort gegeben wurde, daß er selbst hiedurch sich eine Ladung zugezogen habe, um ihm den Leib zu verurtheilen. (Vgl. Usener, die Frei- und heimlichen Gerichte Westphalens. Frankfurt a. M. 1832. S. 160). Dergleichen Fälle kommen seitdem öfter vor, welche mit Annullirung von Seiten des Kaisers oder Kammergerichts enden. (So im Jahre 1511, vergl. Wigand, Wetzlarische Beiträge. Heft I. S. 6 f.). Im Jahre 1517 wurde von dem letzteren den Schöffen, welche ein Vehmurtheil vollziehen wollten, die Verletzung des allgemeinen Landfriedens vorgeworfen (ebendas. S. 13 f.).

Die Achtung vor den Freistühlen fing auch an zu schwinden, als dieselben von den für sie gegebenen Gesetzen abwichen. In dem Protokoll des Generalcapitels zu Arnsberg vom J. 1490 wird unter Anderem gerügt, daß viele Freigrafen Schöffen machten um des Geldes willen und sie in ihrer Stube ohne Beobachtung der von Kaiser Karl dem Großen eingesetzten Gebräuche aufnahmen, daß die Schöffen sich viel auf den Suff legen und öfters trunken wären und daß sie selbst unschuldige Leute aufgehängt hätten — wozu das Verfahren in handfester That Gelegenheit gegeben hatte —. Nun schwand auch die Furcht und man folgte nicht mehr den Citationen. Die Landeshoheit war mehr erstarkt und die Eingriffe in die Gerichtsbarkeit der Territorien wurden entschiedener und erfolgreicher zurückgewiesen. Man bedurfte nicht mehr des Privilegiums der Exemtion, und die Wirksamkeit der Vehme beschränkte sich meist auf Westfalen, wo aber ihre Competenz dadurch große Einbuße erlitt, daß viele Freie in die Klasse abhängiger Leute fielen und dadurch den landesherrlichen Gogerichten untergeben wurden.

Gegenüber dem zur Herrschaft gelangten römischen Recht und Verfahren suchten indessen die noch vorhandenen Stuhlfreien die frühere Gerichtsbarkeit aufrecht zu erhalten, und nicht ohne Erfolg, da die geistlichen Regierungen noch ferner die Freigerichte bestätigten (vgl. die Urkunden von 1625 und 1676 bei Wigand, das Femgericht Westphalens S. 568 f. von Bischof Ferdinand I. und Ferdinand II. von Paderborn). Dagegen verordnete Bischof Wilhelm Anton von Paderborn unterm 6. August 1763 (vgl. Sammlung der Paderborner Gesetze, Th. IV. Nr. 66. S. 379 f. Wigand, die Provinzialrechte der Fürstenthümer Paderborn und Corvey, Bd. III. Nr. 19. S. 37), es sollten „die freyen Stuhls-Gerichte, welche bisher wider die Reichsgesetze gar zu weit ausgedehnt worden, durch das ganze Hochstift völlig aufgehoben und abgestellt seyn, noch die Unterthanen dazu jedesmal mehr weder mittelbar, weder unmittelbar verabladet werden; sondern die geringere, in die hohe Criminalität nicht einschlagende Verbrechen sollen der Nieder-Gerichtsbarkeit . . . . dergestalt untergeben seyn, daß solche nur inskünftig bei

den ordentlichen Jahr-Gerichten, wiewohl ohne Zuziehung derer bishero gebräuchlich gewesener, nunmehr aber .... abgeschaffter Schöpfen gehörig untersucht und bestraft werden." Nur im Geheimen bestanden seitdem die Freistühle in Engern fort; im Herzogthum Westfalen wurde aber ihre Aufhebung nicht förmlich ausgesprochen, und dieß geschah erst durch die französische Gesetzgebung am 1. März 1811, nachdem kurz vorher an der alten Mahlstatt bei Gehmen ein ordentliches Freigericht gehalten war. Damit waren sie aber keineswegs völlig beseitigt (vergl. Wigand, das Femgericht, S. 525). Es blieb noch immer eine größere Zahl von Freigrafen übrig, welche die Freistuhlgerichtsbarkeit als Eigenthumsrecht besaßen. So bestand im Bezirk von Arnsberg ein Freigericht zu Oedingen, welches bis 1821 ein gewisser Beckers inne hatte. Nach dem damals erfolgten Tode dieses Mannes dauerte der Freistuhl bis 1828 fort und ging dann durch Verzicht auf den Staat über (s. Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, Jahrg. 1857. Nr. 8). Ein bekannter Oberfreigraf Engelhard starb 1835 (s. Wolfart in Schmidt's Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1845, Januar, S. 1 f.). Daß dieser „den letzten Athemzug der Vehme gethan habe", scheint nicht annehmbar. Noch jetzt, selbst nachdem durch die Aufhebung der Patrimonialgerichtsbarkeit im Jahre 1849 die noch übrigen eigenen Freigerichte wegfielen, sollen Schöffen vorhanden seyn, welche sich zu Zeiten versammeln und zur Erhaltung des überkommenen Geheimnisses beitragen. „Sie können freilich keinen Widerspenstigen mehr am Baume aufknüpfen, aber ihm Hülfe, Beistand, Vorschub versagen, es durch ihren Einfluß, da sie die Reichsten in der Gegend sind, dahin bringen, daß ihn auch die Anderen meiden, Keiner mit ihm im Kruge trinkt, Knecht und Magd nicht bei ihm aushalten. Es werden mitunter dort umher Einzelne in auffallender Weise Freunde- und Genossenlos; das dauert eine Weile, dann ändert sich ihnen wieder Alles. Man spricht, diese seyen Vervehmte, und nur ihre Nachgiebigkeit hebe den Bann wieder von ihrem Hause."

Die Vehme, wie dieselbe bisher betrachtet wurde, findet sich nur in Westfalen; es ist aber oben im Eingange darauf aufmerksam gemacht, daß der Ausdruck „Vehme" eine allgemeinere Bedeutung hat, so daß es nicht auffallen kann, wenn wir auch außerhalb Westfalens Gerichten begegnen, die denselben Namen führen, indessen von den westfälischen vollständig verschieden sind, da ihnen der Karakter der kaiserlichen unter Königsbann urtheilenden Gerichte abgeht. Es sind landesherrliche Gerichte, welche im Allgemeinen wie Vogt- und Rügegerichte erscheinen. Dazu gehört z. B. das Vemding des Braunschweiger Stadtrechts aus dem 13. Jahrhundert (s. Leibnitz, scriptores rerum Brunsvicensium. Tom. III. p. 437) u. a. (s. v. Wächter a. a. O. S. 146. 147. Gaupp, von Fehmgerichten S. 1 f.). Sie haben Aehnlichkeit mit den Sendgerichten und die Competenz über Frevel, Verletzung der guten Sitte und dergleichen leichtere Vergehen, in der Weise wie die Paderborner Jahrgerichte, zu welchen die Vehme in Engern herabgesetzt wurde (s. vorhin). In diese Klasse gehören die Rügegerichte im Nassauischen, welche als ungebotenes Ding viermal im Jahr gehalten wurden, so daß Jeder, welcher das 22ste Jahr erreicht hatte und dort angesessen war, erscheinen mußte. Das Gericht ging auf „Erhaltung des Friedens an Leib, Gut und an rechtmäßigem Leben". Dagegen verübte Contraventionen wurden gerügt und von Geschworenen beurtheilt (vgl. die Rügeordnung vom 28. Nov. 1750 bei Scotti, Sammlung der Gesetze in den ... Herzoglich Nassauischen Landesgebieten. Düsseld. 1836. S. 1490 f. J. F. E(berhard), von dem geschworenen Montag oder den Rügegerichten an der obern Lahn. Marb. 1768. J. B. Klein, die Kirche zu Großen-Linden bei Gießen. Gießen 1857, besonders S. 79 f.). Ueblich waren dergleichen auch in Württemberg (vgl. Malblanc de judiciis, quae Ruegegerichte vocantur. Tubing. 1773), in Dithmarschen (Eidgeschworene) und anderweitig, wo sie zum Theil noch jetzt im Gebrauche sind (m. s. Pertz, Cent- und Rügegerüchte, eine Form deutscher Selbstregierung, in der deutschen Vierteljahrsschrift Nr. XCIII. Januar bis März 1861. S. 32 f. 72 f.). Als Senden sind sie im Bisthum Fulda mit einer neuen Instruktion vom 1. Juli 1835 erschienen (bei Rheinwald, Acta historico-ecclesiastica, 1835, p. 241—244).

Mehr auf der Sitte als auf gesetzlicher Ordnung beruht auch eine Art Vehme, durch welche das Volk seine Mißbilligung gegen Personen zu erkennen gibt, die durch ihren Wandel Anstoß erregen. Daß dabei leicht Mißbräuche und Willkürlichkeiten sich eindrängen konnten, liegt auf der Hand. So ist nicht nur gegen Männer, welche ihre Ehefrauen ungebührend behandeln, diese Volksjustiz stets in Uebung gewesen, sondern auch gegen Wittwer, welche sich zum Eingehen einer zweiten Ehe entschlossen. Fast überall fand sich die Kirche genöthigt, den Unfug zu verbieten. So in Frankreich: Larvaria, gallice Charivari, de cetero fieri prohibetur sub poena excommunicationis et centum solidorum. (Statuten von 1337. 1338. 1468 u. a.; vergl. auch die französisch-reformirte Synode von Vitré von 1617); in Spanien (Verbot der Concerrada); in Italien (Scampanata, noch jetzt Scampanellata). Auch in Deutschland findet sich am Niederrhein die sogenannte Thrjagd (vgl. Montanus, die deutschen Volksfeste, Volksbräuche u. s. w. Iserlohn 1858. Bd. II. S. 1 f.), in Bayern das Haberfeldtreiben (vgl. die Grenzboten 1860. November. S. 259 f.) u. a. — Man s. im Allgemeinen Phillips, über den Ursprung der Katzenmusiken. Eine kanonistisch-mythologische Abhandlung. Freiburg 1849. H. F. Jacobson.

Venantius, Fortunatus, s. Fortunatus.

Venatorius, Thomas, der erste protestantische Ethiker, wurde um's J. 1488 in Nürnberg geboren und hieß eigentlich Gechauff (Jagauf). Er zeichnete sich unter Leitung des berühmten Joh. Schoner frühzeitig aus in der Mathematik, deren Studium er auf mehreren Universitäten so eifrig fortsetzte, daß er 1544 aus der Pirkheimer'schen Bibliothek zuerst die Werke des Archimedes ediren konnte. Auch machte er sich als geschmackvoller lateinischer Dichter bekannt, ließ 1531 eine metrische Uebersetzung von Aristophanes Plutus erscheinen und besorgte die Herausgabe von Pirkheimer's Uebersetzung der Anabasis. Sein Hauptstudium war jedoch Theologie. Nach vollendeter Universitätszeit trat er in den Dominikanerorden, hielt sich in verschiedenen baierischen Klöstern auf, wurde aber 1520 von seinem Freund und Gönner Wilh. Pirkheimer (s. d. Art.) nach Nürnberg zurückgerufen, wo, hauptsächlich unter dessen Einfluß, die reformatorischen Bestrebungen im vollen Gange waren. Auch Venatorius gab sich ihnen eifrigst hin, wirkte seit 1523 als Prediger der Hospital- und der Dominikanerkirche, wurde 1533 Pastor zu St. Jakob und betheiligte sich bei allen wichtigeren kirchlichen Verhandlungen. So überreichte er mit Osiander und Schleupner im J. 1524 den von Ersterem verfaßten „Guten Unterricht und getreuen Rathschlag aus göttlicher Schrift" ꝛc., und war 1525 unter den Colloquenten auf dem Religionsgespräch, welches den Sieg des Evangeliums in Nürnberg entschied. Im Jahre 1526 gab er Axiomata rerum christianarum und 1527 eine Defensio pro baptismo et fide parvulorum gegen die von Denck, Hetzer und Münzer hervorgerufenen anabaptistischen Bewegungen heraus. Seine wichtigste Schrift aber sind die drei Bücher de virtute christiana, 1529, in welcher er, an Osiander's Auffassung vom Glauben sich anschließend, diesen als Kern und Inbegriff der christlichen Tugend und in der Erfüllung der Pflicht nach ihren verschiedenen Seiten die Bewährung der vom Glauben erzeugten und getragenen christlichen Gesinnung darzustellen sucht. Venatorius gibt so eine christliche Ethik vom Standpunkte des reformatorischen Princips, die, wie mangelhaft auch die Gliederung und Ausführung übrigens ist, jedenfalls als erste selbstständige Bearbeitung dieser Disciplin auf protestantischer Seite entschieden Beachtung verdient, dieselbe auch gewiß in höherem Grade gefunden haben würde, wäre der mehr und mehr dogmatische Karakter der lutherischen Theologie und die erwähnte Hinneigung zum Osiandrismus dem nicht hindernd entgegengetreten. In mehreren populären Schriften aus den Jahren 1529 und 1530 tritt dieselbe Hinneigung bei Venatorius weniger hervor. Schon 1534 hat er sie beinahe aufgegeben und sich der für allein correkt geltenden Rechtfertigungslehre mehr und mehr zugewandt. In dieser Richtung schrieb er seine schöne Epistola apologetica de sola fide justificante nos in oculis Dei an den erst der Reformation geneigten, dann

wieder von ihr abgewandten Nürnberger Johann Haner, ging aber sonst immer noch mit Osiander zusammen, namentlich bei den Verhandlungen mit dem wunderlichen Ruprecht v. Moshaim, 1539. Als 1544 die Reformation zu Rotenburg a. d. Tauber durchgeführt werden sollte, wurde Venatorius dazu gewünscht und abgeordnet, blieb in dieser Wirksamkeit ein halbes Jahr, kehrte dann in sein Pfarramt nach Nürnberg zurück und starb, nachdem er noch einige kleinere exegetische Schriften verfaßt hatte, am 4. Februar 1551.

Vergl. Will, Nürnbergisches Gelehrten-Lexikon, Bd. IV. S. 83 f. und den Artikel in den Theol. Stud. u. Krit. 1850. Heft 4. von E. Schwarz.

Verena. Nach dem Martyrologium Notkeri unter dem 1. Sept. (bei Canisius, Lectt. antiq. II, 3. p. 170) und nach den im Wesentlichen damit übereinstimmenden, aber bedeutend jüngeren Acta SS. bei demselben Tage (AA. SS. Bolland. T. I. Sept. p. 157) kam im 3. Jahrhundert zugleich mit der thebaischen Legion des Mauritius eine christliche Jungfrau Verena aus Oberägypten nach dem Abendlande, sey es als Verwandte des Feldherrn Mauritius, sey es als Braut des heil. Victor, eines der Soldaten der Legion. In Mailand, wo sie sich einige Zeit bei einem gewissen Maximus aufhielt, erfuhr sie das Ende der Legion in den Gebirgsthälern von Wallis und reiste nun ebenfalls nach Helvetien, wo sie sich in der Nähe von Solothurn niederließ, vom Ertrage ihrer Handarbeiten lebend, deren Verkauf eine alte Frau ihr besorgen mußte. Nicht ohne Verrichtung von mancherlei Wundern arbeitete sie dann mit an der Bekehrung der Alemannen jener Gegend, bis ein römischer Prätor sie wegen dieses ihres eifrigen Wirkens für die Ausbreitung des christlichen Bekenntnisses einkerkern ließ. Im Gefängnisse erschien ihr der heil. Mauritius, sie zu trösten. Bald darauf befiel den heidnischen Richter eine schwere Krankheit, die ihn seine Zuflucht zu ihrer Heilkraft zu nehmen und sie dann zum Danke dafür freizulassen nöthigte. Sie begab sich nun nach der Gegend, wo die Aar in den Rhein mündet, vertrieb hier durch ihre Wunderkraft alle Schlangen von einer durch diese Thiere ganz unsicher gewordenen Insel des Rheines und starb endlich in Zurzach unweit Costnitz, wo sich noch jetzt ihre Gebeine befinden sollen. — Wie viel oder wie wenig Wahres an dieser Legende ist, läßt sich nur schwer bestimmen, da dieselbe mit der durchaus mythischen Geschichte von St. Mauritius und der thebaischen Legion auf's Engste zusammenhängt. — Vergl. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschland's. Bd. I. S. 108. 109.

Eine andere Verena, deren historische Realität jedenfalls noch viel zweifelhafter ist, wird unter den 11000 Märtyrer-Jungfrauen der heil. Ursula genannt (s. d. Art. „Ursula“). Vergl. Acta SS. Neobolland. Tom. IX. Octobr. p. 258 ꝛc. Zöckler.

Vergerius, Petrus, Paulus, gehört, wie sein neuester Biograph mit Recht bemerkt, zu den merkwürdigsten Erscheinungen des 16. Jahrhunderts. Er erblickte das Licht der Welt im Jahre 1498 in Capo d'Istria, am Meerbusen von Triest, im Schooße einer vornehmen, adeligen Familie, und hatte drei Brüder, von denen zwei, gleich wie er selbst, sich dem Dienste der Kirche widmeten. Zunächst studirte er die Rechtswissenschaft in Padua. Sein Vorhaben, in Wittenberg zu studiren und zu absolviren, das er im Jahre 1521, vier Jahre nach Luther's Thesenanschlag, faßte und das eine gewisse geheime Sympathie mit der Reformation verräth, kam nicht zur Ausführung; er blieb in Padua und erhielt daselbst den juristischen Doktorgrad. Nachdem er in verschiedenen Städten Italiens in Ausübung der Rechtswissenschaft, in Verona als Richter, in Venedig als Consulent und Rechtsanwalt einige Jahre zugebracht, reifte in ihm der Entschluß, in den Dienst der Kirche zu treten. Noch vor dem Augsburger Reichstage 1530 ging er nach Rom, wo sein Bruder Aurelio bereits Sekretär Clemens VII. war. Theils durch seinen Bruder, theils durch Contarini, der sein Gönner war, bei dem Pabste eingeführt, gewann er alsobald dessen Vertrauen; er wurde unter seine Hausgenossen aufgenommen, in seine Entwürfe eingeweiht und zum Nuntius in Deutschland bestimmt. Er sollte im Sinne des Pabstes auf König Ferdinand wirken

und die Abhaltung des deutschen Nationalconcils um jeden Preis verhindern. Er erfüllte diese Mission zur großen Zufriedenheit des römischen Hofes, und es wurde daher ausgemacht, daß er in Deutschland in der Umgebung Ferdinand's, bei dem er beglaubigt war, bleiben sollte, um sich mit den deutschen Verhältnissen noch näher bekannt zu machen und zu ferneren Dienstleistungen sich vorzubereiten. Unter dem neuen Pabste Paul III. wurde ihm wieder eine Mission zu Theil; er sollte mit Pomp Deutschland bereisen, alle Fürsten bearbeiten, damit die angedrohte Nationalsynode verhindert und die Gemüther auf das ökumenische Concil vorbereitet würden. Ueberall wurde er mit der größten Auszeichnung empfangen, sogar in Wittenberg, wohin er sich wendete, um mit Luther selbst sich zu besprechen. In der Unterredung mit Luther zeigte sich Vergerius als einen schlauen Italiener, er blies die sanftesten Melodien, suchte Luthern von Seiten des Ehrgeizes u. s. w. beizukommen; Luther antwortete treffend und beschämte mit derber, offener Rede die Schlangenkünste des päbstlichen Diplomaten. Vergerius hatte darauf eine Zusammenkunft mit dem Kurfürsten Johann Friedrich in Prag; der Gegenstand war das zu haltende Concil, über dessen Bedingungen man nicht einig werden konnte. Auch der schmalkaldische Bund stellte in einem von Melanchthon verfaßten Gutachten vom 21. Dezember 1535 Bedingungen auf, in die man auf päbstlicher Seite nicht eingehen mochte. Vergerius hatte sich in allen diesen Verhandlungen mit vieler Gewandtheit und Klugheit benommen; wenn er kein befriedigendes Resultat erreichte, so lag das nicht an ihm, sondern an der Natur seiner Aufträge, die in dem erwachten und gekräftigten evangelischen Geiste ein unbesiegliches Hinderniß fanden. Noch muß bemerkt werden, daß er Mitglied der Commission war, welche die Abfassung der Bulle der Ausschreibung des Concils berathen sollte, und daß er vergebens darauf drang, es solle Mantua nicht als Versammlungsort genannt werden, weil dadurch die Deutschen abgeschreckt werden könnten. Zur Belohnung für seine Dienste erhielt er zuerst die Würde eines Titularbischofs von Madrusium in Croatien, darauf das Bisthum seiner Vaterstadt Capo d'Istria (1536). Hiebei ist eines auffallenden Umstandes zu gedenken. Vergerius war schon seit 10 Jahren in Capo d'Istria, als er sich erst die Priesterweihe ertheilen ließ und darauf die bischöfliche Consekration erhielt, wie er selbst es erzählt in seinem Widerruf, 10 Jahre nach dem Abscheiden von Capo d'Istria, geschrieben. Man frägt sich, was hat er denn in jenen erst genannten 10 Jahren gethan? Wo ist der Vikar, der für ihn die priesterlichen und bischöflichen Funktionen während dieser Zeit verrichtete? Darüber läßt uns Vergerius völlig im Dunkeln. Seinen Aufenthalt in Capo d'Istria mußte er einmal, im J. 1540, unterbrechen, um am Colloquium zu Worms Theil zu nehmen, wo er am 1. Januar 1541 eine Rede hielt, deren Thema der Friede und die Einigkeit der Kirche, deren Tendenz kein Nationalconcil, sondern ein Generalconcil war. So katholisch diese Rede gehalten war, so daß sie Anlaß gab zum Abbrechen des Gespräches, so wurde sie doch wegen der darin vorherrschenden Mäßigung in Rom sehr übel aufgenommen. Vergerius wurde nach seiner Rückkehr vom Pabste sehr kalt behandelt, was ihn sehr bestürzt machte. Die unfreundliche Behandlung schrieb sich aber nicht blos von dem Eindrucke jener Rede her, sondern es hatte verlautet, er habe geringschätzig vom apostolischen Stuhle gesprochen und er stehe in freundschaftlichen Verhältnissen mit Lutheranern. Sogleich verließ er nun Rom und eilte in sein Bisthum zurück, um seine Rechtgläubigkeit durch ein öffentliches Bekenntniß zu erhärten und seine Widersacher durch eine fulminante Schrift „gegen die Apostaten Deutschlands" zum Schweigen zu bringen.

Kaum nach Hause zurückgekehrt, machte er sich an die Schriften der Häretiker und studirte sie mit angestrengtem Fleiße. Er wähnte, sie widerlegen zu können, und siehe! wie er in seinem Widerrufe berichtet, er selbst fühlte sich, was seine bisherigen Ansichten betraf, durch sie widerlegt und überwunden. Es wurde ihm der Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben klar. Doch dachte er deswegen keineswegs an Trennung von der Kirche. Hatte er doch Gesinnungsgenossen unter den höchsten Würdenträgern

der Kirche, Contarini, Reginald Pole u. A., die eben so wenig an das Scheiden aus der Kirche dachten. Seinen Bruder Giovanni Battista, Bischof von Pola, bekehrte er auch zu seinen Ansichten, oder vielmehr er vermochte ihn, die paulinische Lehre von der Rechtfertigung mit der päbstlichen zu vergleichen und bald fiel es auch ihm wie Schuppen von den Augen. Nun erst glaubten beide Brüder ihres Bischofsstabes würdig geworden zu seyn. Darum begannen Beide in Kirche und Haus das Volk zu unterweisen, sie verkündeten eindringlich die durch Christum dem menschlichen Geschlechte erwiesene Wohlthat, zeigten, was für Werke Gott von uns verlange, um die Menschen zum wahren Gottesdienste zurückzuführen. Der Bischof von Capo d'Istria zumal griff die Unordnungen des Mönchslebens und den herrschenden Aberglauben offen an. Er trennte das Franziskanerkloster von dem der Clarissen, mit dem es fast unter einem Dache war, tadelte diejenigen, welche gegen die Pest St. Rochus und gegen den Rothlauf den heiligen Antonius anriefen; ebenso erklärte er die Legenden von St. Georg und Christoph für Mährchen. Die Folge davon war, daß auf Anstiften der Franziskaner der päbstliche Legat Della Casa in Venedig im Jahre 1545 durch eine Inquisitionscommission eine Untersuchung in der Diöcese von Capo d'Istria anstellen ließ. Viele mußten Kirchenbuße leisten; das Lesen des Neuen Testaments wurde auf das Strengste verboten. Das Alles ging von dem einen Theile der genannten Commission, besonders von Annibale Grisonio aus; zwei andere Mitglieder der Commission stellten den Inculpirten sehr günstige Gutachten aus, theils, weil sie selbst besser gesinnt waren, als ihre Collegen und darum die Sachen anders ansahen, theils, weil Vergerius damals, wie er nachträglich gestand, noch „ein vollkommener Päbstler und Pfarrherr war," wie er denn um dieselbe Zeit das Jubeljahr von der Kanzel verkündigte und seine Diöcesanen antrieb, nach Rom zu wallfahrten und daselbst Vergebung der Sünden zu holen. Vergerius spricht hier gerade wie Luther, wenn er sagt, daß er zur Zeit seines Thesenanschlages noch in des Pabstes Lehre ersoffen gewesen, da wir doch genugsam wissen, daß ihm schon viele Jahre vorher die Rechtfertigung durch den Glauben klar geworden war. Unterdessen citirte Della Casa die beiden Brüder nach Venedig, wo sie von ihm, dem Patriarchen von Aquileja, vernommen werden sollten; sie protestirten, sich darauf berufend, daß Bischöfe von ihres gleichen nicht gerichtet werden könnten (?) und appellirten an die eben in Trident versammelte Synode. Darauf begab sich unser Vergerius zu seinem alten Freunde, dem Cardinal Hercules Gonzaga in Mantua; dieser that alle Schritte, die dazu beitragen konnten, eine günstige Entscheidung herbeizuführen. Allein man bearbeitete von Rom und von Venedig aus Gonzaga, einen so ketzerischen Menschen nicht bei sich zu dulden. Vergerius verließ daher das Haus seines Freundes und begab sich nach Trident, wo man durch Gonzaga auf sein Erscheinen vorbereitet war. Ungeachtet der Verwendung einer hohen Person in Trident durfte er sich vor dem Concile nicht verantworten. Als er sich erkundigte, warum ihm das verweigert worden, antwortete der Cardinallegat Cervin, weil er die Legenden vom heiligen Georg und heiligen Christoph für unwahr erklärt habe. Dieser Grund ist so geringfügig, selbst vom katholischem Standpunkte betrachtet, daß Vergerius mit Recht einen andern vermuthet, den er später nannte: „man argwöhnte, daß ich zuviel wisse und bei meiner Sinnesart mich von einigen Bischöfen überreden lassen könnte, als Wortführer gegen den Pabst an ihre Spitze zu treten". Der Cardinallegat Del Monte, einer der Präsidenten des Concils, gestand aber selbst und schrieb darüber an Cardinal Farnese in Rom, daß jene Inquisitionscommission Vergerius als unschuldig befunden habe, und bat, daß ihm die kostspielige Verpflichtung, sich behufs der Schlußverhandlung in Rom zu stellen, erlassen werden möge. Man suchte ihn aber zu bestimmen, in Rom zu leben; der Pabst ließ ihm nun eröffnen, er werde in Rom unangefochten leben können, wenn er seine evangelische Ueberzeugung geheim halte. Während er das Für und Wider in seinem Geiste bewegte, kam er nach einem kurzen Aufenthalte in Riva, am nördlichen Ende des Gardasee's, nach Padua, um einige seiner Neffen auf das dortige Gymnasium zu

bringen. Hier trat für ihn die Entscheidung ein. Francisco Spiera (s. d. Art.) lag krank darnieder in derselben Straße, wo Vergerius herbergte, und dieser hatte kaum von dem Unglücklichen gehört, so trieb ihn eine Stimme Gottes, wie er selbst schreibt, Spiera zu besuchen und zu trösten. Bei 25 Mal ist er zu ihm gegangen und ist die Seele aller Unterredungen gewesen, die mit ihm geführt worden. Besonders ist dieß hervorzuheben, daß er dem Verzweifelnden das Treffendste sagte, was ihm überhaupt gesagt worden, was freilich an dem in seiner Verzweiflung sich verhärtenden Manne wirkungslos abprallte. Vergerius bekannte, daß er an seinem Bette mehr gelernt habe, als in allen Schulen. Er war, wie er ebenfalls bekannte, in seinem Innersten erschüttert, er konnte, seitdem er ihn gesehen, an gar nichts Anderes mehr denken. Da es nun sehr aufgefallen war, daß er Spiera so oft besucht hatte, so daß man bereits von Einschreitung gegen ihn sprach, so verfaßte er eine Apologie und übergab sie dem Suffraganbischof Rotta in Padua am 13. Dezember 1548. Ohne sich darin formell zur Reformation zu bekennen, sprach er doch so, daß seine Ueberzeugung daraus deutlich zu erkennen war und fügte hinzu, daß man im Bekenntniß der Wahrheit standhaft seyn und keine Inquisition fürchten müsse. Auch sey er bereit, für seine Ueberzeugung in den Kerker zu wandern und den Scheiterhaufen zu besteigen. So war er innerlich frei geworden. Spiera hatte oft ausgerufen: Nehmt euch an mir ein Beispiel — Vergerius war der einzige, der sich dieses grausenerregende Beispiel zu Herzen nahm, und als er später nach Basel kam, sagte er zu Martin Borrhaus, Professor der orientalischen Sprachen daselbst: „Ich wäre jetzt nicht hier, wenn ich Spiera nicht gesehen hätte.“ Alles staunte über Vergerius Aenderung; auf päbstlicher Seite hieß es, er sey wie Lucifer vom Himmel gefallen. Sein Bruder und Gesinnungsgenosse, der Bischof von Pola, starb, wahrscheinlich vergiftet, noch ehe unser Vergerius Italien verließ.

In Graubündten, wohin der Strom der katholischen Auswanderer sich seit 1542 ergossen und welches er von Bergamo aus glücklich erreichte, fand Vergerius seine erste Wirksamkeit. Daselbst war seit geraumer Zeit die Reformation eingeführt worden, aber durchaus nicht in allen dazu gehörigen Gebieten. Vergerius wirkte zuerst in dem katholischen Veltlin, welches damals unter Graubündten stand und worin es bereits Anhänger des gereinigten Evangeliums gab. Er ging in den Dörfern umher und schilderte mit der Lebhaftigkeit eines Augenzeugen den kläglichen Zustand der Kirche unter dem Pabste, er deckte die Geheimnisse der römischen Politik schonungslos auf. Den Winter verbrachte er in Poschiavo, wo sich bereits eine Gemeinde gebildet hatte, darauf predigte er zu Pontresina im Engadin und wurde Pfarrer in Vicosoprano, dem Hauptflecken des Thales Bregaglia, zwischen dem Veltlin und dem Engadin gelegen. Der Flecken selbst war klein; im Jahre 1823 hatte er nicht mehr als 80 Häuser und 400 Einwohner. Man kann es dem Vergerius, der in seiner Kirche eine so hohe Stellung eingenommen, nicht übel nehmen, wenn seine jetzige Stellung ihn nicht befriedigte. Er fand sich darin zu isolirt, zu abgeschnitten von andern Menschen, er klagt über die unwirthlichen Thäler. Auch hätte er seinen vorgeschobenen Posten gerne mit einem solchen vertauscht, der ihm mehr Ruhe und weniger Gefahr bereitet hätte. Daher besuchte er Zürich, Bern, Basel, Genf, theils um diese Kirchen kennen zu lernen, theils um sich nach einer anderen Stelle umzusehen. Am Liebsten würde er eine Stelle im Kanton Bern angenommen haben. Doch die Sache wollte sich nicht machen, er blieb vorerst in Vicosoprano und besuchte von da aus das Veltlin, um die Gläubigen daselbst zu stärken und die auch dort eingenisteten Wiedertäufer zu bekämpfen. An einigen Orten bewirkte er durch seine feurigen Predigten, daß das Volk alsobald die Messe abschaffte und die Götzen, so nannte man die Heiligenbilder, zerbrach; dieses tumultuarische Verfahren wurde ihm Schuld gegeben, es gelang ihm aber, sich zu rechtfertigen. Verwickelungen anderer Art gab es wegen der Grundsätze Servet's, die unter den eingewanderten italienischen Flüchtlingen Anhänger hatten. Camillo Renato kann sogar als Vorläufer des Lälius Socinus betrachtet werden; diese Männer geriethen selbst unter-

einander in Streit; derselbe bewegte sich um die Lehren von der Dreieinigkeit und dem Verdienste Christi, von der Vollkommenheit der Heiligen in diesem Leben, der Nothwendigkeit und dem Nutzen der Sakramente, von der Kindertaufe und der Auferstehung der Todten. Bergerius nahm an den Unterhandlungen mit den Dissentirenden Theil, und es wurde ihm der Vorwurf gemacht, daß er in gewissen Fällen zu gelinde aufgetreten sey, in anderen Fällen zu strenge. Aber am Gefährlichsten für ihn wurde seine Wirksamkeit in dem meistentheils katholischen Veltlin. Im Jahre 1544 hatte zwar der Graubündtnerische Bundestag für das Veltlin Religionsfreiheit eingeführt; aber im Jahre 1551 reichten die Lokalbehörden des Veltlin dem Statthalter Antonio de Planta, das Gesuch ein, daß kein evangelischer Prediger länger als drei Tage im Lande verweilen dürfe. Aus Furcht vor gewaltthätigen Auftritten gab der Statthalter nach und die evangelischen Prediger zogen sich nach Chiavenna zurück. Doch der Bundestag mißbilligte die Nachgiebigkeit des Statthalters und schärfte ihm die Handhabung des Beschlusses vom Jahre 1544 ein. Nichtsdestoweniger sah sich Bergerius fortwährender Gefahr im Veltlin ausgesetzt. Im Jahre 1553 drang eine Deputation der Veltliner bei dem Statthalter auf augenblickliche Entfernung „dieses Menschen“, — wie man sich ausdrückte. Zu gleicher Zeit war seine Stellung noch in anderer Beziehung eine sehr mißliche geworden: er war nicht zufrieden mit der Art, wie das Kirchenregiment geführt wurde, noch mit der Zwinglischen Fassung der Abendmahlslehre, die in Graubündten herrschend war. Er schlug in erster Beziehung ein neues Kirchenamt, das der Visitatoren, vor und stellte sogar den Antrag, mag möge ihn zum Visitator ernennen. Man fand darin Anmaßung und Dünkel; man fürchtete, daß er eine unangenehme Herrschaft ausüben würde und wies seinen Antrag nicht in schonender Weise ab. Dazu kam nun seine an Calvin sich anschließende Lehre vom Abendmahl, welche er in einem für das Veltlin geschriebenen Katechismus ausgesprochen und welche den strengen Zwinglianern Anstoß gab. Besonderes Aufsehen machte seine italienische Uebersetzung der württembergischen Confession. Ueberdieß veranstaltete im Jahre 1553 die bündtnerische Synode die Abfassung einer Confession und setzte fest, daß Jeder, der die Unterschrift verweigere, von der Zahl der Brüder ausgeschlossen seyn solle. Bergerius und andere Prediger aus Italien waren mit einigen Bestimmungen dieser Confession unzufrieden. Zuletzt ließen sich Alle zur Unterschrift bewegen, ausgenommen zwei, wovon der eine Bergerius war. Ihm folgte, als er das Land verließ, das Zeugniß, acht Gemeinden vom Pabstthum losgerissen zu haben.

Bergerius stand damals schon mit dem Herzog Christoph von Württemberg in Verbindung. Dieser Fürst, der in seinem Lande sich um die Befestigung der Reformation große Verdienste erworben, erwies sich, ungeachtet seiner lutherischen Bekenntnißtreue, als Schutzherr aller Evangelischen, von der richtigen Ansicht ausgehend, daß eine Zeit bevorstehe, wo sehr viel davon abhangen werde, ob man fleißig gewesen sey, die Einigkeit im Geiste durch das Band des Friedens zu halten. Wann er mit Vergerius sich eingelassen, ist nicht mehr zu bestimmen. So viel ist gewiß, daß er schon Ende Januar 1552 vom Herzog die Einladung erhielt, nach Württemberg zu kommen, daß er am 1. Januar 1553 sich in Tübingen befand, daß er auf Aufforderung des Herzogs die württembergische Confession und darauf den streng lutherischen Katechismus von Brenz übersetzte. Damals blieb er noch nicht in Württemberg, er kehrte im August 1553 nach Graubündten zurück, geschmückt mit dem Titel eines Rathes des Herzogs von Württemberg. Im September schrieb er demselben, er nehme sein Anerbieten, in seine Dienste zu treten, an, indem er hinzufügte, er möchte am Liebsten Tübingen zu seinem Aufenthaltsorte wählen, um sich der hohen Schule und der Kirche nützlich zu machen. Auf die Antwort des Herzogs, daß er sich in seinem Lande aufhalten könne, wo er wolle, verließ Bergerius zu Anfang November die Schweiz und ließ sich in Tübingen nieder. Er befand sich daselbst sehr glücklich. Der Herzog, sonst den Italienern nicht hold, hatte ihm sein ganzes Vertrauen geschenkt, Brenz und Andreä traten mit ihm in

Verbindung. Auf einer Reise nach Straßburg knüpfte er mit Sleidan Freundschaft. Aber auch in Deutschland verfolgte ihn die päbstliche Rache. Während eines Aufenthaltes in Göppingen im Hause des J. Andreä, als die Pest in Tübingen grassirte, wäre er beinahe in die Hände von drei Banditen, die Paul IV. gegen ihn ausgesendet, gefallen, daher er bald nach Tübingen zurückkehrte. Den Lebensunterhalt gewährte ihm theils ein Tübinger Stipendium, theils die Gnade des Fürsten und anderer Fürsten, z. B. des Herzogs Albrecht von Preußen, ja auf eine Zeit muß er sogar vom Könige von Frankreich eine Pension bezogen haben (Sixt a. a. O. S. 387. 591), denn er wußte nicht nur die Mächtigen anzubohren, sondern ihnen auch zu dienen, wie wir denn bald sehen werden, daß er im Jahre 1562 dem Könige von Frankreich in Graubündten die Wege ebnete. Vergerius verblieb in Tübingen bis zu seinem Tode, als Privatmann, dabei hat er eine Masse Schriften herausgegeben und durch kühne Missionsreisen der Sache des Evangeliums wichtige Dienste geleistet; derselben Sache diente auch die ausgebreitete Correspondenz, die er führte.

Vergerius ist ein sehr fruchtbarer Schriftsteller gewesen. Wenn gleich die Polemik darin eine große Rolle spielt, wie die Verhältnisse und seine Geistesart es mit sich brachten, so verdient es um so mehr Anerkennung, daß er zuerst seine Angriffe gegen sich selbst richtete, d. h. er schrieb einen Widerruf, worin er sich selbst anklagt, daß er lange „Gleißnerei, Abgötterei und Irrthum" getrieben. Dieser Widerruf, der in deutscher Uebersetzung vor uns liegt, ist allerdings eine Schrift, die für ihren Verfasser ein sehr günstiges Zeugniß ablegt; auch in anderen Schriften beschuldigt er sich der angeführten Dinge halben. Die polemischen Schriften, wovon einige in italienischer Sprache geschrieben, sind ziemlich derb gehalten, übrigens witzig, mit beißender Satyre gewürzt; sie wurden viel gelesen und haben der Sache des Pabstthums empfindliche Schläge versetzt, wenn gleich sie keine theologische Darlegung und Widerlegung der Irrthümer der katholischen Kirche enthalten. Sixt gibt ausführliche Auszüge daraus S. 221 — 367. Nun aber hat Vergerius auch eine ziemliche Anzahl von Lehrschriften, theils selbst verfaßt, theils in das Italienische und aus dem Italienischen in das Lateinische übersetzt und in den weitesten Kreisen verbreitet. Zu den eigenen Produkten des Mannes gehören exegetische Arbeiten, eine Paraphrase der sieben Bußpsalmen, eine Auslegung der Apostelgeschichte, einige Katechismen, die er theils für Vicosoprano und das Veltlin geschrieben, theils unter dem Namen lac spirituale in Tübingen verfaßt hat. Dieses kleine Lehrbuch umfaßt auf 16 Seiten eine körnige Darstellung des Ganzen der evangelischen Heilslehre, mit Anknüpfung an die biblische Geschichte. Was die Uebersetzungen betrifft, so kommen hier in Betracht die bereits erwähnte würtembergische Confession, des Brenz Apologie dieser Confession, dessen Syntagma und Katechismus, Bullinger's Tractat von der Rechtfertigung, Melanchthon's Schrift über die Autorität der Kirche, des Flacius Abhandlung de notis ecclesiarum. Die dem Vergerius befreundete Olympia Morata forderte ihn dringend auf, Luther's großen Katechismus zu übersetzen. Ob deswegen anzunehmen ist, daß er vom calvinischen Lehrtropus über das Abendmahl zu dem streng lutherischen übergegangen war, davon wird später die Rede seyn. Besonders verdient hier noch hervorgehoben zu werden sein Antheil an den Arbeiten des Primus Truber und an den Bemühungen des Freiherrn v. Ungnad behufs der Uebersetzung und Verbreitung der heiligen Schrift und reformatorischen Schriften in slawischer Sprache. (S. darüber die Art. Primus Truber, slawische Bibelübersetzungen und Sixt a. a. O. S. 369.).

Unter den Fürsten, die Vergerius mit ihrer Freundschaft beehrten, erscheint neben dem Herzog von Würtemberg hauptsächlich der Herzog Albrecht von Preußen. Er hatte sich besonders auch auf seinen Missionsreisen nach Polen seiner Güte und seines Schutzes zu freuen. Polen war das Land, welches er vor andern als Ziel seiner evangelischen Bestrebungen sich ersehen hatte. Welche besondere Motive ihn dabei geleitet, das führt Sixt nicht an. So viel ist gewiß, daß er die evangelische Bewegung in Polen mächtig gefördert hat. Seine Wirksamkeit in diesem Lande ist kürzlich bereits im Artikel Polen

Bd. XII. S. 13. 14 dargestellt worden. Hier muß noch bemerkt werden, daß er bei dieser Gelegenheit eine seiner schärfsten und besten polemischen Schriften gegen Hosius, Bischof v. Ermeland, der die Seele der katholischen Partei war, ergehen ließ. Vergerius trat auch in Verbindung mit Maximilian, dem seit 1559 erwählten römischen König und gekrönten König von Böhmen, beschenkte ihn seit 1557 mit guten evangelischen Schriften, besuchte ihn selbst in Wien im Jahre 1558 und fand ihn sehr geneigt, die Reformation zu unterstützen. Seinem Herzoge erstattete er bei seiner Rückkehr einen höchst interessanten Bericht über den Zustand der Dinge in Oesterreich (Sixt S. 448). Noch ist zu erwähnen, daß er noch mehrere Male nach Bündten reiste, theils aus alter Zuneigung zu dem Lande, das ihn als Flüchtling zuerst aufgenommen, theils im höheren Auftrage — er vertheilte daselbst und im Veltlin evangelische Schriften, ging mit dem Gedanken um, in Chur eine Druckerei zu errichten, versprach im Namen seines Landesherrn ärmeren Kirchendienern Unterstützung, die sie denn wirklich erhielten. Im Jahre 1562 kam er wieder in dieses Land, um die Erneuerung des rhätischen Bündnisses mit Frankreich zu betreiben, oder ein Bündniß Rhätiens mit den deutschen protestantischen Fürsten zu Stande zu bringen. Man wollte deutscherseits sich durch Gewinnung der Bündtner Bergpässe gegen einen Einfall von Seiten des Pabstes und der Spanier sicher stellen. Das Resultat war, daß im Jahre 1565 das Bündniß Graubündtens mit Frankreich erneuert wurde und Vergerius hatte dem gut vorgearbeitet. In dieser letzten Zeit hatte er auch den Gedanken gefaßt, sich zu den böhmischen Brüdern, von denen er 40 Gemeinden kennen gelernt hatte und die er schätzte, weil sie mit der reinen Lehre Kirchenzucht verbänden, zurückzuziehen. Er hatte schon 1558 die im Jahre 1535 dem Könige Ferdinand vorgelegte böhmische Confession (nicht zu verwechseln mit der vom Jahre 1533, noch mit der vom Jahre 1573) herausgegeben. Im Jahre 1561 schrieb er an den Senior der Brüder in Kleinpolen, ihn um Aufnahme in ihre Gemeinschaft bittend. Schon gedachte er in der Umgegend von Posen sich niederzulassen, auf Einladung der dortigen Brüdergemeinde. Die Sache zerschlug sich, sey es, daß er selbst zweifelhaft wurde, wo es galt, einen solchen Entschluß in vorgerücktem Alter auszuführen, sey es, daß sein Landesfürst ihn abhielt, Beides mag zusammengewirkt haben. Offenbar hatte die erneuerte Wuth des Sakramentsstreites viel zu jenem Plane beigetragen, wie er selbst es andeutet in einem Schreiben an Herzog Albrecht von Preußen, vom 15. Februar 1561 (bei Sixt Nr. XXVI. S. 563), wo er wörtlich also spricht: crescit quotidie contentio sacramentaria, ita ut Melanchthon editis libris nunc vexetur tanquam Zwinglianus, quae contentiones me valde excruciant. (Das erinnert an ein Wort Melanchthon's in einem Briefe an V. Dietrich, s. diesen Artikel, Bd. III. S. 391.) Nunc — habeo in animo hinc discedere et in Valdensium ecclesiis me inserere et in illis mori. Placent enim mihi summopere. Offenbar zog ihn die Lehre der Brüder, wie sie in jener Confession vom Jahre 1535 ausgedrückt war, an, und was ihm dieselbe empfahl, war der Umstand, daß nicht nur Luther, sondern auch Melanchthon, Bucer und Musculus sie gebilligt hatten (Dialog. IV, 87). Wenn er überdieß sagt, „diese Confession gebrauche gemäßigte Ausdrücke, um wie mit Fleiß Streit zu vermeiden; sie lehre nämlich, daß im Abendmahle der wahre Leib und das wahre Blut Christi empfangen werde, und erhebe keinen Streit darüber, auf welche Weise Beides empfangen werde," so ergibt sich daraus, zusammengestellt mit den früher angeführten Aeußerungen, mit Sicherheit, daß ihm die ubiquistische Form der Abendmahlslehre, die damals gerade in Württemberg an J. Andreä und Brenz die entschiedensten und derbsten Verfechter hatte, zuwider war, und daß, je mehr diese ubiquistische Form, die übrigens Brenz erst später sich angeeignet, die Melanchthon immer verworfen hatte, sich in der lutherischen Kirche Geltung verschaffte, Vergerius sich desto weniger in dieser Kirche heimisch fühlte. Es fällt dabei kein Vorwurf der Unbeständigkeit auf Vergerius, nicht er hatte sich verändert, sondern in der lutherischen Kirche war eine Veränderung vorgegangen, insofern Alles dahin drängte, die

Melanchthonische Richtung zu verdrängen, was denn auch in der Formula Concordiae wenigstens in thesi durchgeführt wurde. Vergerius wollte aber nicht so weit gehen, als die streng lutherischen Theologen gehen wollten. Indessen, wie bevorwortet, wurde jener Beschluß, bei den böhmischen Brüdern das Lebensende abzuwarten, nicht ausgeführt. Es blieb aber in Vergerius eine merkwürdige Unruhe. Er machte dem Herzog den Vorschlag, daß er ihn als Abgeordneten der deutschen Kirchen zum Religionsgespräch von Poissy 1561 (s. den Art.) abordnen möchte. Der Herzog erwiederte, ehe der tridentinische Handel beigelegt sey, dürfe er das Land nicht verlassen. Mit diesem tridentinischen Handel, der ihn in den Verdacht der Hinneigung zur Rückkehr in die katholische Kirche brachte, verhielt es sich folgendermaßen. Vor der letzten Eröffnung des tridentinischen Concils, am 8. Jänuar 1562, beschäftigte man sich in Rom angelegentlich mit dem Gedanken, die abgewichenen Völker zum Gehorsam des römischen Stuhles zurückzuführen. Als Mittel der Aussöhnung wurde vorgeschlagen, Zanchius und Sturm in Straßburg und Vergerius zu bewegen, in Trident zu erscheinen. Der Nuntius Delfino erhielt den Auftrag, sich mit diesen drei Männern deshalb in Verbindung zu setzen. Was Vergerius betrifft, der uns hier allein angeht, so zeigte er sich durchaus nicht abgeneigt, vor dem Concil zu erscheinen und daselbst von der Wahrheit Zeugniß abzulegen. Auch der Herzog stimmte dafür, unter der Bedingung, daß dem Vergerius hinlängliche Sicherheit gewährt würde. So forderte denn dieser sicheres Geleit des Kaisers und des Pabstes. In Trident wurde die Sache in die Frage umgestaltet, ob Vergerius sicheres Geleit gegeben werden solle auf den Fall hin, daß er die römische Kirche anerkenne (Brief von Vergerius an Albrecht, 5. April 1562). Natürlich erklärte er dem Herzog, es sey keine Rede davon, daß er „die römische Synagoge," wie er sie nannte, anerkenne. „Sie soll zum Henker gehen mit ihrem Antichrist." Das Concil scheint sich geweigert zu haben, sicheres Geleit zu geben, wenn nicht diese Bedingung erfüllt würde (wie aus dem Briefe Vergerius an Herzog Albrecht vom 10. September 1562 zu erschließen ist), und so zerschlug sich die Sache, zur Zufriedenheit des Vergerius, der meinte, wenn er nach Trident gekommen wäre, so würde der Scheiterhaufen seiner gewartet haben. Nach einer Nachricht bei dem Geschichtschreiber der Bündtner Reformation, Porta, hätte Vergerius um dieselbe Zeit den Entschluß gefaßt, den Rest seiner Tage in Bündten zuzubringen; das Wahre an der Sache ist dieses, daß er sich im Verlaufe des Jahre 1562 auf einige Monate bei den Bündtnern ankündigte, was insofern Beachtung verdient, als es seine Stellung im Abendmahlsstreite kennzeichnet. Wäre er auf der ubiquistischen Seite gestanden, so ließe sich ein solcher Entschluß nicht wohl erklären. Uebrigens kam auch dieses Vorhaben nicht zur Ausführung. Noch führen wir an, daß Vergerius von verschiedenen ehemaligen Glaubensbrüdern, namentlich von Della Casa, auf unwürdige Weise schriftlich angegriffen wurde, während die bedeutendsten Männer der katholischen Kirche ihm ein vortreffliches Zeugniß gaben, was auch der genannte Versuch, ihn wieder mit der Kirche auszusöhnen, bestätigt. Was ihm einzig zur Last gelegt werden könnte, ist dieses, daß er sich in gar zu Vieles mischen wollte, sowie, daß er von seinem früheren Leben her eine gewisse Neigung hatte, seine Autorität stark geltend zu machen. Daß aber seine *πολυπραγμοσυνη* denn doch viel Gutes zu Stande gebracht, geht aus unserer Darstellung zur Genüge hervor. Er starb in Tübingen am 4. Oktober 1565; Andreä hielt ihm eine sehr ehrende Leichenrede.

Durchgängig haben wir als Quelle benützt das ausgezeichnete Werk von Dekan Sixt in Nürnberg. (P. P. Vergerius, eine reformationsgeschichtliche Monographie, Braunschweig 1855.). Dem Verfasser verdanken wir auch die Mittheilung des Widerrufes und der dialogi des Vergerius, aus welcher letzteren Schrift wir uns ein Urtheil bilden konnten über des Mannes Art, Polemik zu treiben. **Herzog.**

Verklärung. Verklären heißt in der Bibel so viel als verherrlichen, und zwar theils in dem Sinne, daß ein schon an sich selbst Herrliches und Vollkommenes in seiner Herrlichkeit und Vollkommenheit nun zur Anerkennung gebracht, theils aber auch in dem

Sinne, daß ein bis dahin an sich selbst noch im Stande der Niedrigkeit und Trübheit Befindliches der ihm zustehenden ganzen Lebensfülle theilhaftig gemacht und hiemit zur reinsten Klarheit und zum vollsten Lichtglanz erhöht werde. So ist z. B. im Evangelium Johannis (s. Kap. 12, 28; Kap. 13, 31. 32; Kap. 17, 1. 4. 5.) gar vielfach von einer Verklärung Gottes oder des Vaters, der ja doch an sich selbst schon der schlechthin Herrliche ist, durch die Wirksamkeit des Menschensohnes die Rede; auf der anderen Seite weiset aber das N. Testament (s. z. B. Evang. Joh. Kap. 13, 31. 32; Kap. 17, 1. 5; Apostelg. 3, 13.) auch wieder auf die bevorstehende oder auf die bereits erfolgte Verklärung des Menschensohnes durch den Vater hin, deren er, der Menschensohn, offenbar an und für sich selbst bedurfte.

Die Verklärung im letzteren Sinne kann sich auf das geistige Leben, wie auf das leibliche Daseyn beziehen, sofern ersteres doch ebenso gut als letzteres gehemmt und verdüstert seyn kann. Es gibt in der That auch eine geistige Beengung und Trübheit. Unser Gemüth kann sich durch eigene Schuld verunreinigen, und es kann sich aus diesem Grunde, oder auch aus äußeren Ursachen bedrückt und belästigt fühlen und ihm jene freie Ausbreitung oder Entfaltung seines Wesens und der Kraft fehlen, auf die es eigentlich angelegt ist. Ebenso kann unser Geist umnachtet seyn und Dunkelheit in oder über ihm walten, sofern wir derjenigen Erkenntniß entbehren, deren wir in Wahrheit bedürfen. Durch Zurechtstellung aber unseres Willens und die hieran sich anknüpfende Umgestaltung unseres Gemüthes, sowie durch Mittheilung der erforderlichen Einsicht und Erkenntniß wird in unserem ganzen inneren Wesen Licht und Klarheit mehr und mehr wieder herrschend werden (s. 2 Kor. 4, 6; Eph. 1, 17 — 19; 2 Kor. 3, 18.); sobald aber diese Klarheit zur Vollendung gediehen, was doch erst im Jenseits der Fall seyn wird, dann sind wir der vollen geistigen Verklärung theilhaftig geworden.

Aus der Lehre der Bibel, ja schon aus der Natur der Dinge ergibt sich, daß diese geistige — die nothwendige Voraussetzung der leiblichen Verklärung bilde, daß also letztere ohne erstere nicht stattfinden könne. Ebenso unterliegt es aber auch keinem Zweifel, daß die leibliche Verklärung nicht mangeln dürfe, wenn die Vollendung der Wesen auch in Ansehung ihres geistigen Lebens eintreten soll. Demzufolge legt denn die heilige Schrift einen nicht geringeren Werth auf die leibliche, als auf die geistige Verklärung; ebenso wird man aber auch behaupten müssen, daß eine klare und bestimmte Erkenntniß der biblischen Wahrheit überhaupt nicht zu erringen seyn werde, wenn man den Gedanken der leiblichen Verklärung nicht in der erforderlichen Schärfe erfaßt, wenn man sich ferner der Realität dieses Gedankens nicht auf alle Weise zu versichern bemüht ist, wenn man ihn endlich nicht in der weiten Ausdehnung anerkennt, als dieß die heilige Schrift verlangt.

Es kann sich eine leibliche Verklärung noch innerhalb des Erdenlebens ergeben. Eine solche erfolgte z. B. bei Moses. Nachdem dieser Gottesmann, so lesen wir 2 Mos. 34, 28 — 35, 40 Tage und 40 Nächte lang bei dem Herrn gewesen war, da glänzte seine Haut, so daß sich Aaron und alle Kinder Israel fürchteten, ihm zu nahen. Ebenso wurde ja auch der Heiland (s. Matth. 17, 2; Mark. 9, 2.) vor seinen Jüngern verklärt, daß sein Angesicht leuchtete wie die Sonne und seine Kleider weiß wurden wie ein Licht oder wie der Schnee. Diese Art der leiblichen Verklärung ist aber noch nicht die vollkommene, indem sich bei ihr die irdische Wesenheit als solche noch behauptet und selbe von der Herrlichkeit des überirdischen, himmlischen Lebens nur durchstrahlt oder durchleuchtet wird, so etwa, wie auch ein Eisen, wenn es in den Zustand des Glühens versetzt worden, nun zwar ganz wie Feuer sich darstellt, sobald aber die Gluth entschwunden ist, doch nur wieder als dunkles schwarzes Eisen erscheint.

Ganz eine andere Bewandtniß hat es mit der leiblichen Verklärung im vollen Sinne des Wortes. Bei dieser tritt nämlich eine gänzliche Auflösung der irdischen Wesenheit ein und die durchgängige Erhöhung derselben zum überirdischen, himmlischen Daseyn. Wohl kann sie solchergestalt erfolgen, daß im Uebergange selbst von dem ur-

sprünglich niederen in den höheren himmlischen Zustand jene unvollkommene Verklärung noch als ein besonderer Moment hervortritt und ebendieser dem irdischen Auge in einem herrlichen Lichtglanze sich kund gibt, wie dieß bei der Himmelfahrt des Propheten Elia (s. 2 Kön. 2, 11.) der Fall war. Es wird aber eine solche äußere Andeutung des Vorganges der Verklärung auch mangeln können, wie uns denn eine solche bei der Auferstehung des Herrn, die ja doch die Umwandlung seines irdischen Leichnams in einen Leib der Herrlichkeit (s. Phil. 3, 21.) in sich schloß, keineswegs berichtet wird, wie selbe ebenfalls bei dem Entschwinden des Henoch von der Erde (s. 1 Mos. 5, 24.) offenbar nicht stattgefunden hat und sie auch bei den am Ende der Tage auf Erden noch Lebenden nicht angenommen werden kann, da von ihnen (s. 1 Kor. 15, 51. 52.) ausdrücklich gesagt wird, daß sie nicht sterben, sondern — und zwar urplötzlich, in einem Augenblicke — verwandelt werden sollen.

Wie aber immerhin die Erhöhung des leiblichen Wesens zur himmlischen Herrlichkeit, d. h. die Verklärung desselben vor sich gehen möge, — was einmal in der That himmlisch geworden, das trägt auf keine Weise mehr die Eigenthümlichkeit des Irdischen an sich, oder noch bestimmter gesagt, die irdische Leiblichkeit ist von der himmlischen nicht etwa bloß gradweise, sondern wesentlich und durchgreifend unterschieden. Nur zu häufig aber wird dieß außer Acht gelassen. So nimmt man nicht selten an, und zwar gilt dieß namentlich von Denjenigen, welche zur spiritualistischen Denkweise hinneigen, daß die Verklärung nur als eine Sublimirung, mithin als eine bloße Verfeinerung oder Verdünnerung der irdischen Materialität anzusehen sey. Andere dagegen wollen, vermöge ihres realistischen Sinnes, die eigentliche Fülle des Körperlichen hier nicht preisgeben; was sie sich nun aber hiemit bewahren, ist doch noch irdischer Natur, und so kann denn freilich, was sie Verklärung nennen, nichts anderes seyn, als nur eine theilweise Veredelung der Form, die sich fort und fort etwa noch steigern könnte, nicht aber eine gänzliche Umgestaltung. In dem einen wie in dem anderen Falle hat man sich über das Gebiet des Irdischen nicht erhoben, den Gedanken der himmlischen Wesenheit offenbar noch nicht erreicht.

Alle irdischen, wenn auch noch so weit — verfeinerten oder — veredelten Gebilde leiden noch an einer gewissen Trübheit; sie sind noch mit dem Karakter der Schwere behaftet; sie bestehen aus nebeneinander befindlichen und gegenseitig sich ausschließenden Theilen und unterliegen eben darum, wie einer successiven Entwickelung, so auch ihrer endlichen Zersetzung und Auflösung. Trüb oder unrein sind diese Gebilde, weil das geistige Leben selbst, das sich in ihnen darstellt, noch unlauter und verworren ist. Dem Gesetz der Schwere zeigen sie sich verfallen, weil sich in ihnen neben der Macht des Lebens noch eine Gewalt des Todes geltend macht. Aus eben diesem Grunde und in Folge des feindlichen Gegensatzes, der hienach in ihnen herrschen muß, müssen sie auch in sich selbst getrennt oder auseinander gehalten seyn, somit im irdischen Raume sich ausbreiten. So kann denn aber auch ihre Gestaltung nicht ungehemmt, sondern nur allmählich vor sich gehen und werden sie sich nicht bleibend im Daseyn behaupten können, sondern früher oder später dem Tode und Untergange anheimfallen.

Unendlich weit ragen über alle irdische Gestaltungen, denen in höherem oder niederem Grade alle diese Unvollkommenheiten eigen seyn müssen, die zur vollen Verklärung gediehenen, himmlischen Gebilde hinaus. „Es wird gesäet verweslich," wie Paulus sagt (1 Kor. 15, 42—44.) „und wird auferstehen unverweslich; es wird gesäet in Unehre und wird auferstehen in Herrlichkeit; es wird gesäet in Schwachheit und wird auferstehen in Kraft; es wird gesäet ein natürlicher, psychischer und wird auferstehen ein geistiger, pneumatischer Leib." Im reinsten Glanze strahlen die Leiber der selig Erstandenen, überhaupt alle zur himmlischen Verklärung erhobenen Gebilde; sie sind frei von jeder Schwäche und jedem Gebrechen; es herrscht in ihnen lauter Kraft und lauter Leben; die Elemente, aus denen sie bestehen, durchdringen einander schlechthin; keine innere Getrenntheit kann sonach bei ihnen obwalten und sie sind eben darum über die

irdische Räumlichkeit hinausgerückt. So stehen denn auch diese Gebilde unter einander selbst in der innigsten und beglückendsten Gemeinschaft: keines ist von dem anderen geschieden, keines fühlt sich durch das andere bedrängt oder belästigt, eines wirft dem andern sein Licht zu, jedes dient zur Verherrlichung aller anderen. In ihnen kommt das tiefste, innerste Leben, das ihnen überhaupt zu Grunde liegt, zur reinen und vollen Erscheinung, und so müssen sie denn wohl, wenn schon an sich leiblichen Wesens, mithin vom Geiste selbst verschieden, dennoch durchaus das Gepräge des Geistes an sich tragen. Nicht bloß der bedingte, an der inneren Verkehrtheit der Geschöpfe sich gleichsam brechende (man vgl. Jes. 59, 1 ff.), sondern vielmehr der unbedingte, auf die höchste Vollkommenheit schlechthin abzielende Wille Gottes erfüllt sich in Gestaltung dieser Gebilde, und so können denn dieselben, wenn sie auch nicht schon vermöge ihrer ganzen Natur und Beschaffenheit der Zeitlichkeit entzogen seyn müßten, doch als Wirkungen des unbedingten, ewigen Willens Gottes nur als ewig und über allen Wechsel erhaben gedacht werden.

Als überzeitlich, als überräumlich, als übermateriell ist sonach die himmlische Leiblichkeit zu bezeichnen, während sich uns die irdische als zeitlich, räumlich, materiell darstellt. Ihrer Uebermaterialität unerachtet, fehlt aber doch jenen höheren Gebilden die Materialität nicht schlechthin, es ist dieselbe nur eben nicht irdischer Art. Da die Stoffe durchaus lebendig sind, aus welchen diese Gebilde bestehen, so muß letzteren allerdings die äußerste Zartheit eigen seyn; wenn aber bei ihnen aus dem nämlichen Grunde die vollkommenste Continuität stattfindet, so kommt ihnen doch wieder auch die höchste Massivität oder Gediegenheit, eine solche innere Fülle zu, daß vor ihrer Realität jedes irdische Gebilde zur bloßen Schattenhaftigkeit herabsinkt.*)

Wenn den überirdischen Gestaltungen ferner das Prädikat der Ueberräumlichkeit beigelegt wird, so ist hiemit doch auch nur gemeint, daß sie den Schranken der irdischen Räumlichkeit entzogen seyen. Einen gewissen Raum müssen sie schon insofern einnehmen, als ihnen die Ausdehnung nicht abgesprochen werden kann, ohne welche ja Realität überhaupt, geschweige denn eine so volle Realität gar nicht zu denken wäre. Doch hat man sich diese ihre Ausdehnung, da sich in ihnen keine das Leben irgendwie hemmende Gewalt geltend macht, nicht als in die Breite auseinandergehend vorzustellen. Nur auf der jenen Gebilden inwohnenden Kraftfülle beruhet deren Ausdehnung; diese ist sonach an sich selbst gar nichts anderes, als ihre Wirkungssphäre. Kann aber eben diese eine größere oder geringere seyn, so fehlt es in der Welt der Verklärung auch nicht an einer gewissen räumlichen Zusammenordnung. Die verklärten himmlischen Wesen bestehen indessen nicht, wie die irdischen, — neben einander, sondern vielmehr in einander, und zwar so, daß die höheren, mit reicherer Kraft ausgestatteten und insofern in größerer Weite sich ausdehnenden, die niederen in sich begreifen, diese aber von jenen umschlossen sind, in ihnen ihren Raum finden.

Nicht weniger endlich, als eine gewisse räumliche, hat man ihnen auch eine Art von zeitlicher Ausdehnung zuzuschreiben. An sich selbst sind sie allerdings ewig und die Ewigkeit bildet insofern einen entschiedenen Gegensatz zur Zeit, als in ihr kein Wechsel von Vergangenheit und Zukunft stattfindet, beide in ihr vielmehr zur Einheit verschlungen sind. Die himmlischen Gebilde sollen ihre Herrlichkeit doch nicht erst erreichen, sie besitzen dieselbe bereits in ganzer Fülle. Eben diese ihre Herrlichkeit ist aber keine starre, regungslose, sondern vielmehr eine durchaus lebensvolle und darum in fortwährender Erneuerung begriffen. Dem Seyn jener Gebilde liegt ein unablässiges

---

*) „Wenn ich," sagt Franz Baader, „als selbst noch irdisch beleibt alle irdischen Leiber als Gegen- oder Widerstände erfahre, die ich wegräumen oder zerbrechen, zertheilen muß, um meine Leiblichkeit gegen sie geltend zu machen, so würde eine plötzliche Umwandlung meines Leibes zu einem Kraftleib die Folge für mich haben, daß mir sofort alle diese irdischen Leiber zu bloßen Scheinleibern aufgehoben würden, sowie diesen Leibern mein Leib verschwände, als zu subtil nicht mehr faßlich wäre."

Werden zu Grunde, und so hat man sich denn ihr Seyn, obwohl in ihnen Vergangenheit und Zukunft in eins, in einen Moment gleichsam zusammenfallen, doch nicht ohne alle zeitliche Ausdehnung zu denken, nur daß diese doch lediglich als Währung, Dauer erscheint und auf keine Weise als Länge oder Gedehntheit sich fühlbar macht. *)

So völlig unterscheiden sich die verklärten, himmlischen von den trüben, irdischen Gebilden, selbst in demjenigen, worin sie noch etwa miteinander übereinkommen. Eben darum muß es aber so schwierig seyn, der Realität des Gedankens der verklärten Leiblichkeit sich zu versichern, und so ist man denn auch nur allzu sehr geneigt, diesen Gedanken für unreal, für einen bloßen Wahn zu erklären. Die wirkliche Anschauung oder Wahrnehmung jener erhabenen Gebilde ist und kann uns hienieden, in der Regel wenigstens, nicht gegönnt seyn. Wir gehören ja nicht der Welt der Verklärung, sondern nur der Erdenwelt an, unsere Sinne sind eben darum irdisch trüb und vermögen nicht zu jenen höheren Regionen zu dringen. Doch selbst auch unser Vorstellungsvermögen ist irdisch afficirt, so daß wir uns nicht einmal in unserem Geiste ein eigentliches Bild von dem Zustande der Verklärung zu entwerfen im Stande sind. Halten wir von demselben alle irdischen Bestandtheile als solche, wie sich's gebührt, ferne, so kann es sich uns überhaupt nicht ergeben; bestehen wir aber weniger streng auf der Reinheit desselben, so werden wir bald gewahr werden, daß wir nicht erreicht haben, wonach wir verlangten. Und so sollen wir denn für wirklich, für real halten, was wir uns nicht einmal innerlich vorzubilden, vorzustellen vermögen!

Demungeachtet werden wir uns seiner Realität versichern können. Obwohl wir nämlich äußerlich und innerlich der Macht des Irdischen verfallen sind, so ist doch noch ein Punkt unseres Wesens von der Gewalt desselben frei geblieben. Es regt sich nämlich in dem tiefsten Grunde unserer Seele die lebendige Ahnung oder das Gefühl wie der Existenz des allvollkommenen Urhebers aller Dinge, so auch der wunderbaren Klarheit, zu welcher diese von dem Herrn erhoben werden sollen. Einzelne fromme Männer, Patriarchen, Propheten, Apostel und andere Jünger des Herrn (s. insonderheit Apostelg. 7, 55; 2 Kor. 12, 2—4.) sind sogar, wenn auch nur momentan, noch innerhalb des Zeitlebens, des Einblicks in die himmlische Herrlichkeit gewürdiget worden. Wenn dieses offenbar nur durch Erhöhung oder Steigerung jener Ahnung, jenes Gefühles oder, um es geradesweges auszusprechen, des himmlischen Gefühlssinnes zum himmlischen Gesichts- und Gehörsinn möglich war, so können wir doch schon mittelst des bloßen himmlischen Gefühlssinns der Realität der Welt der Verklärung schlechthin gewiß werden.

Unserer Ahnung oder dem Gefühle der verklärten Leiblichkeit liegt, wie wir oben zunächst nur leise andeuten konnten, die Ahnung oder das Gefühl Gottes und seiner Allvollkommenheit zu Grunde. Die Welt, welche Gott als der Allvollkommene beabsichtigt, kann, so gewiß der Meister in seinem Werke sich spiegelt, in der That nur den Karakter der höchsten Vollkommenheit an sich tragen. Es wird ihr also die reichste Fülle des Lebens einwohnen müssen und eben diese in dem reinsten, aus ihr aufleuchtenden Schönheitsglanze ersichtlich werden. Dieß könnte aber nicht der Fall seyn, wenn sie nichts weiter, als nur geistige Wesen in sich begreifen sollte, indem der Geist eines leiblichen Gegensatzes bedarf, welchem gegenüber er sich zu behaupten und also die in ihm liegende Energie zu bewähren hat. Noch weniger aber wäre dieß möglich, wenn die Endabsicht Gottes nur darauf hinausginge, daß in und neben dem Reiche der geistigen Wesen noch eine Welt irdisch materieller Gebilde bestehe.

Die irdische Materialität schließt an und für sich selbst, wenn sie also auch noch

*) Ein Analogon von der alle Zeit in sich verschlungen haltenden Ewigkeit kann Jeder in seinem eigenen Leben finden. In den erfülltesten, glücklichsten Stunden unseres Daseyns wissen wir weder von Vergangenheit noch von Zukunft; die Zeit hat da gewissermaßen für uns aufgehört. Die Stunden werden uns zu einem einzigen Momente und dieser Moment hat in sich den Reichthum langer Jahre.

so sehr veredelt oder sublimirt seyn sollte, immerhin eine Macht des Todes, folglich eine Hemmung des Lebens in sich. So muß denn die irdisch materielle Welt gar vielfachen Mängeln unterworfen seyn und das Leben in ihr wird in keinem Falle ein reines Glück gewähren können. Ebenso hindert die Materialität den Geist, in dem ganzen Reichthum seiner Kraft sich zu entfalten; sie hält ihn sonach von sich selbst, von seiner eigenen Wesenheit geschieden; sie trennt ihn mehr oder weniger auch von seines Gleichen und macht ihm die volle Gemeinschaft mit Gott, mithin die himmlische Seligkeit in ihrer ganzen Fülle unmöglich.

Eine solche Welt entspricht nicht dem eigentlichen, letzten Willen Gottes; weder mit dem Gedanken seiner unbedingten Herrlichkeit, noch auch mit dem Gedanken seiner unendlichen Liebe könnten wir selbe übereinstimmend finden. Die göttlichen Ideen, welche dem Universum zu Grunde liegen, in ihm ihre Realisirung finden sollen, sind, wenn auch noch so mannichfach untereinander abgestuft, doch nur Ausstrahlungen des Allvollkommenen; jede derselben erfreut sich also in ihrer Art der reinsten Vollkommenheit und in ihrer Gesammtheit bilden sie die Vorzeichnung eines durchaus lebensvollen Organismus, in welchem jedes einzelne Glied der Herrlichkeit aller anderen theilhaftig werden und alle zumal von der Kraft des Ewigen durchdrungen seyn sollen.

Sollte es nun aber Gott nicht möglich seyn, diesen aus seiner unendlichen Liebe und Vollkommenheit stammenden Weltplan zur Verwirklichung zu bringen? Sollten etwa in der Natur der Dinge selbst Hindernisse liegen, die dieß unmöglich machen, so daß man in dieser Unmöglichkeit nicht einmal eine Schranke für die göttliche Allmacht zu erkennen hätte? Gehört es wohl zur Eigenthümlichkeit des Stoffes, daß sich derselbe der Macht des Geistes nicht unbedingt zu fügen, das Gepräge des Geistes nicht schlechthin anzunehmen vermag? Muß wohl der Stoff, muß die aus ihm sich gestaltende Leiblichkeit, wenn sie überhaupt Realität besitzen soll, nothwendig in irgend einem Widerstreit zum Geist und zur Idee sich behaupten, oder führt etwa die wirkliche Ausgleichung dieses Widerstreites zuletzt zur völligen Auflösung, Vernichtung jenes Stoffes und jener Leiblichkeit? Offenbar hängt von Beantwortung dieser Frage der Gedanke der Möglichkeit oder der Unmöglichkeit einer Verklärung der Natur ab.

Nur unter der Voraussetzung, daß der Stoff aus nichts Anderem, als an sich todten und starren Körperchen oder Körpertheilchen bestehe oder bestehen könne, nur dann also, wenn der Materialismus entweder an sich selbst oder auch in derjenigen Verbindung mit dem Spiritualismus, wie er uns in dem sogenannten theologischen Rationalismus begegnet, wirklich begründet wäre, — in diesem Falle freilich würden die göttlichen Ideen nie zu ihrem vollen Rechte, nie zu ihrer reinen Ausgestaltung gelangen können. Diese Voraussetzung ist jedoch eine durchaus unbefugte und läßt sich auf gar nichts stützen, als nur etwa auf den Umstand, daß uns die Erfahrung in dieser irdischen Welt keinen andern, als einen bereits schon irdisch geformten Stoff darstellt. Diese Art des Stoffes aber, der irdische Stoff nämlich, ist keineswegs der Stoff an sich selbst, sondern doch bereits schon etwas Geformtes, während der Stoff schlechthin noch aller Form entbehrt,*) eben darum aber auch jede Art der Form anzunehmen geeignet ist. Es kann denn also nicht behauptet werden, daß der Stoff dem göttlichen Willen einen unüberwindlichen Widerstand zu leisten vermöge. Es werden in ihm, das wird man wohl unbedenklich zuzugeben haben, die göttlichen Ideen ohne allen Abbruch, in ihrem vollen angebornen Glanze Gestalt gewinnen können und die eben hiemit sich ergebenden Gebilde, ohne etwas von ihrer Fülle zu verlieren, geschweige denn ihre Realität geradezu einzubüßen, für die in ihnen sich realisirenden Ideen sich schlechthin durchsichtig erweisen.

Wenn aber dem Allen zufolge an der Möglichkeit einer durchaus lichten oder klaren Leiblichkeit nicht zu zweifeln ist, wenn dieser Gedanke vielmehr als ein durchaus be-

*) Im Briefe an die Hebräer Kap. 11, Vers 3 lesen wir: μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι.

gründeter, schlechthin berechtigter angesehen werden muß, dann wird man von demselben auch einen viel umfassenderen Gebrauch in der Theologie zu machen haben, als bisher und wahrlich nicht zum Heil für diese wirklich der Fall war. Sofern man die Gründe, auf welchen das Wesen der verklärten Leiblichkeit beruht, verkannte, sofern man die ganze Genesis derselben unbeachtet ließ, war es wohl natürlich, daß man mit einer Art von Scheu vor ihr zurücktrat, mithin auch nur insoweit Geltung in der Glaubenslehre ihr einzuräumen geneigt war, als das Wort der Schrift es gebieterisch erheischet. Erschien aber sonach dieser Gedanke in dem Systeme der christlichen Lehre doch nur ganz sporadisch, so lag schon hierin eine Versuchung, sich desselben gänzlich zu entledigen, und kam nun hiezu noch eine irrige Vorstellung über das Verhältniß von Geist und Natur, nahm man von diesen beiden an, daß sie einander schlechthin fremd und eben darum unfähig seyen, sich wesentlich je miteinander zu einigen, so mußte jetzt wohl an die Stelle der vollen Bibelwahrheit der dürre, magere Rationalismus eintreten, der, weil er die klare himmlische Leiblichkeit für einen Ungedanken ansah und nur der trüben, irdischen Leiblichkeit Realität zugestehen wollte, die Leiblichkeit schließlich überhaupt fallen ließ, sonach in einen hohlen Spiritualismus sich verlor.

Bei diesem Rationalismus und Spiritualismus konnte man jedoch nicht stehen bleiben. Nicht nur ließ sich jener ganz unversöhnliche Gegensatz von Natur und Geist nicht aufrecht erhalten, sondern es stellte sich auch immer bestimmter heraus, daß das Leben des Geistes nur einer Leiblichkeit gegenüber in voller Kraft sich offenbaren, selbst folglich einer Leiblichkeit nun und nimmer entbehren könne. In Folge eben dieser Erwägung verfiel man nun aber, sofern man die genuine Superiorität des Geistes über die Natur aus den Augen verloren und dafür dem Gedanken der Natur als Grund oder Quelle der Leiblichkeit ein ganz ungebührliches Uebergewicht über den Geist eingeräumt hatte, geradezu in den Naturalismus oder Pantheismus. Dieser Lehre zufolge entwickeln sich aus dem an sich allerdings lebendigen, des Selbstbewußtseyns dagegen der Freiheit und Selbstbestimmung ermangelnden Wesen der Natur die mannichfachen Gebilde der Welt, und zwar so, daß den niederen immer höhere, edlere und zuletzt hoch gesteigerte nachfolgen, daß in ihnen nun der Grund alles einzelnen Seyns zur Erkenntniß seiner selbst und zur freien Thätigkeit gelangen kann.

Daß dieser Pantheismus oder Naturalismus, der das Walten der bloßen Natur zum Ausgangspunkte nimmt und aus diesem erst das Leben des Geistes hervorgehen läßt, im schreiendsten Widerspruche mit dem Worte der Offenbarung stehe, ist wohl von selbst klar. Aber auch der sogenannte Semipantheismus,*) der sich in der neueren Zeit an die Stelle des zu so weiter Verbreitung gelangten Pantheismus zu setzen gesucht hat, kommt mit dem Geist und Sinn der Bibel nicht völlig überein. Dieses System gesteht zwar dem geistigen Leben von vornherein Freiheit und Selbstständigkeit zu; wenn es aber, und zwar mit gutem Grunde, zur Vollkommenheit desselben Leiblichkeit für unerläßlich erachtet, so will es die auch für den ewigen Geist erforderliche Leiblichkeit doch nur in der Welt finden. So sollte denn also Gott erst in der Schöpfung und Vollendung des Universums zur vollen Aktualität gelangen. Das läßt sich jedoch nicht zugeben, indem hiemit der göttlichen Allvollkommenheit Eintrag geschehen würde, und unter dieser Voraussetzung die Hervorbringung und Ausgestaltung der Welt nicht mehr lediglich als ein Werk der unbedingten, schlechthin freien Liebe des Ewigen erscheinen könnte.

Schon hier zeigt es sich denn, daß die Theologie, wenn sie sich anders in der Hoheit, auf welche sie durch die Bibel selbst angewiesen ist, in der That behaupten will, dem Gedanken der himmlischen, durchaus lichten und klaren Leiblichkeit nicht nur in der Lehre von Christo im Stande der Herrlichkeit, dann in der Lehre vom heil. Abendmahl und etwa noch in der Lehre von der Auferstehung der Gläubigen, sondern in einem noch viel weiteren Umfange Geltung einzuräumen habe. Wenn in der

*) S. den Artikel: Schelling, Bd. XIII. S. 521 ff. der Theologischen Realencyklopädie.

[illegible]gen Schrift (Joh. 4, 24; 2 Kor. 3, 17.) Gott ein Geist genannt wird, so hat man dieß doch nicht im modernen abstrakten, rationalistischen Sinne, nicht also so zu nehmen, als ob ihm eine Natur und Leiblichkeit schlechthin nicht eigen seyn könnte, sondern es soll durch diese Bezeichnung der Gedanke der ewigen Herrlichkeit nur rein bewahrt werden von allen, aus der trüben, unvollkommenen Erdenwelt stammenden Bestandtheilen. Dieß erhellet nicht nur aus dem Umstande, daß die Bibel dem Herrn an so unzählig vielen Stellen Gliedmassen und Sinnorgane, als Augen, Ohren, Arme, Hände, Finger zuschreibt, was man doch gewiß nicht für bloße, leere Redensarten zu halten hat, und [illegible] ergibt sich dieß aus der Eigenthümlichkeit der mehrfältigen Theophanieen, deren die heiligen Männer, wie Moses (s. 2 Buch, Kap. 33.), Ezechiel (Kap. 1 u. Kap. 10.), Daniel (Kap. 7) u. s. w. gewürdigt worden, und die man, wenn Gott eine Leiblichkeit nicht zukäme, geradezu für irreführend anzusehen hätte. Es legen aber auch die heiligen Väter auf die Leiblichkeit überhaupt einen so hohen Werth, wie sie denn namentlich den Menschen nicht in dem bloß geistigen Lebensstadium unmittelbar nach dem Tode, sondern doch erst vermöge der Auferstehung seine wirkliche Vollendung erreichen läßt. Geist und Leib gehören zusammen, bedingen sich gegenseitig und Gott wäre nicht unbedingt frei von der Welt, sondern immerhin noch an dieselbe gebunden, d. h. sie hervorzubringen genöthigt, wenn er nicht von Ewigkeit eine im reinsten Glanz strahlende, seiner unendlichen Herrlichkeit und Majestät durchaus entsprechende Leiblichkeit in sich trüge.

Wenn sich dem zufolge die Grundlehre aller Theologie, die absolute Vollkommenheit Gottes und seine Erhabenheit über die Welt nur mittelst des Gedankens der himmlischen Leiblichkeit sichern läßt, so ist eben dieser Gedanke auch für die Feststellung der Lehre von der göttlichen Dreipersönlichkeit unentbehrlich. So gewiß sich die Fülle des göttlichen Daseyns ohne eine Leiblichkeit, welcher gegenüber und innerhalb deren sie sich entfaltet, überhaupt nicht denken läßt, so wird ohne eine solche wohl um so weniger die göttliche Dreipersönlichkeit als denkbar sich darstellen. Soll sich die Einheit des göttlichen Willens in eine wesentliche, reale Dreifaltigkeit gliedern, wofür man doch die Dreipersönlichkeit anzusehen hat, so wird hiezu auch eine reale Grundlage erfordert. Diese reale Grundlage wird von dem an sich Einigen, göttlichen Willen, ewig zu einer die geistige Herrlichkeit Gottes rein und klar abspiegelnden Leiblichkeit erhoben. Wenn nun dieses, was hier freilich nicht näher ausgeführt werden kann, *) doch nur mittelst einer dreifachen, wirksamen Relation des göttlichen Willens zu eben jener Grundlage möglich ist, so erscheint hiemit die Gottheit selbst ewig zur wirklichen Dreipersönlichkeit entfaltet.

Doch nicht bloß in Bezug auf das innere Leben Gottes ist der Begriff der himmlischen Leiblichkeit von der größten Wichtigkeit, es gebühret demselben auch Anerkennung im Bereiche des göttlichen Wirkens nach Außen hin, und namentlich, was man so vielfach gänzlich außer Acht gelassen, hinsichtlich der schöpferischen Thätigkeit. Wie oft begegnet man doch der Annahme, daß Gott die ganze Welt des Körperlichen, ursprünglich roh und ungestaltet, als ein bloßes Chaos in's Daseyn gerufen und erst allmählich das Chaos bewältigend, Ordnung in dasselbe gebracht und auch dann vorerst nur solche Gestaltungen, in denen sich das Licht des Geistes doch nur trüb und gebrochen [illegible] kann, aus ihm habe hervorgehen lassen! Man mag hiebei wohl zugeben, daß die Körperwelt dereinst noch zur Verklärung gelangen werde, doch soll sie diese ihre Vollendung erst am Ende der Tage erreichen können. Daß diese Vorstellungsweise mit der Majestät des Schöpfers, mit dem Worte der Schrift, die Ps. 33, 9. von dem Herrn sagt: „So er spricht, so geschieht's, so er gebeut, so steht's da,“ keineswegs übereinkomme, wem sollte dieß nicht einleuchten? Gleichwohl wird man bei eben dieser

*) Eine solche nähere Ausführung ist aber gegeben in J. Hamberger's Schrift: „Fundamentalbegriffe von Franz Baader's Ethik, Politik und Religionsphilosophie.“ Stuttgart 1858.

Vorstellungsweise, durch welche doch die Hoheit des ewigen Geistes unläugbar beeinträchtigt wird, immerhin stehen bleiben, so lange man sich von der vollen Berechtigung des Gedankens der himmlischen Leiblichkeit noch nicht überzeugt, noch nicht mit voller Zuversicht demselben sich zugewendet hat.

Wer dagegen das wahre Wesen des Stoffes und die Genesis jener höheren Leiblichkeit, wie Beides oben angedeutet worden, wohl in's Auge fassen will, dem wird auch nicht mehr zweifelhaft bleiben können, daß Gott die gesammte körperliche Welt nicht erst allmählich zur Läuterung zu bringen gewußt, daß er sie vielmehr schon in der reinsten Klarheit und vollsten Herrlichkeit wie mit einem Schlage durch sein allmächtiges Schöpferwort aus dem Nichtseyn in das Daseyn hervorgerufen habe. So kann denn auch die Trübheit und Materialität, die sich uns im Universum in den allerweitesten Dimensionen darstellt, nicht in Gott, nicht in der Natur der Dinge, sondern nur im Abfall freier, intelligenter Wesen vom Ewigen ihren Grund haben. Wenn aber sogar, wie sowohl der Bibel (s. 1 Mos. 1, 2.), als auch den Belehrungen der Geologie zufolge angenommen werden muß, eine sehr gewaltige Zerrüttung der körperlichen Welt noch vor der Erschaffung des Menschen stattgefunden, so ergibt sich hieraus ebenso gewiß eine schon in der Engel- oder Geisterwelt erfolgte Empörung gegen Gottes heiligen Willen, als wieder auch an dem Fortbestand jener Zerrüttung der Mensch die Schuld trägt, indem er sich auf dem hohen Standpunkte, zu welchem er vermöge seiner Gottebenbildlichkeit erhoben worden war, nicht behauptet, sondern durch die abtrünnigen Geister von demselben sich hat herniederziehen lassen.

Der Schönheitsglanz, in welchem die Welt ursprünglich leuchtete, war ihr von Gott zunächst doch nur gleichsam geliehen. Sollte er ihr völlig und bleibend zu eigen werden, so mußte sie in eine noch tiefere Gemeinschaft mit Gott eingehen, als in welche sie bloß durch die Schöpfung hatte versetzt werden können. Wie Gott seinen Willen in die Schöpfung gelegt hatte, so sollten auch die Geschöpfe ihren Willen wieder in Gott setzen. Indem sie sich von allem Creatürlichen als solchem lossagten und mit ihrem ganzen Wesen nur Gott angehören wollten, so war ihnen nun, vermöge der Einheit ihres eigenen mit dem göttlichen Willen, die Herrlichkeit, mit welcher sie von Anbeginn bekleidet worden waren, für alle Ewigkeit festgestellt. Sofern sie dagegen ihren Willen dem göttlichen Willen versagten, ja sich wohl geradezu von demselben losrissen, so mußte freilich die Finsterniß, welche eben hiemit aus ihrem eigenen Innern hervorgebrochen war, in dem ganzen Schöpfungsgebiet, in welchem sie walteten, herrschend werden. Doch es will Gott nach seiner Gnade die Macht dieser Finsterniß, so weit nur die Geschöpfe selbst es ihm zulassen, brechen, und wie in deren Geist und Gemüth ein neues Licht sich entzünden lassen, so auch die äußere Welt zu neuer und zwar bleibender Klarheit erheben. Dieß kann aber nur möglich werden durch die Versöhnung und Erlösung, und diese zu bewerkstelligen, d. h. die unendliche Kluft, welche die sündige Menschheit von Gott trennt, auszufüllen, mußte Gott selbst als Mensch — nicht in göttlicher Gestalt, vielmehr in irdischer Niedrigkeit (s. Philipp. 2, 6. 7.), in die Welt eingehen und hier im thätigen und leidenden Gehorsam dem Willen des Vaters Genüge leisten. Gerade damit nun, daß des Menschen Sohn diesen vollkommenen Gehorsam übte, wurde bei ihm selbst der Grund auch zu seiner leiblichen Verklärung gelegt. Nachdem sich aber diese seine leibliche Verklärung in seiner Auferweckung und seiner Himmelfahrt vollendet hat, so muß Ihm, der göttliche und menschliche Natur in sich vereinigt, die Macht zustehen, das ganze körperliche Universum (s. Ephes. 4, 10.) dereinst der höchsten Herrlichkeit theilhaftig zu machen.

Von so hoher Bedeutung erweiset sich der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit für die Lehre von der Schöpfung und für die Lehre von der Erlösung; er macht sich aber nicht minder geltend in den göttlichen Voranstalten für letztere und ebenso in dem Werke der Heiligung. Damit die Menschheit den Heiland in der That bei sich aufzunehmen vermöchte, bedurfte sie einer Zubereitung auf seine Erscheinung durch gewisse, von Oben

herab, von des Himmels Höhen auf sie erfolgende Wirkungen. Wenn Gott in Christo zur Menschheit kommen, wesentlich mit ihr eins werden sollte, so mußte er sich wohl zu ihr herniedersenken; wiederum mußte aber auch die Menschheit, wenn Gott als Mensch aus ihr geboren werden sollte, der göttlichen Herrlichkeit näher geführt, mithin einer gewissen Erhöhung oder Veredelung theilhaftig werden. Eine Annäherung an die reine, lautere, himmlische Leiblichkeit durfte innerhalb der Geschlechtslinie, aus welcher der Heiland als Mensch herstammte, nicht fehlen. Diese hatte ihren Grund unstreitig in dem Walten des göttlichen Geistes, namentlich über dem Volk Israel, wodurch sich diesem die Rathschlüsse der ewigen Gnade und Erbarmung enthüllten und heilige Triebe und Regungen in ihm erweckt wurden. Höhere Erkenntnisse aber und höhere Gefühle lassen sich in eigentlicher Kraft und Lebendigkeit gar nicht gewinnen ohne eine theilweise Unterwerfung des körperlichen Daseyns unter das Gesetz des Geistes. Um so gewisser konnte auch jene geistige Erhöhung bei den ächten, wahren Israeliten nicht ohne günstige, leibliche Folgen bleiben und mußte sie sonach allerdings dazu dienen, dem Herrn bei und in ihnen mehr und mehr die Stätte zuzubereiten, an welcher er auf Erden erscheinen sollte. *)

Eine Art von Heiligung läßt sich schon in diesen Vorbereitungen auf den zukünftigen Heiland nicht verkennen. Wenn man aber unter der Heiligung im genaueren Sinn des Wortes diejenige göttliche Wirksamkeit versteht, durch welche die Menschen an der Herrlichkeit Antheil gewinnen sollen, welche der Herr als Mensch zunächst doch erst für sich selbst hatte erringen müssen, so kann sich's nicht fehlen, daß uns auch hier der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit in sehr weiter Ausdehnung begegnet. Die Mittel, durch welche er uns jene Herrlichkeit zukommen lassen will, sind einerseits das Wort, durch dessen Wirksamkeit wir geistig wiedergeboren werden sollen, andererseits die Sakramente, welche dazu bestimmt sind, den Grund eines höheren leiblichen Daseyns in uns zu legen. Wie entschieden Letzteres vom heiligen Abendmahle gelte, in welchem uns ja der verklärte Leib und das verklärte Blut Christi dargeboten wird, springt von selbst in die Augen; was dagegen die heilige Taufe betrifft, so wird wohl mit Grund zu behaupten seyn, daß die Lehre von diesem Sakramente erst noch einer weiteren Ausbildung bedürfe, indem in ihr nach ihrer gegenwärtigen Fassung die bestimmte Hinweisung auf eine himmlische Leiblichkeit oder leibliche Wesenheit noch mangelt. **) Wenn wir aber durch die Sakramente zunächst in leiblicher Beziehung zu einer Umgestaltung gelangen, so wird dieß unstreitig auch der Entfaltung unseres geistigen Lebens zu Gute kommen, und wiederum wird unsere geistige Wiedergeburt, wie sie durch das Wort erzielt werden soll, dazu dienen, unsere irdische Leiblichkeit mehr und mehr zu läutern, sie zu veredeln, der Vergeistigung sie entgegen zu führen.

Doch, wenn wir in der That geheiligt und also dereinst der Herrlichkeit unseres Heilandes theilhaftig werden sollen, so wird hiezu von unserer Seite der Glaube erfordert, und dieser könnte nicht seyn, was er der heiligen Schrift (Hebr. 11, 3.) zufolge seyn soll, eine Hypostasis nämlich, eine Darstellung des zunächst noch bloß zu Hoffenden und jetzt noch nicht zu Erschauenden, wenn er nichts weiter, als ein bloßer dünner, geistiger Lebenshauch wäre. Während man den Glauben dieser Art doch nur für den ersten Anfang zum wahren, vollen Glauben ansehen kann, so setzt letzterer als eine wirkliche Hypostasis bereits schon eine theilweise Läuterung oder Verklärung unseres leib-

*) Die Vorbereitungen auf die Erlösung machen doch die Erlösung selbst nicht überflüssig. Erstere konnten durch bloße, vom Himmel aus auf die Menschheit erfolgende Wirkungen sich ergeben, letztere aber war nur durch Gott selbst, nur mittelst der persönlichen Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden zu bewerkstelligen. So wird man uns denn auch hier nicht dahin mißverstehen, als wenn wir von der Mutter des Heilandes behaupten wollten, daß sie von aller Sünde bereits schlechthin frei gewesen sey.

**) Siehe Dr. C. Nägelsbach's Abhandlung „über das Sakrament der Taufe" in Rudelbach's und Guericke's „Zeitschrift für Lutherische Theologie und Kirche." Jahrgang 1849, S. 612 ff.

lichen Wesens voraus, vermöge deren ihm in unserem Inneren der Stoff, das Material dargeboten wird, worin er sich ausprägen, Gestalt gewinnen und eben hiemit zu wirksamer Kraft gedeihen kann. Nur ein solcher Glaube, in welchem sich uns das an sich noch Unsichtbare doch im Voraus schon darstellt, wird sich stark genug erweisen, die aus dem Fleische stammenden, dem göttlichen Gesetze zuwiderlaufenden Triebe zu bewältigen und also einen Gott wohlgefälligen Wandel bei uns anzubahnen. Von jeder sittlichen Erhebung muß aber wiederum behauptet werden, daß durch sie, wenn schon vielleicht nur vorübergehend, unserem leiblichen Wesen eine Veredelung, Vergeistigung verliehen werde. Bei beharrlichem, sittlichem Streben wird ihm eine solche sogar bleibend zu eigen, unser Leib also dann mehr und mehr wieder werden, wozu er in Wahrheit bestimmt ist, ein Tempel des heiligen Geistes (1 Kor. 6, 19. 20.).

Durch die Heiligung, soweit sie hier auf Erden bei uns erfolgt, kann aber freilich nichts weiter erzielt werden, als daß der Grund zum Leibe der Verklärung in uns gelegt, der Same gleichsam desselben bei uns gebildet wird, der dann in der Auferstehung als volle Frucht hervorgehen soll. Von welcher Wichtigkeit für eben diese Lehre, sowie für die Lehre von den letzten Dingen überhaupt, der Gedanke der leiblichen Verklärung sey, das wird theils allgemein zugestanden, theils erhellet es aus den oben bereits von uns gegebenen Ausführungen. Es konnten hier ohnehin nur einzelne Momente bezeichnet werden, aus welchen die hohe Bedeutung eben dieses Gedankens für die gesammte Theologie ersichtlich wird; doch schon aus dieser ganz fragmentaren Darlegung wird sich wohl klar genug ergeben haben, daß derselbe als ein eigentlicher Grundgedanke der Bibel anzusehen sey, ohne welchen sich deren Inhalt in seiner vollen Kraft und wahren Fülle weder erfassen, noch auch festhalten läßt.

Literatur. Die nothwendigsten Fingerzeige über die Literatur der Lehre von der Verklärung, welche bis dahin eine eigene, ausführlichere Bearbeitung noch gar nicht erfahren hat, findet man in den „Andeutungen zur Geschichte und Kritik des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit" vom Verfasser des obigen Artikels, im siebenten Bande der „Jahrbücher für deutsche Theologie," S. 107 ff. In eben dieser theologischen Zeitschrift beabsichtigt der nämliche Verfasser eine weitere, eben hieher gehörige Abhandlung unter dem Titel: „Die Rationalität des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit" erscheinen zu lassen. Außerdem haben wir hier noch besonders auf Professor Dr. Ludwig Schöberlein's geistvolle Erörterungen „Ueber das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit" hinzuweisen, welche derselbe ebenfalls in den „Jahrbüchern fur deutsche Theologie," und zwar im sechsten Bande derselben, S. 3 ff. niedergelegt hat.

Dr. Julius Hamberger.

Vermigli, gewöhnlich, nach seinem Vornamen, Peter Martyr genannt, der gelehrteste und berühmteste der italienischen Protestanten des 16. Jahrhunderts, ward geboren zu Florenz den 8. Sept. 1500. Sein Vater, ein reicher Patrizier, wünschte ihn zum Staatsmanne zu bilden, allein eine stille, von der Mutter geerbte Frömmigkeit bewog ihn, sich dem Klosterleben zu widmen. Obschon vom Vater deßwegen enterbt, ließ er sich 1516 im Kloster von Fiesole in den Orden der regulirten Augustiner Chorherren aufnehmen. Nach drei Jahren kam er nach Padua, um seine Studien zu vollenden; mit großer Beharrlichkeit, ohne Lehrer, lernte er das Griechische; in den Hörsälen der Universität machte er sich mit der aristotelischen Philosophie vertraut und gewann durch öffentliche Disputationen eine dialektische Gewandtheit, von der er in der Folge glänzende Beweise gegeben hat. In Bezug auf Theologie fand er zu Padua nur die alte Scholastik; doch las er bereits einige Kirchenväter. In seinem 26. Jahre sandten ihn seine Oberen als Prediger aus; er trat als solcher in mehreren Städten Italiens auf, auch hielt er in einigen Klöstern seines Ordens Vorlesungen über alte Literatur und Philosophie. Schon genügte ihm der lateinische Text der Bibel nicht mehr; er las das Neue Testament in der Ursprache und lernte zu Bologna von einem jüdischen Arzte Hebräisch. Zum Abt von Spoleto ernannt, führte er in das verwelt-

lichte Kloster wieder eine bessere Zucht ein und stellte durch seine Predigten die Eintracht unter den entzweiten Bürgern wieder her. Nach drei Jahren ward er als Prior des Klosters St. Petri ad aram nach Neapel befördert; hier entschied sich sein fernerer Beruf. In den um Johann Valdes sich sammelnden Kreis eingeführt, hörte er evangelische Reden, wie er sie noch nie gehört; nicht minder mächtig wirkte Ochino auf ihn ein, der 1539 zu Neapel war. Es entstand ein Kampf in ihm, aus dem sich der Glaube an die Rechtfertigung durch Christum siegreich entwickelte. In der Schule und in der Kirche seines Klosters trug er nun, obgleich noch ohne Opposition gegen Rom, reformatorische Lehren vor. Der Ketzerei verdächtigt, wurde er nichtsdestoweniger 1541 auf einem Augustiner-Convent zum Visitator des Ordens erwählt, mit welchem Amte er Neapel verließ. Die Strenge, mit der er dieses Amt ausübte, zog ihm den Haß der Mönche zu; um sich seiner Aufsicht zu entledigen, sandte man ihn als Prior von San-Frediano nach Lucca. Hier berief er, um die Novizen zu bilden, mehrere zum Evangelium sich neigende Gelehrte, las mit diesen aus Deutschland und aus der Schweiz gekommene reformatorische Schriften, predigte und lehrte im neuen Geiste und bildete eine Gemeinde evangelischer Christen. Der Vikar seines Klosters und Don Constantin, Prior von Fregionara, predigten im nämlichen Sinne. Da ward das neu errichtete römische Inquisitionsgericht aufmerksam auf die Bewegung zu Lucca; mehrere von Vermigli's Freunden wurden verhaftet; er selber verließ, zeitig gewarnt, die Stadt in Begleitung einiger seiner Schüler. Auf der Flucht, zu Pisa, schrieb er an die Lucenser einen Absagebrief vom Pabstthum, in Form einer Erklärung des apostolischen Symbolums. Ueber Florenz und Ferrara eilte er dann nach der Schweiz. Im September 1542 kam er nach Zürich, wo ihm die freundlichste Aufnahme zu Theil ward; nach kurzem Aufenthalte in dieser Stadt begab er sich über Basel, wo er sich gern niedergelassen hätte, nach Straßburg; hier fand er Herberge bei Butzer und nicht lange nachher eine Anstellung als Professor des Alten Testaments. Da er erfuhr, daß zu Lucca sein Weggang von Einigen getadelt wurde, sandte er an die dortige, im Geheimen fortbestehende Gemeinde ein Schreiben, in dem er die Gründe angab, die die Flucht in der Verfolgung rechtfertigen können. Seine exegetischen Vorlesungen zu Straßburg, wie später zu Oxford und Zürich, waren, im Geiste der Zeit, mehr der praktischen und dogmatischen Erklärung gewidmet, als der grammatischen und historischen; er flocht ausgedehnte Digressionen über die Loci ein, die er aus den Bibelstellen zog. Daneben leitete er Disputationen über allerlei Fragen, zunächst um die Studirenden zur Polemik vorzubereiten. Ueberhaupt hatte er ein seltenes Lehrtalent; er war gelehrt, scharfsinnig, klar und bestimmt im Ausdrucke, mild und liebenswürdig, er sprach ein reines, klassisches Latein und besaß eine warme, oft phantasievolle Beredtsamkeit. So stand er bald in bedeutendem Ruf als theologischer Lehrer. Durch den Verkehr mit den Straßburger Gelehrten bildeten sich seine Ueberzeugungen immer weiter aus: die Lehre von der Prädestination ward der Grund seines dogmatischen Systems, und was das Abendmahl betrifft, schloß er sich den Schweizern an, zu denen sich damals auch noch die Straßburger neigten.

Nach dem unglücklichen Ausgange des schmalkaldischen Krieges nahm er 1547 eine Berufung nach England an, um im Auftrage Cranmer's zur Befestigung der Reformation mitzuwirken. Er ward als Professor zu Oxford angestellt und wirkte hier unter schwierigen Verhältnissen mit rastloser Thätigkeit. Er begann mit Vorlesungen über den ersten Korintherbrief, die er 1551 als Commentar herausgab (Zürich, Fol., und nochmals); er behandelte darin sowohl die damals in England viel besprochene Frage von der Priesterehe als die Lehre vom Abendmahl. In letzterer stimmte er großentheils, doch nicht völlig mit Calvin überein; er nahm eine mystische Einigung mit Christi Substanz an, durch den Glauben, ohne physischen Contakt, aber doch so, daß auch unser Fleisch, unsere leibliche Natur dadurch gestärkt oder, wie er sich ausdrückte, instaurirt werde und der ganze ungetheilte Mensch in die Gemeinschaft mit dem Herrn eintrete;

über diese Gemeinschaft wechselte später Vermigli mit Calvin wichtige Briefe. Seine Vorträge zu Oxford über das Abendmahl und die Transsubstantiation erregten Aergerniß bei den dem Pabstthume noch anhängenden Professoren; Richard Smith forderte ihn zu einer öffentlichen Disputation auf, die den 28. Mai 1549 begann und mehrere Tage dauerte. Der Streit drehte sich hauptsächlich um die Brodverwandlung, die Vermigli nach einander gegen mehrere in scholastischer Spitzfindigkeit geübte Doktoren widerlegte. Das Gespräch endete, ohne daß man zu einer abschließenden Erklärung gekommen wäre, ließ aber bei Vielen einen der Reformation günstigen Eindruck zurück. Vermigli gab selber die Akten desselben heraus, London 1549. 4°. (Auch Zürich 1552, und mehrmals). Im Jahre 1550 erklärte er den Römerbrief; in diesen Vorlesungen, die er erst 1558 herausgab (Basel, Fol., und öfter), entwickelte er besonders die Lehre von der Prädestination, indem er sie gegen die Einwürfe des Albert Pighius vertheidigte. In das von der Londoner Synode (1552) abgefaßte Glaubensbekenntniß wurden dann die Dogmen von der Erbsünde, der Gnadenwahl und der Rechtfertigung aufgenommen, so wie er hauptsächlich sie aufgestellt hatte. Inzwischen waren Butzer und Fagius in England angekommen und zu Cambridge angestellt worden; im Juni 1549 hatte auch Butzer über das Abendmahl disputirt; diese Disputationen hatten zur Folge, daß sowohl die Transubstantiation als die Ansicht, Brod und Wein seyen bloße Symbole, officiell aufgegeben wurden.

Vermigli und Butzer nahmen ferner großen Antheil an den Verhandlungen über die englische Liturgie; mehrere Artikel des im J. 1549 eingeführten Book of common prayer hatten bei einigen englischen Protestanten Anstoß gefunden; Hooper besonders weigerte sich, den vorgeschriebenen Chorrock zu tragen; Vermigli dagegen hielt diesen für ein Adiaphoron und wollte nicht, daß um so unbedeutende Dinge gestritten und dadurch der Fortgang der Reformation aufgehalten würde. Doch stimmte er der Censur bei, die Butzer über die Liturgie verfaßte und auf welche hin der Gottesdienst vereinfacht ward. Den 28. Febr. 1551 starb Butzer; zwei Jahre nachher verlor Vermigli seine Gattin; schon Ende 1552 hatte er die Einladung erhalten, wieder nach Straßburg zu kommen, allein er wurde noch durch den Auftrag zurückgehalten, an der Revision der Gesetze der englischen Kirche Theil zu nehmen. Kaum war das Werk vollendet, so starb König Eduard VI. und seine Schwester Maria folgte ihm nach. Bei der nun ausbrechenden blutigen Reaktion konnte Vermigli nur mit Mühe aus England entkommen; zu Ende Oktobers 1553 traf er wieder zu Straßburg ein. Hier war Vieles anders geworden; an die Stelle des früheren versöhnlichen Geistes trat immer mehr ein ängstliches Bestreben, die Reinheit der lutherischen Orthodoxie zu bewahren. Der Wiederanstellung Vermigli's setzte man vielfache Schwierigkeiten entgegen; erst nachdem er schriftlich bezeugt hatte, er sey bereit, die Augsburger Confession, insofern sie richtig erklärt werde, anzunehmen und in der Lehre vom Abendmahl allen Streit zu vermeiden, erhielt er wieder sein Amt. Im Jahre 1555 richtete er an die von der Inquisition hart bedrängten Evangelischen zu Lucca ein Schreiben, um sie zur Festigkeit aufzufordern. Um diese Zeit schrieb er für die Polen ein Gutachten über die Lehren Osiander's und Stancaro's, nebst Rathschlägen über Einführung und Begründung der Reformation. Als von 1555 an der Abendmahlsstreit in Deutschland wieder heftig entbrannt war, traten auch zu Straßburg die Prediger mit erneuertem Ungestüm gegen Vermigli und einige andere reformirt gesinnte Männer auf; Vermigli schlug zwar eine Berufung an die Genfer italienische Gemeinde aus, sah sich aber zuletzt, da man ihm nicht gestattete, sich frei über das Abendmahl auszusprechen, genöthigt, einen Ruf nach Zürich anzunehmen, wohin er im Juli 1556 abging. Hier fand er zugleich eine blühende italienische Kirche, die ihn zum Mitgliede ihres Vorstandes wählte und vor der er zuweilen Predigten hielt. Auf für England, zumal seit der Thronbesteigung Elisabeth's, fuhr er fort, thätig zu seyn; er correspondirte mit den angesehensten englischen Theologen und Bischöfen, besonders über liturgische und hierarchische Fragen; den immer merklicher sich zeigenden

Symptomen des puritanischen Geistes gegenüber empfahl er stets Mäßigung und Unterwerfung unter das Gesetz. Im J. 1559 gab er ein schon seit Jahren unternommenes großes Werk gegen den Bischof Gardiner heraus, Defensio doctrinae veteris et apostolicae de S. Eucharistiae sacramento, Fol.; und in demselben Jahre eine Defensio ad R. Smythaei duos libellos de coelibatu sacerdotum et votis monasticis. In den Jahren 1560 und 1561 verfaßte er zwei Sendschreiben an die Polen über die Dreieinigkeit und die beiden Naturen in Christo. Sein Einfluß zu Zürich war ungemein; er zeigte sich besonders in der Art, wie sich seit dieser Zeit Bullinger und die anderen Theologen über die Prädestination aussprachen. Als Bibliander diese Lehre angriff und Vermigli sogar zum Zweikampf herausforderte, hielt dieser vor den Professoren und Predigern eine Rede über den freien Willen; seine Auffassung wurde für „die rechte" erkannt und bestätigt. Bald darauf schrieb er im Auftrag der Züricher gegen Brenz, der die Ubiquität vertheidigt hatte, seinen Dialogus de utraque Christi natura (Zürich 1561, und öfter); er wies treffend das Unhaltbare der ubiquistischen Ansicht nach, stellte ihr aber, so wie auch Bullinger es that, eine andere entgegen, der man gleichfalls vorwerfen kann, zu sinnlich zu seyn; er nahm den Himmel, in den Christus aufgestiegen ist, für einen bestimmten, abgegränzten Ort, wo Christus zur Rechten Gottes mit dem nämlichen Körper sitzt, den er auf Erden gehabt. Im Jahre 1561 kam, wie schon früher einmal, eine Berufung an Vermigli nach Heidelberg, die Züricher ließen ihn aber nicht fort. Einem anderen Rufe mußte er jedoch folgen, dem zum Religionsgespräche von Poissy, das im September 1561 eröffnet ward. Von seiner Landsmännin Katharina von Medici ehrenvoll aufgenommen, unterhielt er sich mit ihr über die Mittel, in Frankreich den kirchlichen Frieden wieder herzustellen, und sagte ihr ernste Worte über die Nothwendigkeit der Gewissensfreiheit. In den öffentlichen Sitzungen trat er nur einmal auf, mit einer italienischen Rede zur Vertheidigung der evangelischen Lehre vom geistlichen Amt, zur Rechtfertigung der der Empörung beschuldigten Protestanten und zur Widerlegung der Transsubstantiation. Da das Colloquium indessen in Streit und Confusion ausgeartet war, beauftragte die Königin einen aus gemäßigten Katholiken und Protestanten zusammengesetzten Ausschuß, eine Einigung über das Abendmahl zu versuchen; auch Vermigli nahm daran Theil, wollte aber bei der Wendung, die die Dinge genommen hatten, in keine zweideutige Transaktion einwilligen; man kam über eine Formel überein, die ihn zwar nicht völlig befriedigte, die er aber zuletzt zugab, um den ihm gemachten Vorwurf, er hindere durch seine Zähigkeit jede Annäherung, von sich abzuweisen. Die Formel wurde der Sorbonne vorgelegt und natürlich von ihr verworfen; im Oktober löste sich das Colloquium auf. Nach Zürich zurückgekehrt, gab Vermigli im Namen der Züricher Theologen ein Gutachten zu Gunsten Zanchi's, der zu Straßburg wegen der Prädestination und der Abendmahlslehre angegriffen war; dies Gutachten hat man mit Recht als ein Bekenntniß der Züricher über die Prädestination angesehen. Vermigli begann dann die Widerlegung einer neuen Schrift von Brenz über die Ubiquität, ward aber während der Arbeit von einer im Herbste 1562 herrschenden epidemischen Krankheit befallen und starb den 12. November. Nach seinem Tode gaben seine Freunde seine Commentare über die Bücher Samuel's, die Bücher der Könige, einen Theil der Genesis und die Klaglieder Jeremiä heraus; ferner einen Commentar über einen Theil der aristotelischen Ethik und eine Sammlung von Gebeten aus den Psalmen. Im Jahre 1575 sammelte Robert Masson, französischer Prediger zu London, aus sämmtlichen bisher erschienenen Werken Vermigli's vier Bücher Loci communes, das heißt alle auf Dogmatik, Moral und Polemik bezüglichen Stellen, die er nach dem System Calvin's in Ordnung brachte (London, Fol.). Dieses später vermehrte und mehrmals gedruckte Werk ist für das Studium der reformirten Theologie im 16. Jahrhundert eine der wichtigsten Quellen.

S. über Vermigli: Simler, Oratio de vita et obitu D. Petri Martyris. Zürich 1562. 4°. — Schlosser, Leben des Theodor Beza und des P. M. Vermigli.

Heidelberg 1807. — Leben der Väter und Begründer der reformirten Kirche. Bd. 7. Elberfeld 1858. C. Schmidt.

Veronica. Die heilige Veronica mit ihrem Schweißtuche, auf dem das treue Bildniß des dornengekrönten Heilandes ausgeprägt worden, ist eines der interessantesten und namentlich der archäologisch bedeutsamsten Gebilde der christlichen Sage des Mittelalters. Nach der gewöhnlichen Gestalt der Legende, wie sie z. B. die Bollandisten beim 4. Februar (Tom. I. Febr. p. 449 sq.) darbieten, war Veronica oder Berenice (auch Beronice oder Verenice) eine fromme Frau zu Jerusalem, die beim Anblick des mit bluttriefendem und geschändetem Angesicht nach Golgatha hinaufziehenden Christus, von innigem Mitleiden ergriffen, ihr Kopftuch abzog und ihm darreichte, damit er sich das Blut und den Schweiß auf seinem Antlitz damit abtrockne. Zum Dank prägte der Herr ihr die Züge seines Gesichts, entstellt von Schmerz und Leiden, wie sie waren, auf dieses Tuch ab und reichte es ihr als ein Angedenken und Pfand der Liebe. Auf diese Art soll eines der ältesten jener authentischen und nicht mit Händen gemachten Abbilder Christi (*εἰκόνες ἀχειροποίητοι θεότευκτοι*) entstanden seyn, mit denen sich die legendarische Tradition so viel zu schaffen macht: die älteste künstlerische Darstellung des Caput spinosum s. cruentatum, das graphische Urbild zu Correggio's und anderer berühmter Maler Darstellungen des Schweißtuchs mit dem dornengekrönten Christusköpfe und nicht minder zu den „an das Haupt des Herrn Jesu" gerichteten christlichen Hymnen, z. B. zu der uralten Sequenz „Salve sacra facies", zu S. Bernhard's: „Salve caput cruentatum"; zu Paul Gerhard's: „O Haupt voll Blut und Wunden", u. s. w. — Besondere Modifikationen und Erweiterungen der Veronicasage sind: 1) Veronica (oder vielmehr *Βερονίκη*, nach dem um's Jahr 600 lebenden Johannes Malala in seiner Chronographia p. 305) soll jenes blutflüssige Weib gewesen seyn, welches durch das Anrühren von Jesu Gewand heil wurde (Matth. 9, 20—22) und welches dann nach dem Berichte des Eusebius (H. E. VII, 17. 18) dem Herrn eine Statue in ihrer Vaterstadt Paneas in Syrophönicien errichtete; — s. den Erweis der Unmöglichkeit dieser Combination in den AA. SS. Boll. l. c. p. 454. — 2) Veronica soll königlichem Geschlecht entsproßt und eine Enkelin Herodes des Großen durch die Salome gewesen seyn, — eine Combination, die offenbar eine Verwechslung mit der Berenice, der Mutter der Herodias und Großmutter der Salome, und somit einen groben Anachronismus involvirt (s. AA. SS. l. c.). — 3) Veronica soll mit 50 Anderen (Jünglingen und Jungfrauen) als Märtyrerin in Antiochia gestorben seyn (so z. B. Beda, nach einer ebenfalls jeglicher chronologischen Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit entbehrenden Tradition). — 4) Veronica soll die Geliebte eines gewissen Amatus gewesen seyn, der als „famulus S. Virginis Mariae et Josephi, et Domini bajulus ac nutricius" bezeichnet wird. Dieser Amatus soll mit ihr zuerst nach Rom und von da später im Gefolge des heil. Martialis nach Gallien gewandert seyn, hier nach dem Vorbilde der Eremiten des Berges Carmel ein heiliges Leben geführt haben und im Jahre 75 unserer Zeitrechnung gestorben seyn (AA. SS. l. c. p. 453). — 5) Nach der gewöhnlichsten abendländischen Sage soll der am Aussatz gefährlich erkrankte Kaiser Tiberius Kunde von dem wunderbaren Christusbilde auf der Veronica Schweißtuche erhalten und dieselbe daher nach Rom beschieden haben. Veronica habe diesem Befehle auch Folge geleistet, den Kaiser durch Berührung mit dem Tüchlein geheilt und so bewirkt, daß der nunmehr von Christi Gottheit Ueberzeugte den Pilatus als den Urheber des Todes Christi ins Exil geschickt habe. Veronica aber sey mit dem wunderthätigen Sudarium in Rom geblieben, habe dasselbe dann dem heil. Clemens, des Petrus Nachfolger, testamentarisch vermacht und so die köstliche Reliquie in den Besitz der römischen Päbste gebracht. — In der That rühmte sich seit Pabst Johann VII. (705) die Kirche S. Maria Maggiore, später aber und noch jetzt die Peterskirche Roms, das wunderbare Bildniß zu besitzen. Nur fürstlichen Personen gestattet man hier den köstlichen Schatz zu sehen, und auch diesen nur, wenn sie sich zuvor unter die Titulardomherren zu St. Peter haben aufnehmen lassen.

Da aber auch Mailand in Oberitalien und Jaen in Spanien Ansprüche darauf erheben, das ächte Sudarium Veronica's zu besitzen (vgl. Benedict XIV. [Lambertini], De Servorum Dei beatificatione etc. l, IV. p. 2. c. 31), so muß die ganze Nachricht vom Gelangen desselben nach Rom äußerst zweifelhaft bleiben, und auch das angebliche Zeugniß, welches bereits Methodius († 311) zu ihren Gunsten abgelegt haben soll (nach Marianus Scotus bei Gretser, De imaginibus non manu factis, c. 16., und nach Baronius, Annal. ad an. 34. nr. 138) würde selbst unter der Voraussetzung seiner Authentie nicht viel zu ihrer Beglaubigung beitragen können. Denn was die geschichtliche Existenz einer heil. Veronica überhaupt fast mehr als zweifelhaft macht, ist die Thatsache, daß noch im 13. Jahrhundert nicht sowohl die Besitzerin des wunderbaren Schweißtuchbildes, als vielmehr dieses selbst mit dem Namen „Veronica" bezeichnet zu werden pflegte. — So sagt Gervasius von Tilbury (um's J. 1210) in seinen Otia imperialia cap. 25: „De figura Domini, quae Veronica dicitur .... Est igitur Veronica pictura Domini vera"; und Matthäus Paris ad an. 1216 redet von der „effigies vultus Domini, quae Veronica dicitur". Was liegt da näher, als die schon von Papebroch, Mabillon u. A. ausgesprochene Annahme, Veronica sey ursprünglich nichts Anderes, als eine corrumpirte Contraktion von vera icon (εἰκών), bedeute also selbst so viel als wahres, authentisches Bildniß, imago non manu facta sed divinitus impressa? Es hat diese von den meisten Neueren gebilligte Meinung (vgl. Gieseler, Kirchengesch. I. S. 86) jedenfalls viel für sich, zumal auch das, daß sie sich mit dem Wesentlichen von der neuerdings durch Wilhelm Grimm (die Sage vom Ursprung der Christusbilder, Berlin 1843) aufgestellten scharfsinnigen Erklärung des Ursprungs der Veronicasage sehr wohl vermitteln und zusammenfassen läßt. Nach Grimm wäre nämlich diese Sage nichts als die ins Abendländische umgesetzte oder übertragene Abgarussage der griechischen Kirche, das lateinische Aequivalent jener (schon bei Moses von Chorene und Evagrius im 5. und 6. Jahrhundert vorkommenden) Legende, welcher zufolge Christus den Boten des edessenischen Fürsten Abgar außer einem eigenhändigen Briefe auch ein durch göttliche Kunst gefertigtes Portrait seiner selbst für diesen mitgegeben hätte. Anhaltspunkte für die in der Veronicasage vorliegende freie Nachbildung dieser Legende hätten namentlich die Nachrichten bei Eusebius und Johannes Malala über Veronice (Berenice), die geheilte Blutflüssige von Paneas, dargeboten (vgl. oben). Besonders in der angelsächsischen Form der Sage (bei Beda) trete die erst in späterer Zeit hergestellte Beziehung zwischen dem das authentische Abbild Christi enthaltenden Tuche und zwischen dem blutflüssigen Weibe als seiner angeblichen Besitzerin deutlich zu Tage u. s. w. Es kann in der That sehr leicht so gegangen seyn, daß man zunächst das Weib zu Paneas ihre Statue nach dem Modell eines ähnlichen Schweißtuchportraits oder authentischen Bildnisses herstellen ließ, wie das von Christus nach Edessa geschickte gewesen seyn sollte, und daß man dann weiterhin in dem von alter Tradition angegebenen Namen dieser Frau eine acuminöse Anspielung auf die wunderbare Eigenschaft ihres Besitzthums, ein „wahres Bild" (vera icon) des Herrn zu seyn, zu finden meinte. Die äußerst unkritische Geschichtsbetrachtung und Sprachwissenschaft des Mittelalters hat nicht selten noch phantastischere Combinationen vollzogen und mit oft noch wilderen etymologischen Künsten zu stützen gesucht. — Uebrigens hat die Tradition bis herab in die neueste Zeit auch ein angebliches Haus der heil. Veronica in Jerusalem, am Wege von der Wohnung des Pilatus nach Golgatha gelegen, zu zeigen gewußt; s. AA. SS. l. c. p. 450 f.

Vergl. überhaupt: Gretser, Syntagma de imaginibus non manu factis. Ingolst. 1622. — Joh. Jac. Chifflet, De linteis Christi sepulchralibus servatis crisis historica. Antverp. 1624. — Js. Beausobre, Des images de main divine (Bibliotheque Germanique, Tom. XVIII, 10). — Auch Tillemont, Memoires etc. Tom. I. p. 471 sq. Zöckler.

Versöhnung. Unter Versöhnung wird auf theologischem Gebiete verstanden die Wiederaufnahme der durch die Schuld der Sünde von Gott geschiedenen Menschheit in

die Gemeinschaft Gottes durch seine vergebende Liebe. Sie bildet eine wesentliche und Hauptseite in der Heilsökonomie des Alten und Neuen Testaments und eine Grundlehre in dem Bekenntniß der Kirche aller Zeiten.

Blicken wir vorerst auf die geschichtliche Entwickelung dieser Heilsidee. Schon im Opfer Abel's (1 Mos. 4, 3—5.), welcher dem Herrn Thiere von seiner Heerde schlachtete, werden wir nicht bloß einen Ausdruck seines Dankes und seiner Bitte zu erkennen haben, sondern zugleich den Drang, hiemit seinen Schmerz über seine Sünde zu bezeugen und sich Gottes Wohlgefallen dadurch wieder zuzuwenden. In diesem Uropfer der Menschheit sind die verschiedenen Seiten des Opfers noch ungetrennt verbunden. Eben so trägt Noah's Opfer (1 Mos. 8, 20.) noch diesen allgemeineren Karakter. Und auch im Opfer Abraham's (1 Mos. 22.), worin er seinen Sohn Isaak zu schlachten willens war und statt seiner auf des Herrn Befehl einen Widder darbrachte, spricht sich zunächst nur die Liebe, welche selbst das Liebste dem Herrn opfert, im Allgemeinen aus, ohne daß jedoch darin die Beziehung auf die Sünde ausgeschlossen wäre, welche das Liebesopfer eben in dieser Form, in der Dahingabe des Lebens fordert. Deutlicher läßt sich im Bundesopfer, worin Mose mit dem reinen Blute der Thiere zur Hälfte den Altar, zur Hälfte das Volk besprengte, der Zweck erkennen, das Volk, welches mit dem Herrn in einen Bund der Lebensgemeinschaft treten soll, von seinen Sünden vor dem Herrn zu reinigen.

Erst aber im mosaischen Opfer, welches auf's nachdrücklichste die Heiligkeit Jehovah's bezeugen und das Bewußtseyn der Sünde in Israel schärfen sollte, tritt die im Wesen des Opfers beschlossene juridische Seite und seine Bestimmung und Kraft zur Versöhnung der sündigen Menschheit in voller Bestimmtheit hervor. Die Bedeutung des täglichen Brandopfers zwar (עֹלָה), das in gewisser Hinsicht als Hauptopfer des israelitischen Cultus gelten kann, geht nicht auf in der Sühnung der Sünde des Volkes; befaßt vielmehr auch Bitte und Dank in sich, und ist der gottesdienstliche Ausdruck für die fortwährende völlige Liebeshingabe des Volks an Jehovah. In den Friedensopfern (שְׁלָמִים) ferner, worin die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft kundgethan und ihre Befestigung bezweckt wurde, tritt das Moment des Dankes und der Freude vollends in den Vordergrund gegen jenes der Sühne. Aber es sind auch besondere Opfer geordnet zur Aufhebung der Sünde und zur Versöhnung mit Jehovah, die eigentlichen Sühnopfer. Speciell sind es unter denselben die Sündopfer (חַטָּאת), welche den Zweck haben, den Einzelnen von Vergehen zu entsündigen, wodurch die Ordnung Gottes aus Irrthum verletzt worden, während hingegen eine Verletzung derselben mit Absicht und Vorsatz gar nicht durch Opfer gesühnt werden konnte, sondern den Ausschluß aus der Gemeinde Israel selbst zur Folge hatte. Für die noch ungesühnten Sünden des ganzen Volkes sammt denen auch der Priester und des Hohenpriesters wurde jährlich Einmal das große Versöhnopfer dargebracht. Von nicht sowohl persönlicher als sachlicher Bedeutung dagegen ist das Schuldopfer (אָשָׁם), welches „für eine bestimmt begränzte Schädigung“ Ersatz leisten sollte. Zur Seite gingen diesen sühnenden Opfern die reinigenden Handlungen im Reinigungsopfer und Sprengwasser, welche nicht die Schuld der Sünde tilgen, sondern die Unreinheit aufheben sollten, die aus dem mit dem Wesen der Sünde eng verknüpften Anfang und Ende des Lebens (Zeugung, Geburt und Tod) für die Einzelnen durch Berührung entstanden war. Eine besondere Stelle nahm das Passahopfer (זֶבַח־פֶּסַח) ein, dessen Entstehung sich an die Ausführung der Kinder Israel aus Aegypten knüpfte und die Verschonung Israels vor der göttlichen Strafheimsuchung durch die Bestreichung der Thürpfosten mit dem Blute der Passahlämmer bezweckte. Dasselbe ist insofern das eigentliche geschichtliche Grundopfer des israelitischen Volkes, durch dessen Feier sich jeder Israelit immer von Neuem in der Gemeinschaft des erwählten Volkes und dieses in der Gnade Jehovah's selbst bekräftigte, während die Beschneidung hingegen für dieselbe die bleibende Grundlage bildete. Daher hat auch das Passahopfer einen universelleren Karakter und vereinigt als Verschonungsopfer, das es ist, beide, das Sühn- und Dankopfer.

Was nun den Hergang des Versöhnungsaktes durch das Opfer im Alten Bunde betrifft, so ist das Erste, daß der gläubige Israelit, welcher opfern wollte, sein Opfer, nachdem er sich zuvor geheiligt hatte, selbst, persönlich herzubrachte zum Heiligthume des Herrn, zur Bundeslade, später zum Tempel, resp. in den Vorhof desselben, da die Priester allein das Heilige selbst betreten durften. Das Opfer bestand in einem Thier, genommen aus dem Viehstande, wobei die Gattung desselben je nach der Art des Opfers und den Verhältnissen des Opfernden näher bestimmt war. Dasselbe mußte Eigenthum des Opfernden seyn und durfte keine Mängel und Gebrechen haben; für die wichtigsten Opfer wurde ein männliches Thier erfordert. Der Opfernde legte seine Hand auf das Haupt des Thieres, wobei er gleichfalls von Niemandem konnte vertreten werden. Dann erfolgte die Schlachtung des Thieres. Bei Privatopfern geschah diese durch den Opfernden selbst, hingegen bei den ständigen gottesdienstlichen, sowie bei den für das ganze Volk dargebrachten Opfern geschah sie durch den Priester. Die Brand-, Sünd- und Schuldopfer wurden an der Nordseite des Altars geschlachtet. Das Blut, welches dem Thiere entströmte, wurde vom Priester in einem Becken aufgefangen und damit der Altar besprengt. Bei den Brand-, Schuld- und Friedensopfern wurde das Blut bloß rings um den Altar geschwenkt, bei den Sündopfern aber, je nach der Bedeutung derselben, in stufenweiser Steigerung entweder auf die Hörner des Altars gethan oder in's Heilige gebracht, um es siebenmal vor Jehovah an den inneren Vorhang zu sprengen und an die Hörner des Räucheraltars zu thun, oder endlich selbst, wie beim jährlichen Versöhnopfer, durch den Hohenpriester in's Allerheiligste getragen, um siebenmal den Deckel der Bundeslade damit zu besprengen. Hierauf folgte, außer beim Passahopfer, die Verbrennung des Opfers auf dem Altar, und zwar beim Brandopfer des ganzen Thiers, d. h. sämmtlicher Fleisch- und Fettstücke, bei den übrigen Opfern aber bloß der letzteren. Wo die Verbrennung nicht ganz stattgefunden hatte, wurde das Fleisch entweder, wie beim Opfer des Versöhnungstages und den für die Gemeinde oder den Hohenpriester dargebrachten Sündopfern, sammt den übrigen Stücken an einem reinen Orte außerhalb des Lagers verbrannt oder, wie bei den für einzelne Personen dargebrachten Sündopfern, im Vorhof des Heiligthums von den Priestern verzehrt, oder endlich, wie bei den Friedensopfern, nach Wegnahme der für die Priester bestimmten Theile, beim Passahlamm selbst gänzlich, von den Darbringern zu einem fröhlichen Opfermahle verwendet, womit der Genuß der begleitenden Speiseopfer verbunden war. (S. Artikel über den Opferkultus des A. T.)

In diesen Momenten verlief die Darbringung des Opfers, auf Grund dessen der Israelite vor das Angesicht Jehovah's treten durfte. Wir sehen darin in symbolischer Fassung alle Momente aufgenommen und dargestellt, welche das Wesen der Versöhnung ausmachen.

Damit nämlich ein Opfer für den Sünder zur Versöhnung gelten könne, war für's erste nothwendig, daß dasselbe ein Lebendiges sey, daß es eine Seele habe; denn darum handelt es sich im wahren Opfer, die Seele selbst Gott darzubringen. Das Opfer des Alten Testaments bestand in einem Thier. Dieses Thier mußte ferner Eigenthum des Opfernden und aus seinem eigentlichen Lebens- und Berufskreise genommen seyn; denn nur so vermochte es eben seine Seele zu vertreten. Dieß war der Fall bei den Hausthieren. Und endlich mußte es zu den reinen Arten der Thiere gehören und selbst ohne Fehl und Makel seyn; denn nur Reines darf vor das Angesicht des heiligen Gottes gebracht werden. Entsprach hiemit die Gabe des Opfers, das Opferthier, der Bedeutung eines gottgefälligen Opfers, so mußte weiter der Akt des Opferns als seine eigene Handlung gelten können. Dieß wurde für's erste dadurch bewirkt, daß der Opfernde selbst, persönlich, das Opferthier zu der Stätte hinzubrachte, „da der Name Jehovah's wohnt.“ Hiemit ging die Initiative des Opfers von ihm aus. Hatte er das Thier in den Vorhof oder zum Altar hinzugebracht, so legte er mit allem Nachdruck seine Hand auf den Kopf des Opferthiers, um damit an-

zuzeigen, daß er den Sinn und Willen seines Gemüthes, welches auf diesem Wege der Darbringung Versöhnung mit Jehovah suchte, auf das Thier übertrage — eine Deutung der Handauflegung, die sich klar in 3 Mos. 16, 21. ausgesprochen findet. Hiemit ist die stellvertretende Bedeutung, welche das Opfer für den Opfernden hat, zum vollen Ausdruck gekommen. Die freiwillige Selbstaufgabe ferner, welche im wahren Opfer stattfindet, wird ausgedrückt in der Schlachtung des Opferthiers, weßhalb dieselbe auch bei allen Opfern, die für Einzelne gebracht wurden, durch diese selbst geschah. Und auf der nördlichen Seite des Altars wurde dieser Opferakt vollzogen, weil dieselbe als die „dunkle und freudenlose“ das begleitende Verzichten auf die Welt und ihre Freuden bezeichnet. Die Völligkeit dieser Selbstaufgabe aber, wornach der Mensch auch gar nichts Eigenes festhalten, sondern Alles Gott dargeben will, findet seinen symbolischen Ausdruck im Brandopfer, bei welchem das Opferthier sowie das begleitende Speisopfer gänzlich verbrannt wurde und der Duft davon gen Himmel emporstieg. Liegt nun in dieser Freiwilligkeit und Völligkeit der Selbstaufgabe eine sühnende Kraft, so wird aber zur Vollständigkeit der Sühne noch ein Weiteres erfordert. Es muß nämlich dieses Opfer auch vor das Angesicht Gottes, von welchem die Sünde den Sünder scheidet, gebracht werden. Da nun das Wesen des Opfers als freiwilliger Selbstaufgabe eben darin besteht, daß die Seele in den Tod dahingegeben werde, so gilt es, diese in den Tod dahingegebene Seele vor Gott zu bringen, die Leibesseele des Thiers als Symbol der persönlichen Seele des Menschen. Dieß geschieht in dem Blute, welches vom geschlachteten Opferthier aufgefangen worden; denn im Blut ist die Seele des Thieres (3 Mos. 17, 11), und das Blut sühnt durch die Seele (בַּנֶּפֶשׁ), d. h. „vermittelst dessen, daß die Seele in ihm ist“ (Hebr. 9, 22) — weßhalb auch nach der israelitischen Satzung das Blut durch stetes Rühren vor dem Gerinnen geschützt werden mußte. Und vor Gottes Angesicht wird es gebracht, indem der Altar, das Heilige und das Allerheiligste damit besprengt werden. Das Besprengen und Bestreichen aber dieser Symbole der Gegenwart Gottes mit Blut wird in der heil. Schrift so ausgelegt, daß das Blut hiemit zwischen Gott und die Sünde trete, sey es, um das Angesicht Gottes oder die schuldige Seele des Sünders vor demselben zu decken — welche zweifache Vorstellung sich in der heil. Schrift findet (1 Mos. 32, 21. Jer. 18, 23). Es dient das reine Blut zur Deckung der Sünde (כִּפֵּר, Ps. 49, 8. Hiob 33, 24), so daß nun Gott nicht mehr die Sünde ansieht, welche den Menschen vor Gott verwerflich macht, sondern in dem Symbol des reinen Blutes die von ihrem falschen Selbst sich lösende und willig Gott sich dargebende Seele des Menschen. Insofern mit dem zürnenden Blick Jehovah's auch seine Strafe von der Sünde abgewendet wird, erscheint das Blut zugleich als Zahlung und Lösegeld (2 Mos. 30, 12. 4 Mos. 35, 31), die Sünde aber ist dadurch getilgt (weggewischt Jer. 18, 23., in die Tiefe des Meeres geworfen Mich. 7, 19). Weil aber zur wahren Wiedervereinigung des Sünders mit Gott erfordert wird, daß Gott selbst auch willig dem Sünder entgegenkomme und sein Opfer annehme, so ist dieses Besprengen mit Blut nicht mehr Sache des Opfernden selbst, sondern des Priesters, der im Namen Jehovah's die Vermittelung zwischen ihm und dem Sünder bildet, und am großen Versöhnungstage, wo es die Sünden des ganzen Volkes zu sühnen gilt, selbst des Hohenpriesters, der nur an diesem Tage das Allerheiligste betreten durfte.

Die Priester aber mußten, um diese Vermittelung übernehmen und ebenso im Namen Gottes der Menschheit gegenüber handeln, als diese vor Gott vertreten zu können, nicht allein überhaupt dem Volke Israel, sondern speciell überdieß dem Stamme Levi angehören, welcher von Gott aus den übrigen Stämmen besonders auserwählt und berufen war, damit er, von den Banden weltlicher Pflichten gelöst, ganz nur dem Dienste Jehovah's leben könne (Hebr. 5, 1—4). Hinsichtlich der persönlichen Beschaffenheit aber ward ein Zweifaches erfordert. Um nämlich Sünder vor Gott vertreten zu können, muß man selbst frei von Schuld, rein und untadelig seyn. Dieß wurde darin ange-

zeigt, daß der Priester zu seinem Dienste in äußerer Makellosigkeit und Reinheit erscheinen (3 Mos. 21.) und, bevor er für das Volk opferte, sich selbst durch Opfer entsündigen mußte (3 Mos. 16. Hebr. 7, 27). Das Andere aber, was das Opfer fordert, ist, daß der Priester durch die Gesinnung leidenden Mitgefühls mit dem sündigen Volk, für das er eintritt, verbunden sey. Auch dieses war durch die gliedliche Zugehörigkeit zum Volke Israel (Hebr. 5, 1. 2) vermittelt.

Auf Grund der durch diese Vermittelung des Priesterthums vollzogenen Sühnung, die Jehovah annimmt, ist die Versöhnung nun hergestellt, und der Sünder darf wieder zu Jehovah nahen. Seinen Ausdruck aber erhält dieser Zustand des Versöhntseyns in der Opfermahlzeit (זֶבַח), welche der Darbringer mit seiner Familie und seinen Freunden von dem Opferfleisch und dem begleitenden Speisopfer hielt, und dadurch, daß er so mit Jehovah, für welchen die besten Stücke des Opferthiers waren verbrannt worden, Tischgenossenschaft pflegte, sich in der Gemeinschaft mit ihm bekräftigte.

Diese wesentliche Stücke des Opfers, wodurch die Versöhnung bewirkt wird, finden sich aber nicht in allen Arten der Opfer gleichmäßig verwirklicht, sondern theils treten je die einzelnen gegen die anderen vor, theils fehlen einzelne gänzlich. Alle Thieropfer (im Unterschiede von den bloßen Speisopfern, מִנְחָה) enthalten zwar die Akte der Schlachtung des Opferthiers und der Sprengung des Blutes, denn ohne diesen Akt der Sühnung kann keine Versöhnung eintreten; aber die Opfermahlzeit als Zeichen und Unterpfand der geschehenen Versöhnung findet nur bei dem Friedensopfer statt. Bei den Sühnopfern ferner liegt das Hauptgewicht auf der Blutbesprengung, welche hier sehr ausgeführt ist, und woran sich bei dem jährlichen Versöhnopfer als weiterer ausdrucksvoller Sühnakt die Hinausführung des Bockes in die Wüste anschließt, auf welchen die Sünden des Volkes durch Handauflegung waren bekannt worden. So wird hier vorzugsweise das Moment der Sühne in dem Akte der Versöhnung betont. Im Brandopfer aber, welches sich durch die völlige Verbrennung des Opfers auf dem Altare von den übrigen Opfern unterscheidet, wird vornehmlich die Völligkeit der Liebeshingabe im Opfer abgebildet. Und das Passahopfer, worin Israel die geschichtliche Grundthat seiner Errettung aus der Knechtschaft Aegyptens feierte, war, wenn gleich keine Darbringung und Blutsprengung damit verbunden war, doch die fortgehende Wiederholung jenes ersten Passahopfers, worin einerseits zur Verschonung vor dem strafenden Gerichte Jehovah's die Thürpfosten der Häuser, die als Ort der Gnadenoffenbarung Jehovah's hiemit die Bedeutung eines Altars erlangten, bestrichen wurden, und andererseits die Kinder Israel's sich als das erwählte Volk des Herrn erwiesen, und vereinigte so in sich die Momente der Sühnung und einer Feier der Versöhnung.

Insofern diese Opfer des Alten Bundes nur bloße Symbole und Typen des wahren Opfers waren, konnten sie für sich eine wahre Versöhnung nicht bewirken. Wiederholt wird es im A. Test. bezeugt, daß Jehovah keinen Gefallen habe an der bloßen äußeren Darbringung, sondern allein an dem Opfer des Herzens (1 Sam. 15, 22. Ps. 40, 7. 51, 18—21. Hos. 6, 6. Jes. 1, 11), und daß er nicht um jener Opfer willen, als ob dieselben wirklich Sünde tilgen könnten, gnädig sey, sondern allein um seines Namens willen (Jes. 43, 23—25). Hätten doch auch jene Opfer nicht immer wiederholt zu werden gebraucht, wenn sie die Kraft wirklicher Sühne besessen hätten, wie dieß der Hebräerbrief Kap. 10. so überzeugend ausführt. Zugleich aber wies das A. Testam. auf eine spätere Zeit hin, wo das wahre Opfer werde gebracht und dadurch bleibende Versöhnung mit Gott bewirkt werden. Schon im Paradiese hatte Gott selbst auf dieses Opfer hingedeutet in den Worten, daß die Macht der Schlange nur durch Erleidung des Fersenstiches könne gebrochen werden. In einzelnen persönlichen Erscheinungen trat sodann diese Versöhnungsmacht mit vorbildender Wirklichkeit in der Geschichte Israel's hervor. Abel, welcher als Gerechter durch die Hand des Ungerechten den Tod erlitt, Isaak, welcher als Gabe der Liebe auf dem Opferaltar Gott dargebracht wurde, David, welcher um der Rechte Jehovah's willen so viele Verfolgungen ertragen

mußte, die Propheten, welche wegen ihres Zeugnisses für die Ehre und den Willen Jehovah's von dem eigenen Volke des Herrn verfolgt und getödtet wurden — sie alle sind Typen des Einen wahren Opfers zur Versöhnung der Welt. Und aus dem Grunde dieser typischen Geschichte erwuchs das Wort der Weissagung, welches eine vollgültige stellvertretende Sühnung und wahre Versöhnung ausdrücklich verkündigt. Der Knecht Jehovah's, um unserer Missethat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen, wird die Strafe unserer Sünde auf sich nehmen, auf daß wir Friede hätten; und wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben, wird er Samen haben, und Er, der Gerechte, wird Viele gerecht machen (Jes. 53.), und das Haus David's und die Bürger zu Jerusalem werden einen freien offenen Born haben wider die Sünde und Ungerechtigkeit (Sach. 13, 1). Dann werden die bloßen äußerlichen Opfer aufhören und ein ewiges Priesterthum wird bestehen (Sach. 6, 13), und die Kinder Israel's werden sich selbst als wahres Opfer dem Herrn darbringen, indem sie vermöge des neuen Herzens und des neuen Geistes, welchen Jehovah in sie geben wird, in seinen Geboten wandeln und seine Rechte halten und darnach thun werden (Jes. 60, 21. Jerem. 31, 35 f. 24, 7. Ezech. 36, 25—27). So werden die Kinder Israel's Priester des Herrn heißen (Jes. 61, 6), und es wird die Absicht, welche Jehovah von Anfang an mit seinem Volke hatte, in Erfüllung gehen, daß es ihm sey sein Eigenthum, ein priesterlich Königreich und ein heiliges Volk (2 Mos. 19, 5. 6).

Die Erfüllung dieser Vorbilder und Weissagungen ist geschehen durch Jesum Christum. Hievon zeugen die Schriften des Neuen Testamentes, und zwar alle ohne Ausnahme, obwohl mit dem Unterschiede, daß von der einen mehr diese, von der anderen mehr jene Seite der Versöhnung in's Licht gestellt wird. Speciell erweist Petrus Jesum als den wahren Knecht Gottes, welcher alles Leiden geduldig von der Sünder Händen hingenommen, der Hebräerbrief als den wahren Hohenpriester, welcher ein ewig gültiges Opfer dargebracht hat für die Menschheit, Johannes als Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt, die synoptischen Evangelien als das rechte Bundesopfer, wodurch das Neue Testament gestiftet worden zur Vergebung der Sünden, und Paulus als das wahre Sühnopfer, wodurch wir erlöset sind von unseren Sünden und versöhnt mit Gott, auf daß wir Friede hätten; die Liebe Gottes aber als der ewige Grund dieser Versöhnung tritt uns vornehmlich entgegen aus dem Briefe Pauli an die Epheser und aus den Briefen Johannis.

Auf's Nachdrücklichste bezeugt das N. Testam. die Nothwendigkeit einer Versöhnung, indem es lehrt, daß das Gericht Gottes von Einem über Alle gekommen zur Verdammniß (Röm. 5, 16) und daß wir von Natur seyen Kinder des Zornes (Eph. 2, 3. Röm. 2, 5. 9. 3, 19). Eben so bestimmt lehrt dasselbe, daß der Mensch selbst nicht im Stande sey, diese Versöhnung zu bewirken. Kein Gesetzeswerk vermag es (Gal. 3, 10); denn die fleischliche Satzung Israel's vermag nur Heiligung zur Reinheit des Fleisches zu bewirken, daß das Volk würdig dastehe im Dienste Jehovah's, und der Einzelne, in der Gemeinschaft des Volkes Gottes bestätigt, zur Gemeinschaft am Heiligthume zugelassen werde (Hebr. 9, 13. 10, 3). Und eben so ist auch kein Opfer, das wir selbst zu bringen vermöchten, ausreichend, unsere Seele zu lösen (*ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς* Matth. 16, 26; vergl. Ps. 49, 8. 9); es fehlt unserem sündigen Herzen dazu die Kraft der Liebe (Röm. 5, 7). Aber was die menschliche Liebe nicht vermag, das hat die göttliche Liebe selbst übernommen. Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab (Joh. 3, 16), daß er ihn gab als Sühnopfer für unsere Sünden (*ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* 1 Joh. 4, 10). Und es hat ihn ein wirkliches Opfer gekostet, seinen Sohn für uns dahinzugeben (*οὐκ ἐφείσατο τοῦ ἰδίου υἱοῦ* Röm. 8, 32), ein Opfer, wodurch seine Liebe gegen die Welt auf's Herrlichste sich erwiesen und bekräftigt hat (*συνίστησι τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην* Röm. 5. 8). Gott selbst war es in Christo, der die Welt mit sich versöhnte (2 Kor. 5, 19). — Aber gleicherweise hat die Liebe auch den Sohn bewogen, in die Welt zu kommen und

sich für uns zu geben (*ὑπὲρ ἡμῶν* Eph. 5, 2. Offenb. 1, 5), die Liebe des Gehorsams gegen seinen Vater und des Mitgefühls mit dem Elend unserer Sünde, beide entspringend in der Ewigkeit und sich bewährend in seinem zeitlichen Wandel hinieden (*ὑπήκοος μεχρὶ θανάτου* Phil. 2, 8. Röm. 5, 19; vergl. Hebr. 5, 8. 2, 10), *μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανωμένοις* Hebr. 5, 2. 4, 15. 2, 17). Es war des Sohnes eigener, freier Wille und Entschluß, daß er kam (*ἴδου ἥκω, τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου* Hebr. 10, 9), und mit derselben Freiwilligkeit gab er auch sein Leben in den Tod dahin (*οὐδεὶς αἴρει τὴν ψυχήν μου, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ* Joh. 10, 18., *ἔδωκε, παρέδωκεν ἑαυτόν* Eph. 5, 2. Tit. 2, 14), und hielt diesen Entschluß mit klarem Bewußtseyn während seines ganzen irdischen Wandels bis zum Tode fest (Luk, 9, 51. Matth. 16, 21. Joh. 14, 31. Matth. 26, 53. 54). Wie von des Vaters Seite, so war es aber auch von der des Sohnes ein wirkliches Opfer, das er um unsertwillen brachte, ein Opfer, indem er seine himmlische Herrlichkeit dahinten ließ (Joh. 17, 5. *ἑαυτὸν ἐκένωσε* Phil. 2, 5—8), und ein Opfer, indem er kam, nicht um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben zu geben als der gute Hirte für die Schafe (Matth. 20, 28. Joh. 10, 11. 15. 17). So heiligte er sich selbst für uns, seine ewige Liebe zeitlich bezeugend und vollendend in dem freiwilligen, unschuldigen Erleiden des Todes um unsertwillen als das wahre Lamm Gottes (*ἐγὼ ἁγιάζω με ὑπὲρ αὐτῶν* Joh. 17. 19. *διὰ πνεύματος αἰωνίου* Hebr. 9, 14. *ἴδε ὁ ἀμνος τοῦ θεοῦ* Joh. 1, 29). Die Ursache seines Todes aber ist unsere Sünde (*παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν* Röm. 4, 25.) er ist gestorben für die Sünder (*ὑπὲρ ἀσεβῶν* Röm 5, 6). — Indem er aber auf diese Weise den Tod für (*ὑπὲρ*) uns litt, litt er ihn zugleich an unserer Statt (*ἀντί*). Denn der Tod ist der Sünde Sold (Röm. 6, 23). Christus aber war frei von Sünde (*μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* 2 Kor. 5, 21. *ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησε* 1 Petri 2, 22. *ἄμνος ἄμωμος καὶ ἄσπιλος* 1 Petr. 1, 19. Hebr. 9, 14), und er bewährte diese Reinheit mitten im Leiden von der Sünde der Welt, indem er dasselbe geduldig ertrug und Böses nicht mit Bösem vergalt (Apgesch. 8, 32. 1 Petr. 2, 22. 23). Er war gehorsam bis zum Tode (Phil. 2, 8), und erwies sich eben darin als den wahren Hohenpriester (*ἀρχιερεύς ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν*), welcher nicht erst nöthig hatte, für eigene Sünde Opfer zu thun (Hebr. 7, 26. 27. vgl. 5, 3. 9, 7). Indem er aber dennoch unter die Uebelthäter gerechnet wurde (Luk. 22, 37), so ward er für uns zur Sünde gemacht und zum Fluch für uns (2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13), er trug unsere Sünden an seinem Leibe auf das Holz (1 Petr. 2, 24. Hebr. 9, 28), er erlitt Einmal den Tod als der Gerechte für die Ungerechten (1 Petr. 3, 18), auf daß unsere Sünde im Fleisch gerichtet und verdammet würde (Röm. 8, 3). So ist sein Leben, das er für uns gegeben, ein Lösegeld für die Sünde geworden (Matth. 20, 28. 1 Petr. 1, 18. vgl. Luk. 23, 31); denn so Einer für Alle stirbt, so sind sie Alle gestorben (2 Kor. 5, 14. Röm. 5, 18).

Dieses Opfer der göttlichen Liebe nun, wornach der Sohn Gottes, vom Vater dazu in die Welt gesandt, im Fleische um unserer Sünden willen den Tod erlitt, ist die Erfüllung der vorbildlichen Opfer des Alten Bundes. Christus ist das Opfer (*κατ' ἐξοχήν*). Er ist das rechte Brandopfer, Gott zu einem süßen Geruch (*προςφορά καὶ θυσία τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* Eph. 5, 2), wodurch wir Einmal für immer geheiligt sind (Hebr. 10, 10). Ferner ist er das wahre Passahlamm (*ἀρνίον ἐσφαγμένον* Offenb. 5, 6. 13, 8.), geschlachtet für uns (*τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριστός* 1 Kor. 5, 7) und als Lamm Gottes tragend und hinwegnehmend die Sünde der Welt (*αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* Joh. 1, 29. 1 Joh. 3, 5). Zumal aber ist er auch das vollgültige Sühnopfer für die Sünden der Welt. Gott hat ihn bestimmt und gesandt zur Sühnung für unsere Sünden (*ἱλασμός* 1 Joh. 2, 2. 4, 10. *ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* Röm. 3, 25). Er hat sein Blut für uns am Kreuze vergossen, da ohne Blutvergießen keine Vergebung ist (Hebr. 9, 22); und sein Leben (*ψυχή*), das er in solcher Vergießung des Blutes dargegeben, ist die

Deckung und Lösung für uns (*λύτρον ἀντὶ πολλῶν* Matth. 20, 28), Er selbst das Lösegeld für Alle und an Aller Statt (*ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* 1 Tim. 2, 6. Hebr. 7, 27). Durch sein Blut hat er uns losgekauft von unseren Sünden (*ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας* Tit. 2, 14. *ἐλυτρώθητε τιμίῳ αἵματι Χριστοῦ* 1 Petr. 1, 18. 19) und hat so unsere Erlösung bewirkt (*ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. Hebr. 9, 15), eine ewige Erlösung erfunden (*αἰωνία λύτρωσις* (Hebr. 9, 12). Näher aber schließt diese sühnende Kraft des Opfers Christi noch eine zweifache Wirkung in sich: es ist dasselbe zugleich Reinigungsopfer und Bundesopfer. Gesonderter erscheint jenes in Stellen, wo gesagt wird, daß das Blut Jesu Christi (verglichen mit dem Blute der Ochsen und Böcke und der Asche der Kuh) uns reinige von todten Werken (Hebr. 9, 13). Hingegen fließen die Begriffe des Sünd- und Reinigungsopfers in einander über, wenn es heißt, daß uns Christus mit seinem Blute abgewaschen habe von unseren Sünden (Offenb. 1, 5. 7, 14), daß dasselbe uns reinige von unseren Sünden (1 Joh. 1, 7. Hebr. 1, 3) und daß unsere Herzen dadurch gereinigt werden vom bösen Gewissen (Hebr. 10, 22). Und dadurch nun, daß der Tod Christi die Erlösung von den Uebertretungen des Alten Bundes bewirkt hat, ist er zugleich die Ursache eines Neuen Bundes geworden, und das Blut Jesu Christi heißt das Blut des N. Bundes als Erfüllung des alttestamentlichen Bundesopfers (Matth. 26, 26. Hebr. 13, 20); Christus selbst aber ist auf Grund dessen der Mittler des Neuen Bundes *διαθήκης καινῆς μεσίτης* Hebr. 9, 15). — Was aber hiemit von der Darbringung des Bundesopfers gilt, das gilt gleicherweise von den anderen Opfern, die in Christo ihre Erfüllung gefunden haben. Indem er nicht ein fremdes, sondern sein eigenes Leben als Opfer dargegeben hat, so ist er beides zugleich, wie Opfer so Priester, und wie die Erfüllung aller Opfer des Alten Bundes, so die Erfüllung des ganzen alttestamentlichen Priesterthums. Denn während der Hohepriester des A. Bundes alljährlich, nachdem er für sich selbst geopfert, das Opfer für des Volkes Sünde darbrachte, hat er dieses gethan Einmal, indem er sich selbst opferte (*ἑαυτὸν ἀνενέγκας* Hebr. 7, 27. vgl. 10, 12. 14). Ja in ihm ist eben hiemit auch das vormosaische Opfer zur Erfüllung gekommen, wie uns dasselbe in Melchisedek entgegentritt, und zwar nicht wie beim levitischen, unter gänzlicher Aufhebung desselben, sondern als seine wahre Fortsetzung und Vollendung (Hebr. 5—7). — Als wahr ist nun dies Priesterthum Christi und als gültig vor Gott sein Opfer erwiesen durch die Auferstehung von den Todten, worin der Vater ihn zu seinem Sohne nach dem Geiste der Heiligkeit eingesetzt hat (Röm. 1, 4), und es bildet so seine Auferstehung die Besiegelung für die in seinem Tode gestiftete Versöhnung (1 Kor. 15, 17. Röm. 4, 25. 8, 34). In Kraft seines Blutes (*διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος* Hebr. 9, 12), welches besser redet denn Abel's (Hebr. 12, 24), ist er eingegangen in das Heilige, nicht das mit Händen gemacht ist, sondern in den Himmel, um vor dem Angesichte Gottes zu erscheinen für uns als der wahre Hohepriester Einmal am Ende der Zeiten auf ewiglich (*ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων* Hebr. 9, 24. 25. *εἰς τὸ διηνεκὲς* Hebr. 10, 14. vergl. *διὰ πνεύματος αἰωνίου* Hebr. 9, 14). Und dort steht er nun zur Rechten Gottes als unser Fürsprecher beim Vater (1 Joh. 2, 1) und vertritt uns und bittet für uns (Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25), bis daß er Alle zu sich ziehe (Joh. 12, 32. 10, 16).

So hat Gott die Welt mit sich in Christo versöhnt (*κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ* 2 Kor. 5, 18. 19. *καταλλαγὴν ἐλάβομεν* Röm. 5, 11), hat uns ihm angenehm gemacht in dem Geliebten und zur Gotteskindschaft wieder zurückgebracht, zur Liebe Gottes, von der uns nichts mehr scheiden kann (Eph. 1, 5. 6. Röm. 8, 32—39), hat uns erworben und verordnet zu einem Volk des Eigenthums (Tit. 2, 14. 1 Petr. 2, 9). Denn dadurch, daß sich Christus für uns geheiligt hat, sind auch wir geheiligt (Joh. 17, 19. *ἡγιασμένοι διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ* Hebr. 10, 10. 14), geworden ein heiliges Volk des Herrn (1 Petr. 2, 9). Christus

hat uns hiemit den Weg in das Heilige bereitet (ἐνεκαίνισεν ἡμῖν τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων, ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστι, τῆς σαρκὸς αὐτοῦ Hebr. 10, 19 xc.), ja er selbst ist der Weg für uns, wie er die Wahrheit ist und das Leben (Joh. 14, 6). So haben wir denn Freudigkeit, hinzuzutreten zum Angesichte Gottes (προςέρχεσθαι τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος Hebr. 4, 16. 10, 19. 22. 7, 25. vgl. Röm. 5, 2. ἐγγίζειν τῷ θεῷ Hebr. 7, 19), wir haben Friede mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christum, und dadurch Ruhe und Erquickung der Seele (Röm. 5, 1. Matth. 11, 28). Und nicht allein Israel hat diesen Zugang zu Gott im Glauben, sondern gleicherweise auch die Heidenwelt (ἔχομεν τὴν προςαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι Eph. 2, 18); ja Alles im Himmel und auf Erden ist durch ihn mit Gott versöhnt (ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς Kol. 1, 20).

In dieser Versöhnung der Welt nun, welche Gott nach dem ewigen Rathe seiner Liebe durch die Dahingabe seines einigen Sohnes in den Tod für unsere Sünde gestiftet hat, hat er seine **Gerechtigkeit** erwiesen und erweist sie noch in dieser Zeit (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Röm. 3, 25. 26), darin, daß er uns die Sünde vergibt um Christi willen, der uns gemacht ist zur Gerechtigkeit (1 Joh. 1, 9. 1 Kor. 1, 30). Durch diese Gerechtigkeit aber herrscht die Gnade Gottes über uns zum ewigen Leben (Röm. 5, 17. 21). Denn wie durch Mosen das Gesetz gegeben, so ist durch Jesum Christum Gnade und Wahrheit geworden (Joh. 1, 16. 17. vergl. 2 Kor. 8, 9), welche vor der Zeit, von Ewigkeit her in Gott bestanden, aber nun in Christo offenbart (2 Tim. 1, 9. Tit. 2, 11) und ebenso die Ursache unserer Erlösung geworden ist (Eph. 1, 6. 7), als durch diese selbst jene Gnade für uns in der Zeit ausgewirkt worden ist (Röm. 3, 24) und sich in der Zukunft für uns vollenden wird (Eph. 2, 7. Tit. 3, 7. 1 Petr. 1, 13).

Sehen wir nun zu, wie diese göttliche That der Versöhnung durch Christum von der **Kirche** aufgefaßt und die Lehre von derselben im Laufe der Zeiten ausgebildet worden ist. Bei den **apostolischen Vätern** erscheint zwar der Glaube an die Versöhnung im kirchlichen Bewußtseyn festgegründet, aber die Lehre davon noch wenig entwickelt; sie pflegten sich an die Worte der heiligen Schrift anzuschließen, ohne die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältniß einer bestimmteren Erwägung zu unterziehen. Ihr Grundgedanke ist, daß Christus aus Liebe gegen uns nach dem Willen Gottes (ἐν θελήματι θεοῦ) sein Blut für uns (ὑπὲρ ἡμῶν), sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seelen dargegeben (**Clemens Romanus**), daß sich Christus Gott für uns zum Opfer dargebracht habe, auf daß wir durch den Glauben an ihn und seinen Tod dem Tode entgehen (**Barnabas**, **Ignatius**). Aehnlich steht die Sache noch bei den ersten **Apologeten**. Der **Verfasser des Briefes an den Diognet** sagt, Gott habe seinen Sohn als Lösegeld (λύτρον) für uns dahingegeben, den Heiligen für die Ungerechten, um darin seine Gerechtigkeit zu beweisen, damit wir durch solche Offenbarung der göttlichen Liebe zur Gegenliebe erweckt würden. Und **Justin der Märtyrer** bezeichnet es als einen seligen Tausch und Auslösung (ἀντάλλαγή), daß durch Eines Gerechtigkeit wir Ungerechte gerecht würden und Gott zu diesem Zwecke seinen Christus habe in Leiden den Fluch der Menschheit tragen lassen. Es wurden die verschiedenen Seiten des Heilswerkes in Einen Blick zusammengefaßt, und der leitende Grundgedanke war der der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in der Person Jesu Christi, wie ihn **Irenäus** am klarsten dahin ausspricht, daß der Logos durch seine Menschwerdung in Christo die ganze Menschheit, er das Urbild sein Abbild in sich zusammengefaßt, aus der Sünde in ihren Anfang zurückgeführt und erneuert, mit Gott wieder vereinigt und hiemit erst vollendet habe (ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio). Bald aber wurde die Kirche genöthigt, eingehender die Lehre von der Versöhnung in Christo zu behandeln. Den Hauptanstoß dazu gab die gnostische Irrlehre. Die **Gnostiker** ließen nach ihrer theogonischen, dualistischen Theosophie den höchsten Gott Jesum

in diese Welt des Demiurgen senden, um die Menschen aus der Knechtschaft desselben zu befreien und aus dem psychischen in's pneumatische Leben zu erheben. Der Demiurg kannte Jesum nicht, als er im Fleische erschien, und wollte an ihm sein Recht ausüben, indem er ihn zum Tode brachte, was freilich nur am psychischen Christus, nicht am pneumatischen geschehen konnte, dessen Tod ein bloßes Scheinbild war. Aber dadurch, daß der Demiurg in Jesu einen unschuldigen Menschen zum Tode brachte, verlor er selbst sein Recht an die Menschheit. Zugleich schilderten hiemit die Gnostiker den Kampf der Liebe, die im höchsten Gott waltete, mit der Gerechtigkeit, deren Repräsentant und Auswirker der Demiurg war, einen Kampf, worin der Demiurg durch den Vollzug der Gerechtigkeit nach seinem eigenen Gesetze von der Liebe, die ihn hinterging, geschlagen wurde. Indem nun die Väter der alten Kirche das Irrige in dieser Lehre des Gnosticismus zu überwinden bemüht waren, lag es ihnen nahe, im Werke der Versöhnung eben die Beziehung auf den Teufel herauszukehren, welchen sie in der gnostischen Lehre vom Demiurgen zu einem Untergott erhoben sahen. Und um so näher mußte ihnen solches liegen, je näher sie selbst geschichtlich noch jener Zeit standen, worin der Teufel, nach den eigenen Worten Christi, alle List und Gewalt zum entscheidenden Kampfe wider den Heiligen Gottes aufgeboten und im Heidenthum sich ein mächtiges Bollwerk aufgerichtet hatte, von welchem aus er noch nach seiner Ueberwindung durch Christum das Werk Christi zu hindern gedachte.

Wir begegnen dieser Auffassung zuerst bei Irenäus, obwohl sie nicht den Grundton seiner Lehre vom Heile bildete. Nach Irenäus war die Gewalt, welche der Teufel durch Verführung über die Menschen erlangt hatte, eine angemaßte und unrechtmäßige, weil der Mensch von Natur Gott als Eigenthum angehörte. Hieraus erwuchs für Gott das Recht, dem Teufel seinen Raub wieder zu entreißen, was Gott jedoch nicht durch Gewalt, sondern auf dem Wege Rechtens thun wollte. Der Teufel konnte aber nur dadurch besiegt werden, daß sich ein Mensch durch Sündlosigkeit seinem Rechtsverhältnisse entzog. Diese Sündlosigkeit konnte nun kein Mensch, nur Gott konnte sie leisten; doch aber mußte es von Seite des Menschen geschehen. So ward Gott Mensch in Christo, welcher die gesammte Menschheit in sich befaßte. Christus hat, allen Versuchungen Satans widerstehend und ihn als einen von Gott Abtrünnigen zurückweisend, vollkommenen Gehorsam geleistet. Dadurch hat er den Teufel ordnungsmäßig überwunden. Und indem er denselben nun vermöge seiner göttlichen Kraft gefangen hält, führt er die Menschen, nicht mit Anwendung von Gewalt, sondern durch die Ueberredung des Evangeliums, wiederum zu sich, ihrem wahren Herrn, im Glauben zurück. Auf diesem Wege hat Jesus zugleich den Unfrieden aufgehoben, in welchem der Mensch zu Gott stand. Und darin besteht das Moment der eigentlichen Versöhnung, während, was jener Kampf mit dem Teufel zunächst uns zuwege brachte, als Erlösung zu bezeichnen ist.

Einen bedeutenden Schritt weiter in dieser Lehre von der Ueberwindung des Teufels ging Origenes. Einerseits sieht er in dem Tode Jesu einen Kampf zwischen den zwei Machtreichen des Guten und Bösen, der zum Siege des ersteren geführt wird, und leitet von diesem Siege eine geheimnißvolle geistige, obwohl der physischen in ihrer Unmittelbarkeit ähnliche Wirkung des Segens für die Menschheit ab, wie dieß bei jedem Märtyrertode im engeren Kreise der Fall sey. Andererseits aber faßt er diese Ueberwindung des Teufels als ein rechtliches Vertragsverhältniß auf. Hatte nämlich Irenäus die Macht Satans über die Menschen als einen zwar faktischen, aber unrechtmäßigen Besitz behandelt, so gibt Origenes ein vom Satan errungenes Recht zu, das aber Gott durch ein Lösegeld abzukaufen wisse. Dieses ist das Blut, die Seele seines Sohnes. Hiebei wird aber der Teufel getäuscht, indem die reine Seele Christi ihm solche Schmerzen verursachte, daß er sie wieder loslassen mußte. Neben dieser Auffassung geht zwar bei Origenes noch die andere einher, daß Jesus, welcher als der Reine den Tod nicht verdiente, vielmehr hierin der Menschen Sünde trug, durch solches Vergießen seines unschuldigen Blutes Gott ein wohlgefälliges Opfer dargebracht habe, um dessentwillen uns

von Gott die Sünden vergeben werden. Allein theils findet sich diese biblische Anschauung bei ihm nicht weiter ausgeführt, theils steht sie ohne innere Verbindung mit jenem Rechtshandel da — es sey denn durch die Grundanschauung, daß Gott an sich zwar auch ohne dieses Opfer hätte die Sünde vergeben können, daß aber der Logos aus Rücksicht auf die Bedürftigkeit der sündigen Menschen die Versöhnung mit Gott, wie durch seine andere Offenbarungen in vorbereitender Weise, so in vollkommener Weise durch seine Erscheinung im Fleische und die Erleidung des Todes hienieden habe bewirken wollen.

In den Fußtapfen des Origenes ging Gregor von Nyssa. Nach ihm verlangte Satan als Kaufpreis für die Menschen, die sich ihm freiwillig verkauft hatten, das Höchste hienieden, den von der Jungfrau geborenen, sündlosen, wunderthätigen Christus, der sich ihm dazu angeboten hatte. Indem nun Gott seinen Sohn, der zu diesem Zwecke die Menschheit angenommen, in die Gewalt des Teufels zum Tode dahingab, handelte er nach strenger Gerechtigkeit. Zugleich aber offenbarte er hiebei seine Weisheit darin, daß er in diesem Tauschvertrage (ἀντάλλαγμα) den Teufel überlistete, welcher die in's Fleisch gekleidete Gottheit, die er hinter Jesu nicht vermuthet hatte, nicht festzuhalten vermochte. Die gleiche Vorstellung von einem Lösegeld an den Teufel hat auch Basilius der Große, Ambrosius, desgleichen Leo der Große, welcher die Rechtlichkeit der Täuschung sehr stark betonte, und Gregor der Große, welcher dagegen mit Irenäus den rechtmäßigen Anspruch des Teufels an die Menschen bezweifelte.

Noch weiter hat in dieser Richtung Augustin die Lehre fortgebildet, indem er aus dem Vertragsverhältniß mit Satan einen eigentlichen Rechtsproceß machte. Nachdem Satan, welcher dem Gesetze Gottes durchaus unterworfen ist, die Menschen durch die Verführung Eva's zu seinem rechtlichen Eigenthum gemacht hatte, unterjochte ihn der Sohn Gottes auf dem Wege strengsten Rechts (jure aequissimo). Dadurch nämlich, daß Satan in dem menschgewordenen Gottessohn einen sündlosen, ihm nicht verfallenen und des Todes in keiner Weise würdigen Menschen tödtete, hat er sein Recht über die Menschen verwirkt und ist genöthigt worden, Diejenigen, welche an den Sohn Gottes glauben, aus seiner Botmäßigkeit zu entlassen, ja als Unterworfener des Menschensohns ist er selbst ein Knecht der Menschen geworden.

Dieses streng juristische Moment trat bei andern Kirchenvätern wieder mehr zurück gegen die allgemeinere Vorstellung von einem Kampfe, welchen Christus mit dem Satan aufgenommen hat, um ihm seine Beute, die Menschheit, zu entreißen. Gern wählte man dafür das Bild des Fischfangs und verglich den Teufel mit dem Leviathan der heiligen Schrift, welcher durch die Lockspeise des Fleisches Christi an der Angel der göttlichen Tugenden des Sohnes Gottes gefangen wurde (Rufinus, Gregor der Große), und seinen Raub, die sterblichen Menschen, wieder von sich geben mußte (Joh. Damascenus). Ein anderes, später beliebtes Bild, ist das von einer Vogelschlinge oder einer Mausfalle, die Christus in seinem Kreuze gestellt habe. Noch über die Zeit der Kirchenväter hinaus, durch das ganze Mittelalter hindurch, erhielt sich diese Auffassung, wenn sie auch nicht mehr als die eigentlich herrschende bezeichnet werden kann. So leitet Nik. von Methone die Nothwendigkeit der Menschwerdung von dem Zwecke ab, die Herrschaft Satans über die sündige Menschheit aufzuheben, und Bernhard von Clairvaux lehrt, daß, wie der Mensch durch die Zulassung Gottes mit Recht in der Gewalt Satans sich befinde, so Gott auch diesen nicht, wie er gekonnt hätte, durch seine Macht, sondern durch seine Gerechtigkeit der Herrschaft über den Menschen beraubt habe. Hugo von St. Viktor und Robert Pulleyn fassen die Befreiung vom Teufel als Folge der durch die Genugthuung Christi geschehenen Versöhnung der Menschen mit Gott auf. So auch Thomas von Aquin, wogegen Petrus Lombardus wieder mehr die sittliche Seite in dem Kampfe hervorhebt. Jakob de Theramo stellt die Versöhnung als einen Rechtsstreit zwischen Christus und Belial

geradezu in dramatischer Weise dar. Und die Passionsspiele des Mittelalters beweisen, wie tief diese Vorstellung selbst in's Volksbewußtseyn eingedrungen war.

Gegen diese Auffassung der Versöhnung als Rechtsstreit mit dem Teufel sind jedoch schon in der Zeit der Kirchenväter ernste Bedenken erhoben worden, am nachdrücklichsten von Gregor von Nazianz. „Wenn," so argumentirt derselbe, „das Lösegeld keinem Andern gegeben wird, als dem gewalthabenden Besitzer, so frage ich, wem wurde dieses dargebracht und um welcher Ursache willen? Wurde es dem Argen bezahlt, pfui des tollkühnen Gedankens! dann empfinge ja der Räuber nicht blos von Gott, sondern Gott selbst als Lösegeld und hiemit einen überschwenglichen Lohn für seine Tyrannei." In diese Polemik stimmten viele andere unter den Vätern ein. Und allerdings ist es auch ein nicht unbedenklicher Irrweg, bei dem Akte der Versöhnung das Verhältniß Gottes zum Teufel, das doch nur eine sekundäre Bedeutung haben kann, als das Wesentliche hinzustellen und zu behandeln. Nicht zu reden von dem Gesichtspunkte der Ueberlistung, welchen man vielfach damit verband, und dem Resultate einer Belohnung des Räubers, dem sein Raub mit Zinsen vergütet wird, ist schon dieß überhaupt eine unwürdige Vorstellung, daß in diesem Rechtshandel Schöpfer und Geschöpf auf gleiche Stufe gestellt erscheinen. Ueberdieß aber wird die Gerechtigkeit Gottes von seiner Liebe in dem Maße getrennt, daß sie förmlich in eine andere Sphäre, in das Verhältniß Gottes zum Teufel verlegt wird. Vielmehr gilt es hingegen, die Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes, wie seine Liebe und Gnade, in dem Verhältniß zwischen Gott und Menschheit selbst zu erweisen; denn die Menschheit ist's, um deren Versöhnung sich's handelt, und sie selbst hat sich durch freie Einwilligung in die Sünde mit Schuld vor Gott beladen. Erst von hier aus kann dann auch das Verhältniß Gottes zum Teufel, welcher den Menschen zur Sünde verführt hat, in Betracht kommen, und wird von da eben sein richtiges Licht erhalten.

Dieß ist auch von den Kirchenvätern bereits zum großen Theile erkannt worden. Doch hat man jenen göttlichen Rechtsvorgang mit der Menschheit, dessen Frucht unsere Versöhnung ist, in verschiedener Weise dargestellt. Anfangs hielt man sich noch in allgemeineren Vorstellungen und Ausdrücken. Irenäus sagt, daß Christus durch seinen im Tode gipfelnden Gehorsam unseren Ungehorsam wieder gut gemacht und dadurch unsere Schuld vor Gott aufgehoben habe zur Vergebung unserer Sünden. Ebenso spricht sich Hilarius von Poitiers nur im Allgemeinen dahin aus, daß der Logos freiwillig das Leiden übernommen habe, um dem Strafamte genugzuthun, und Ambrosius: um die Sentenz zu erfüllen, welche für die Missethat des sündigen Fleisches den Tod fordert. Eingehender begründet diese Auffassung Athanasius. Nach seiner Darstellung mußte Gott sein Wort, wornach er auf die Sünde den Tod als Strafe gesetzt hat, erfüllen. Und doch war es der Güte Gottes nicht würdig, die Menschen wegen der vom Teufel geschehenen Verführung verloren gehen zu lassen. Da nun der Logos erkannte, daß das Verderben des Menschen nicht anders könne gehoben werden, als durch Erleiden des Todes, so nahm er, weil er selbst unsterblich ist, den sterblichen Leib des Menschen an, damit diese Theilnahme dessen, der über Alles ist, für Alle (*ἀντὶ πάντων*) dem Tode Genüge leistete, und wegen der Einwohnung des unsterblichen Logos das Verderben aufhörte. Er gab seinen Leib als reines Opfer in den Tod, und nahm durch die Darbringung des Entsprechenden, Stellvertretenden, (*τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου*) von allen Seinesgleichen den Tod hinweg; denn er erfüllte hiemit für Alle, was dem Tode gebührt, und überkleidete vermöge dieser Gleichheit als der Unsterbliche Alle mit Unsterblichkeit. Auch nach Cyrill von Jerusalem bewahrte Gott seine Wahrheit, welche auf Grund seines Wortes für die sündige Menschheit den Tod forderte, und seine Liebe, welche die Menschen doch nicht wollte sterben lassen, dadurch, daß Christus in seiner Liebe unsere Sünden auf sich nahm und so als menschgewordener Gott für uns starb; denn nun ist unsere Sünde nicht so groß, als seine Gerechtigkeit.

Ebenso sagt Augustin, Christus habe, selbst ohne Schuld, unsere Strafe übernommen, um damit unsere Schuld zu bezahlen und unserer Strafe ein Ende zu machen.

Bei dieser Auffassung bewegt sich der Proceß der Versöhnung in der Sphäre des göttlichen Lebens selbst und besteht darin, gegenüber der Schuld des sündigen Menschengeschlechts die göttliche Liebe mit der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit in Einklang zu bringen. Für die Sünde der Menschheit muß, damit die göttliche Gerechtigkeit aufrecht erhalten werde, der Tod gelitten werden. Um nun die Menschen selbst zu schonen, trifft die göttliche Liebe den Ausweg, daß der Logos selbst an die Stelle der Menschen tritt und durch seinen Tod die Genugthuung für die Sünde leistet, die dann uns zu Gute kommt. Die leitenden Begriffe dieser Auffassung sind somit: richterliches Urtheil, Strafe, Stellvertretung, Genugthuung und Aufhebung der Strafe. In ein vollständiges System sind dieselben gebracht worden von Anselm von Canterbury. Anselm geht von der Ehre Gottes aus, welche in seinem Reiche durchaus muß aufrecht erhalten werden, und seine Gerechtigkeit ist's, welche dieselbe bewahrt. Nun soll aller kreatürliche Wille dem göttlichen unterworfen seyn. Wer diese schuldige Ehre Gott nicht leistet, entzieht Gott, was sein ist, und dieß ist Sünde. So lange der Mensch Gott nicht erstattet, was er ihm geraubt, bleibt er in Schuld. Und zwar kann es nicht genügen, blos zurückzugeben, was er genommen, sondern für die zugefügte Unehre muß er mehr noch leisten, als er genommen hat. Wenn der Mensch diese Genugthuung nicht selbst freiwillig leistet, so nimmt sie Gott von ihm wider seinen Willen; dieß geschieht durch die Strafe. Es ziemt der Gerechtigkeit Gottes nicht, den Sünder ungestraft gehen zu lassen. Und diese Strafe darf um so weniger unterbleiben, als Gott durch den Menschen die Lücke, welche der Fall der Engel in seinem Reiche gemacht hatte, wieder ausfüllen wollte, der Mensch aber, wenn er nicht gestraft würde, den Engeln nicht gleich wäre, somit auch ihre Zahl unersetzt und die Ordnung seines Reiches unvollendet bliebe. Jeder Sünde muß entweder Genugthuung oder Strafe folgen. Die Strafe besteht nun darin, daß Gott dem Menschen nimmt, was sein ist, und hiezu gehört auch das, was er an sich (ohne Sünde) zu hoffen hätte, die Seligkeit. Da aber der Mensch Alles, was er hat, Gott schuldig ist, auch wenn er nicht sündigt, so hat er nichts, was er für seine Sünde geben könnte. Deshalb muß die Güte Gottes hinausführen, was der Mensch nicht kann. Da es gilt, für die Sünde des Menschen etwas Größeres zu leisten, als Alles, was nicht Gott ist, so vermag solches Niemand als Gott selbst zu leisten. Doch aber soll die Leistung vom Menschen geschehen, welcher gesündigt hat. So ist denn nothwendig, daß ein Gott-Mensch (deus homo) diese Genugthuung leiste. Aber hiezu kann wiederum nicht der allgemeine Gehorsam genügen, den der Mensch als solcher Gott schuldet, sondern allein dieß, daß er, während er, weil sündlos, den Tod nicht zu leiden brauchte, sich im Gehorsam, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, zur Ehre Gottes in den Tod dahingab. Dieser Tod des Gottmenschen ist eine für die Sünde der ganzen Welt nicht bloß zureichende, sondern überschwengliche Genugthuung in Ewigkeit. Der Vater muß nun gemäß seiner Macht und Gerechtigkeit diese freiwillige Genugthuung dem Sohne vergelten. Doch wie kann er ihm selbst, der keines Dinges bedarf, diese Vergeltung entrichten? Er muß sie dafür einem Andern entrichten. Und wem könnte der Sohn diese Frucht und Vergeltung seines Todes schicklicher (convenientius) zuwenden, als denen, wegen deren Erlösung er Mensch geworden ist? Die Menschen, seine in der Tiefe des Elendes schmachtenden Eltern und Brüder macht er zu Erben seines Verdienstes, daß um seinetwillen denselben erlassen wird, was sie für ihre Sünde schuldig sind, und gegeben, was sie wegen der Sünde entbehren." Dieß die Theorie Anselm's — offenbar eine großartige, scharfsinnig aus Principien entwickelte Anschauung vom Werke der Versöhnung! Daß Anselm von der umfassenden Idee des Reiches Gottes ausgeht, bildet für die ganze Construktion dieser Theorie eine breite, biblische Basis, in der Ehre Gottes ist ein persönliches Princip gegeben, und das Reichsgesetz des göttlichen Willens verleiht dem Ganzen einen tiefen Ernst. Die Strafe tritt

dem Sünder, welcher die gebührende Leistung Gott schuldig bleibt, als Ersatz für die damit Gott entzogene Ehre mit dem ganzen Nachdruck ihrer remuneratorischen Kraft entgegen; die Menschwerdung Gottes erscheint nicht als einer von vielen möglichen, sondern als der einzige Weg, um die Ehre Gottes in seinem Reiche vollkommen wiederherzustellen; im Leben Jesu selbst liegt das Gewicht auf der sittlichen That des Gehorsams, und dem Tode Jesu kommt nicht bloß relative, sondern absolute Nothwendigkeit für das Werk der Versöhnung zu — alles sehr wesentliche Vorzüge des Anselm'schen Systems! Aber wir dürfen uns doch auch die wesentlichen Gebrechen desselben nicht verbergen. Vornehmlich sind es zwei, die uns darin entgegentreten. Der erste Mangel ist, daß Anselm sein Princip der Ehre Gottes, wovon er ausgeht, nicht durchgehends festhält. Dieser persönliche Standpunkt schlägt bald in den sachlichen um, wenn er die Sünde, die hiemit auch nur von ihrer negativen Seite aufgefaßt wird, darein setzt, daß der Mensch Gott nicht gebe, was er ihm schuldig ist, wenn er den Gehorsam Jesu im Tode, diesen von seinem übrigen Leben lostrennend, allein versöhnend seyn läßt, weil er an sich sittlich nicht gefordert sey, während dieß dagegen von seinem übrigen Gehorsam nicht gelte, und wenn alsdann die Frucht des Todes Jesu wie ein äußerer Erwerb, darüber man willkürlich disponiren könne, den Menschen nicht nach innerer Nothwendigkeit, sondern nach Belieben zugewendet wird zur Vergebung der Sünden. Noch tiefer aber greift ein anderer Mangel. Mit der Ehre Gottes nämlich ist noch nicht das höchste Princip für das Verständniß der Versöhnung gegeben. Denn in der Ehre culminirt nur die Selbstheit der Persönlichkeit; die Selbstheit aber bildet nur die Grundlage im Leben der Persönlichkeit, ihre Bestimmung hat sie dagegen in der Gemeinschaft, deren Wesen in der Liebe culminirt. Sonach darf nicht die Ehre, sondern muß die Liebe Gottes zum Princip der Versöhnung erhoben werden — obwohl also, daß seine Ehre darin gewahrt wird, wie ja die Liebe die Selbstheit nicht aufhebt, sondern vielmehr vollendet. Indem Anselm die Gerechtigkeit Gottes ausschließlich in den Dienst seiner Ehre stellt, geräth er in eine sehr formell und äußerlich juristische Behandlung von Sünde und Versöhnung, und geht so weit, daß er selbst die Menschwerdung Gottes nicht, was doch die heilige Schrift so klar und deutlich lehrt, aus dem liebenden Erbarmen Gottes, welcher die Menschen nicht will verloren gehen lassen, herleitet, sondern sie zur Herstellung der Ehre Gottes, und zwar zunächst in Rücksicht auf die durch den Fall der Engel in seinem Reiche entstandene Lücke, eintreten läßt. Erst in den Folgen der Genugthuung Christi, um derentwillen dem Menschen die Sünde vergeben wird, tritt aus dem Princip der Ehre Gottes seine Liebe hervor — eine Auffassung, welche einen Dualismus von Gerechtigkeit und Liebe zum Hintergrunde hat.

Diese Satisfaktionstheorie bekämpfte Abälard, die juridische Bedeutung und Wirkung des Todes Jesu läugnend, und stellte ihr die Lehre entgegen, daß nicht in der Gerechtigkeit Gottes die Ursache der Versöhnung und Erlösung zu suchen sey, sondern in der Liebe Gottes. Die besondere Gnade Gottes nämlich, wonach der Sohn Gottes unsere Natur angenommen und durch Wort und Beispiel jene göttliche Liebe bewährt habe, die erwecke in unseren Herzen eine solche, auf Glauben ruhende und durch diese vermittelte Liebe, welche um Christi willen nichts zu ertragen scheue, vielmehr uns von der Knechtschaft der Sünde befreie und die wahre Freiheit der Kinder Gottes uns erwerbe. So treffend aber hiemit Abälard die subjektive Wirkung der göttlichen Liebe zur Versöhnung hervorhob, so sehr wird die entsprechende objektive Seite daran vermißt. Dieß suchte Petrus Lombardus zu ergänzen, indem er auch diese im ethischen Sinne verstand und folgenderweise aussprach: Der Mensch konnte nicht in's Paradies kommen, bis eine so große Demuth in einem Menschen erschienen, daß sie dem Menschengeschlechte so viel nützte, als der Hochmuth Eines Menschen ihm geschadet hatte. Hingegen wurde die juridische Seite wieder mehr betont von Hugo von St. Viktor: Gottes Zorn verlange Genugthuung durch eine dem Vergehen des Menschen angemessene Strafe, und diese habe Gott selbst dargebracht. Aehnlich lehrt Albert der Große.

Noch schärfer aber machte als ausschließliches Princip der Versöhnung die Gerechtigkeit geltend Alexander von Hales: Wohl hätte Gott durch seine Macht die Schuld der Menschen ohne Weiteres aufheben können, allein dieß wäre gegen die Ordnung gewesen, seine Gerechtigkeit fordert eine Genugthuung, und diese konnte Gott allein leisten. Christus habe in seinem Tode ein Aequivalent für die Schuld der ganzen Menschheit dargebracht — womit jedoch nach der Lehre der gesammten Scholastik zunächst nur die Erbsünde gemeint war, während für die aktuellen Sünden von den Einzelnen selbst noch Genugthuung zu leisten sey. Hier hat die göttliche Gerechtigkeit aber bereits einen modificirten Karakter angenommen. Während sie nämlich bei Anselm im Dienste der Ehre Gottes gestanden war und das Recht Gottes als Majestätsrecht geltend machte, so erscheint sie hier als Sache der Ordnung und zeigt noch bestimmter, als es früher zum Theil schon der Fall gewesen, einen bloß privatrechtlichen Karakter. Damit aber verlor auch das juristische Princip seine höhere Bedeutung, und es trat mit Nothwendigkeit eine Erweichung der starren Rechtstheorie ein. Schon viele unter den Kirchenvätern, wie Eusebius von Cäsarea, Basilius der Große, Cyrill von Alexandrien und Jerusalem, hatten mit dem Princip der Gerechtigkeit auch das der Liebe zu verbinden gesucht. Diesen Weg schlug auch Bonaventura ein, indem er den Prozeß der Versöhnung so darstellte: „Die Gerechtigkeit Gottes fordere Genugthuung für die Sünde, nur der Gottmensch aber könne sie leisten; so habe denn Gott aus Barmherzigkeit seinen Sohn als Mittler gegeben.“ Und Gerson, Peter d'Ailly und Andere folgten ihm. Hier trat nun freilich jener bereits bei Anselm latente Dualismus zwischen Gerechtigkeit und Liebe offen hervor, aber es war doch auch dem Princip der Liebe für die Versöhnung sein Recht geworden. Thomas Aquin nahm dieses Liebesmoment in anderer Weise auf, indem er, dem Vorgang von Origenes und Gregor dem Großen folgend, die Genugthuung unter den Gesichtspunkt des Opfers stellte. Und hiemit war ein weiterer Schritt zum Verständnisse der kirchlichen Versöhnungslehre gethan. „Christus war als Mensch nicht bloß Priester, sondern zugleich vollkommenes Opfer; denn er hat sein Leiden freiwillig zur Ehre Gottes und zu seiner Versöhnung (ad eum placandum) übernommen. Und diese seine Liebe ist mehr werth als alle Sünde der Menschen, theils wegen des Grades seiner Liebe selbst, theils wegen des Werthes seines gottmenschlichen Lebens, theils wegen der Größe und Universalität seiner Leiden.“ Hieraus leitet Thomas eine nicht bloß ausreichende, sondern eine überwiegende Genugthuung (satisfactio superabundans) und ein überschüssiges Verdienst ab, das sich Jesus erworben habe — eine Ansicht, welche wir zwar bereits bei Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Leo dem Großen u. s. w. ausgesprochen finden und Anselm von Canterbury auf dialektischem Wege deducirt hatte (plus potest in infinitum), welche aber doch erst Thomas von Aquin ausführlich begründet und nachdrücklichst geltend gemacht hat.

War aber hiemit neben dem Principe der Gerechtigkeit auch das der Liebe in der Versöhnung zur Anerkennung gekommen, so hielt sich doch die ganze Behandlungsweise theils noch zu sehr in den Schranken privatrechtlicher Anschauungen, theils kam sie nicht über ein starres Nothwendigkeitsgesetz im göttlichen Leben hinaus, welchem die Liebe nur war entgegengestellt worden, ohne von ihr in Wahrheit durchdrungen und verlebendigt zu werden. Diesen Mangel suchte Duns Skotus zu heben, indem er die absolute Causalität in Gott geltend machte. Die Creatur ist gut, weil sie von Gott geliebt wird, nicht umgekehrt. Hienach ist auch das Verdienst Christi, indem es entsprungen ist aus dem Willen der menschlichen Natur, an sich nicht von unendlichem, sondern bloß von endlichem Werthe, und auch nicht an sich verdienstlich, sondern nur so viel, als Gott es gelten läßt. Zur Genugthuung wird nicht ein Aequivalent gefordert, sondern es genügt die Leistung eines in höherem Grade Guten. Die Würde, der Gehorsam Jesu ꝛc. sind nur äußere Gründe, um derentwillen das Verdienst Christi Billigkeits halber (de congruo) für unendlich genommen werden kann; aber der Hauptgrund und die letzte Ursache alles

Verdienstes ist die göttliche Annahme (acceptatio, acceptilatio). So hat Duns Skotus neben der Gerechtigkeit Gottes seine Macht und Güte als anderen Faktor geltend gemacht, und das mit Recht. Allein indem er dieselbe nur als Gegengewicht entgegenstellte und nicht vielmehr die Gerechtigkeit als inbegriffenes Moment der Liebe erwies, so gerieth er auf den Abweg, die Gerechtigkeit zur Billigkeit abzuschwächen und an die Stelle der sittlichen Nothwendigkeit in Gott die sittliche Willkür zu setzen, welche noch viel weniger genügen kann, als die von ihm bekämpfte Ansicht Thomas Aquin's.

Hiemit geht Hand in Hand die Meinung, daß der Tod Jesu zur Genugthuung für die Sünde der Welt gar nicht absolut nothwendig gewesen sey, sondern Gott auch einen anderen Weg hätte einschlagen können — eine Meinung, die schon von Gregor dem Großen und unter den Scholastikern von Petrus Lombardus, Robert Pulleyn und Bonaventura war ausgesprochen worden. Nicht von Seite Gottes sey die Menschwerdung Gottes und der Tod Jesu nothwendig, sondern nur in Rücksicht auf den Menschen. Nach Duns Skotus würde es auch ein Engel oder Adam oder ein anderer Mensch durch göttliche Hülfe vermocht haben. Aber um die Liebe der Menschen dadurch zu erhöhen, hat Gott jenen Weg erwählt.

So sehr es aber in dieser Ansicht muß als richtig anerkannt werden, daß die Gründe für die Versöhnung nicht in der bloßen Gerechtigkeit, sondern im Leben der Liebe zu suchen seyen, so einseitig, ungenügend und bedenklich ist es doch, hiefür bloß die Liebe der Menschen, deren Erhöhung Gott beabsichtige, in's Auge zu fassen und so die Sache ganz auf das Gebiet der Subjektivität hinüberzuspielen. Dem entgegen ist mit Entschiedenheit geltend zu machen, daß im Reiche Gottes, ob auch nicht in menschlicher Weise, Recht und Gesetz walte, und die Freiheit der Liebe von einer tiefen Nothwendigkeit begleitet, ja mit dieser Eins sey. Diese Erwägung hat das christliche Bewußtseyn bis zu der Consequenz geleitet, daß die Menschwerdung Gottes nicht einmal erst durch die Sünde, deren Entstehung zufälliger Art ist, hervorgerufen worden sey, sondern auch ohne eingetretene Sünde stattgefunden haben würde. Die grundlegenden Gedanken hiefür finden wir bereits bei Irenäus, wenn er von dem Principe ausgeht, daß der Logos werden mußte, was wir sind, damit wir würden, was er ist, und als Grundlehre des Heils dieß hinstellt, daß Christus in sich die ganze Menschheit zusammengefaßt und alle Lebensalter bis zum Tode durch seinen Gehorsam geheiligt habe. Auch bei Tertullian und Athanasius begegnen wir verwandten Anschauungen. Die Scholastik, welche diese Frage häufig erwogen, hat dieselbe zwar im Ganzen verneinend beantwortet; doch findet es Albert der Große wahrscheinlicher, daß Christus auch ohne Sünde gekommen wäre, Thomas Aquin gibt zu, daß die Menschwerdung Gottes zur Verwirklichung des ewigen Urbildes der Menschheit erfordert werde, und Richard von St. Viktor rechnet Christum, den Gottmenschen, als zur absoluten Harmonie der Welt gehörig. Wenn freilich diese Frage auch von Duns Skotus bejaht wird, so hängt dieß bei ihm, wie einst bei Pelagius, mit einer von deistischen Voraussetzungen ausgehenden Abschwächung des Versöhnungswerkes Christi zusammen; bei einem Rupert von Deutz dagegen entspringt es aus pantheistischen Vorstellungen, welche ihn nicht allein eine Nothwendigkeit der Menschwerdung, sondern selbst eine Nothwendigkeit der Sünde annehmen lassen. Aber auch von wahrhaft christlich-theistischen Grundlagen aus ist diese Consequenz gezogen worden. Außer den schon genannten Auktoritäten ist vornehmlich Joh. Wessel anzuführen. Sich daran stoßend, daß die höchste Creatur solle nur gelegentlich in die Welt eingeführt worden seyn, stellte er den Satz auf, daß die höchste Ursache der Menschwerdung nicht in der Menschheit, sondern im Menschensohne selbst müsse gesucht werden: Gott habe Mensch werden müssen, damit der herrliche Körper der Gemeinde sich seines gesetzmäßigen Hauptes erfreue. Und die andere Seite dazu spricht der gleichfalls vorreformatorische Franziskaner Caracolus de Licio aus, daß außerdem die ursprüngliche Fähigkeit des Menschen, sich mit Gott zu vereinigen, vergeblich gewesen wäre (vergl. Dorner's *Christologie II, 439*).

Was aber zur Aufstellung dieser Lehre von ächt christlichen und rein kirchlichen Grundlagen aus leitet, ist die Consequenz eines neuen, von uns bisher noch nicht dargelegten Standpunktes für das Verständniß der Versöhnung: wir können denselben kurz als den mystischen bezeichnen. Es ist dieß derjenige, welcher das ganze Leben der göttlichen Oekonomie und speziell auch das des Heiles unter dem Gesichtspunkt der persönlichen Vereinigung Gottes mit der Menschheit und der Menschheit mit Gott auffaßt. Diese Anschauung, welche die Kirchenlehre, sey es mehr im Gegensatze zu ihr oder mehr in Einheit mit ihr zu allen Zeiten begleitet, finden wir bereits bei den Kirchenvätern auf das Heil und speziell die Versöhnung bezogen, und gewissermaßen den Hintergrund für ihre Lehre hierüber bildend. Irenäus stellt in diesem Sinne Christum als Repräsentanten der wahren, gottgeeinten Menschheit dem ersten Adam gegenüber. Athanasius legt das Hauptgewicht darauf, daß Gott in Christo Mensch wurde, auf daß wir vergottet würden (αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν), daß Christus hiemit der Erstling der neuen Creatur geworden (ἀπαρχὴ καινῆς κτίσεως). Und in denselben Fußtapfen gehen Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Ebenso betonen es im Mittelalter Bernhard von Clairvaux und Thomas Aquin, daß sich der Sohn Gottes durch die Menschwerdung zum Haupte der Menschheit gesetzt habe, und wir durch ihn, als seine Glieder, mit ihm Eins seyen. Besonders aber vertrat diesen Standpunkt die Mystik des Mittelalters, sey es in mehr pantheistischem und naturalistischem Sinne wie Skotus Erigena oder in mehr theistischer und frei-persönlicher Weise wie Tauler. Aber es wurde von ihr dieser Standpunkt freilich meist in einseitiger und ausschließlicher Weise vertreten. Einestheils nämlich pflegte sie die Lebens- und Leidensgemeinschaft Christi nur von ihrer subjektiven Seite aufzufassen, wogegen sich Hinweisungen auf die objektive Bedeutung und Macht der Versöhnung in Christo nur vereinzelt finden. Christi Leiden und Sterben ist ihr das Princip und Urbild für unser geistliches Sterben, darin wir uns selbst und der Welt absterben sollen — ein an sich gewiß höchst bedeutsamer und in die tiefsten Geheimnisse christlichen Lebens einführender Standpunkt, welcher aber nicht auch die ganze Fülle des Heils enthält, wenigstens nicht zum Ausdruck bringt. Und wie bedenklich eine solche Beschränkung auf die rein innerliche und subjektive Seite sey, erkennen wir an der falschen Ascese, welche sich vielfach damit verband und bis zur dramatischen Darstellung des Mit- und Nachleidens Christi in verdienstlichen Selbstgeißelungen ausartete. Anderntheils aber muß es als ein Mangel der mittelalterlichen Mystik bezeichnet werden, daß sie sich in der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit der Lebens- und Leidensgemeinschaft Christi mit uns und unserer mit Christo abschloß, und die Bedeutung und Wirkung derselben auf die verschiedenen Seiten des menschlichen Wesens und Lebens außer Acht ließ. Nur als ein Princip der Heiligung faßte man dieselbe auf, indem durch die Menschwerdung Christi als des Hauptes der ganze Leib der Menschheit solle gereinigt und geheiligt werden, wie hierin schon Hilarius von Poitiers und Gregor von Nazianz vorangegangen waren. Und allerdings ist hiemit eine tiefere Begründung der christlichen Sittlichkeit gegeben, als sie Pelagius und unter den Scholastikern vornehmlich Robert von Pulleyn aufstellte, daß uns das Leiden Christi als Vorbild für die Nächstenliebe dienen solle. Allein es ist ein Mangel, wenn von jenem Centralpunkt der Mystik aus nur die sittliche Seite des christlichen Lebens und nicht auch unser juridisches Verhältniß zu Gott begründet wird.

Doch ist diese Aufgabe keine in der Kirche gänzlich unbeachtet gebliebene. Schon bei Irenäus steht seine Lehre von der Versöhnung in engem Zusammenhange mit jener der Erlösung und beide mit seinem Grundgedanken von der Rekapitulation des Menschengeschlechts in Christo. Bernhard von Clairvaux sagt, daß Christus als Haupt für die Glieder genug gethan, und ebenso lehrt Thomas Aquin, daß Christus durch seinen Liebestod als das Haupt nur seine Glieder von der Sünde befreit habe, daß die Liebe des Hauptes den Mangel der Liebe bei den Gliedern gut mache. Den-

selben Standpunkt nimmt Gerson ein. Und Joh. Wessel, der diese Aufgabe am Tiefsten erfaßt hat, sieht das gottmenschliche Leben Jesu für sich als versöhnend, wie auch als heiligend an: „Christus, selbst Gott, selbst Priester, selbst Opfer, hat sich selber für sich und von sich Genüge geleistet. In Christo erblicken wir nicht allein den versöhnten Gott, sondern, was allen Glauben übersteigt, den versöhnenden, insofern Gott, Mensch geworden, selbst das leistet, bewirkt und hervorruft, was seine Gerechtigkeit und Heiligkeit verlangt. Sein vollkommener, das ganze Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit erfüllender, bis zum schmerzvollsten Tode ausdauernder Gehorsam gibt seinem Opfer einen Werth, vermöge dessen er alle übrigen Schlachtopfer, Brandopfer und sonstige Opfer weit übertrifft. Und die Größe des Werkes, die unaussprechliche Liebe und die Liebe des Darreichenden durch den heiligen Geist ist es, was lebendig macht."

Wenn übrigens bei den verschiedenen, bisher genannten Auffassungen der Versöhnung zunächst nur das Verhältniß der Menschheit zu Gott in's Auge gefaßt ist, so hat die Kirche den Gesichtskreis für das Werk der Versöhnung aber auch noch umfassender genommen. Selbst auf das ganze Universum ist die Kraft der Menschwerdung und des Todes Jesu ausgedehnt worden. Dem Vorgange des Origenes folgte hierin Didymus von Alexandrien, Gregor von Nyssa und Gregor der Große, welcher auch die himmlischen Wesen in den Versöhnungsbereich hereinzieht, und unter den Scholastikern Thomas Aquin, welcher durch die Menschwerdung zugleich die Erhöhung der menschlichen Natur und die Vollendung des Universums bewirkt seyn läßt. Aber es ist zu einer allgemeinen Würdigung dieses Gesichtspunktes in der Kirche nicht gekommen. Und der Grund davon mochte zum Theil darin liegen, daß man sich des wahrhaft universellen Princips dafür zu wenig war bewußt geworden. Die Mystik, welche dieß Princip in sich trägt, hat ihm nicht seine allseitige kirchliche Anwendung gegeben, und wo uns bei kirchlichen Schriftstellern eine allseitigere Auffassung des Heils unter den verschiedenen Gesichtspunkten der Versöhnung, der Offenbarung und Erleuchtung, der Heiligung und Erlösung, wie der Menschheit, so der Naturwelt, begegnet, da pflegt jenes mystische Einheitsband zu fehlen, das alle diese verschiedenen Seiten auf principiellem Wege herleitete und sie von da aus untereinander organisch verknüpfte.

Indem die Reformation in die Aufgabe eintrat, die Lehre der Kirche von der Versöhnung fortzubilden, begegnen wir gleich in ihrem Anfange einer gewissen Universalität der Anschauung vom Heile. Es ist dieß der Fall bei Luther. Und in diesem Gesammtwerke Christi hat für ihn auch speziell die Versöhnung ihre wesentliche Stelle. Von der unaussprechlichen, grundlosen Liebe Gottes leitet er es ab, daß der Sohn Gottes durch Annahme unseres Fleisches an unsere Stelle getreten, und daß er Alles, was unser ist, die Sünde mit Allem, was zu ihr gehört und auf sie folgt, auf sich genommen habe, ja, daß er so der größte Sünder geworden sey. Hiemit habe er ein Opfer für unsere Sünde gebracht und dafür genug gethan, damit dadurch Gottes Zorn versöhnt werde und ein Abtrag geschehe (vgl. auch cat. maj. II, 31). Aber in der Mitte des Werkes Christi steht ihm der Kampf mit dem Teufel. „Der Teufel greift Christum an mit der Sünde. Der Tyrann (die Sünde) meint aber nicht, daß er eine solche Person angreife, die da eine unüberwindliche und ewige Gerechtigkeit habe. Darum kann es anders nicht seyn noch werden, denn es muß in diesem Kampfe der grausame Tyrann, nämlich die Sünde, überwunden und erwürget werden, und dagegen die Gerechtigkeit überwinden und lebendig bleiben. Der Teufel greift Jesum an mit dem Gesetz, das den Zorn Gottes in sich führt, mit der Hölle, deren Strafen er am Kreuze empfunden, und mit dem Tode, den er in Gethsemane innerlich in seiner Seele und am Kreuze äußerlich am Leibe geschmeckt hat. Aber der Teufel versieht sein Spiel und vergreift sich an der Person, die nicht konnte sterben und starb doch gleichwohl. Weil nun die Person lebendig ist und im Tode nicht kann bleiben, dringet sie wieder hervor und wirft den Tod und Alles, was dem Tode geholfen hat, Sünde und Teufel unter sich und herrschet in einem ewigen, neuen Leben, welchem weder Sünde, Teufel noch Tod etwas

mehr kann anhaben.“ So bildet die Grundanschauung Luther's der Kampf mit dem Teufel, in welchem uns Christus durch Ueberwindung der Sünde die sittliche und durch Ueberwindung des Todes die physische Erlösung zu Wege gebracht, durch Ueberwindung des Gesetzes aber für uns auch in juridischer Hinsicht Frucht erwirkt hat zu unserer Versöhnung.

Die in dieser Weise durch Luther selbstständig fortgebildete Lehre der alten Kirche, wozu ihn wie seine Individualität und innere Lebensführung, so sein geschichtlicher Beruf leitete, wurde nicht auch in der evangelischen Kirche die herrschende. Vielmehr nahm diese die Lehre der Scholastik auf, indem die Hervorhebung des juridischen Standpunkts in der Rechtfertigung sie nöthigte, denselben auch in der Lehre von der Versöhnung geltend zu machen; doch führte sie ihn zugleich durch Verinnerlichung aus dem Wesen der göttlichen Liebe und Gnade zu neuen Stadien über. Nach Melanchthon sind Gnade und Gerechtigkeit gleicherweise wesentliche Eigenschaften Gottes. Indem nun die Gerechtigkeit die Strafe für die Sünde der Menschen fordert, und seine Barmherzigkeit die Schuld vergeben, die Strafe erlassen und das Leben schenken will, so hat der ewige Rathschluß Gottes eine Ausgleichung zwischen beiden Eigenschaften dadurch gegeben, daß Gott selbst Mensch wurde, um diese Genugthuung zu leisten in seinem unschuldigen Leiden und Sterben. Die Conf. Aug. bekennt, daß Christus nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle übrigen Sünden ein Opfer geworden sei, den Zorn Gottes zu versühnen, und daß durch ihn als Mittler der Vater versöhnt worden (III. XX. 9). Und die Apologie nennt den Tod Christi das einzige Versöhnopfer in der Welt (sacrificium propitiatorium XII.). Einen Schritt über diese Auffassung Melanchthon's hinaus sehen wir die Concordienformel gehen. Sie sieht das Sühnende in dem Gehorsam Christi, welchen er, indem er für uns dem Gesetze sich unterworfen, von seiner Geburt an bis zu seinem Kreuzestode dem Vater für uns geleistet habe, und zwar sowohl in seinem aktiven Gehorsam, wodurch er dem Gesetze unsertwegen genug gethan, als in seinem passiven Gehorsam des Leidens und Sterbens (agendo et patiendo III, 15). Dieser Gehorsam Christi ist die vollkommene Genugthuung und Sühnung (satisfactio et expiatio) für das Menschengeschlecht, wodurch der ewigen und unveränderlichen Gerechtigkeit genug gethan worden, so daß uns, die wir um unserer Ungerechtigkeit willen die Verdammniß verdient hätten, dieselbe zur Gerechtigkeit gerechnet wird (III, 22. 57). Und zwar ist Christus diese unsere Gerechtigkeit nach der Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur, während sie Osiander nur auf jene, Stancar nur auf diese beziehen wollte. In diesen Bestimmungen der Concordienformel zeigt sich bereits ein Streben, die Sühnung unserer Sünde nicht auf den Tod Jesu allein zu beziehen, sondern von seiner ganzen persönlichen Erscheinung und Wirksamkeit abzuleiten, in welcher aktiver und passiver Gehorsam sich durchdringen und der Tod den besiegelnden Abschluß bildet. Die altkirchlichen Dogmatiker haben diesen Gesichtspunkt noch weiter verfolgt und auch nach anderen Seiten hin das Dogma noch fortgebildet. So hat Hutter den sehr wichtigen Versuch gemacht, den Zwiespalt zwischen göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit dadurch auszugleichen, daß er die ewige Liebe, aus welcher er beide ableitete, als eine sittlich beschränkte (ordinata) darstellte, indem Gott von Ewigkeit die Welt nur liebte in seinem geliebten Sohne. In der von Christo geleisteten Genugthuung hat Gott wie seiner Gerechtigkeit, so seiner Liebe, er hat sich selbst genug gethan und so die Welt mit sich versöhnt. Und Quenstedt hat den Unterschied zwischen Genugthuung und Verdienst noch schärfer zu bestimmen gesucht, indem er in jene die negative, die das Unrecht aufhebende, in dieses die positive, die in das Wohlgefallen Gottes zurückführende Seite der göttlichen Gnade setzte, und jene als Ursache, dieses als Wirkung auffaßte, jene nur auf die Erniedrigung Christi, dieses zugleich auf seine Erhöhung bezog. Ebenso hat Quenstedt, welchem hierin die meisten altkirchlichen Dogmatiker folgten, das Verhältniß des aktiven und passiven Gehorsams dahin näher zu bestimmen gesucht, daß jener nothwendig ge-

wesen, wenn dieser vor Gott gelten solle; jener aber habe darin bestanden, daß Je[illegible]
in seinem ganzen Wandel das Gesetz an unserer Statt erfüllt, dieser hingegen, daß [illegible]
im Leiden und Sterben die Strafe und den Fluch des Gesetzes, den wir durch unse[illegible]
Ungehorsam verdient hätten, freiwillig für uns auf sich genommen habe.

So sehr aber hiemit die Lehrbestimmungen der Kirche nach wichtigen Seiten hin eine Fo[illegible]
bildung erfahren haben, so kann doch solche direkte Uebertragung von irdisch-natürlich[illegible]
Rechtsverhältnissen auf die Heilsoffenbarung Gottes das gläubige Gemüth nicht befr[illegible]
digen. Es kommt hiebei zu keiner wahren Ausgleichung zwischen göttlicher Gerechtig[illegible]
und Barmherzigkeit; denn es genügt nicht, zu zeigen, daß beide gleicherweise in [illegible]
ihr Ziel und ihre Schranken haben, sondern im Leben Gottes selbst auch ist ihre [illegible]
heit nachzuweisen, während bei jener Darstellung die göttliche Liebe immer nicht so[illegible]
in eigenen Schranken stehend, als vielmehr unter ein fremdes Nothwendigkeitsgesetz,
der Gerechtigkeit gestellt erscheint. Die Folge davon aber ist, daß auch im Leben [illegible]
die wahre Einigung der Gegensätze nicht gefunden und im Werke der Versöhnung [illegible]
Seite der Sühnung zurückgestellt wird gegen jene der Genugthuung. Und indem [illegible]
für die juridische Seite des Heils der rechte innerliche Einigungspunkt fehlt, steh[illegible]
selbst auch losgelöst von den übrigen da, indem diese für sie entweder nur die [illegible]
bereitung bilden, wie solches bei der intellektuellen Seite des Heils der Fall ist, [illegible]
wie bei der ethischen, als bloße Wirkung ihr nachfolgen.

Im Gegensatze zu dieser einseitigen Betonung der juridischen Seite des Heils
der kirchlichen Lehre wurden nun von anderen religiösen Richtungen in der Kirche an[illegible]
Seiten, speziell die **ethische** in den Vordergrund gestellt, ja ausschließlich geltend [illegible]
macht. Der **Socinianismus** bestritt die Genugthuung, weil dieselbe, weit entfe[illegible]
die Sündenvergebung zu begründen, mit ihr vielmehr in Widerspruch stehe. Durch [illegible]
Tod Jesu werde nicht die Vergebung der Sünden bewirkt, sondern nur die dafür [illegible]
Alten Testamente gegebene Verheißung bekräftigt. Seine eigentliche Bedeutung habe [illegible]
Tod Jesu für Jesum selbst, indem er den Uebergang bilde zu seiner Auferstehung [illegible]
Himmelfahrt; für uns aber sey er ein Beispiel, damit wir ihm in Tugendhaftigkeit [illegible]
Unschuld nachfolgen. Das Hohepriesteramt Jesu gehöre in den Himmel, von welchem
aus er seinen Gläubigen Vergebung und ewiges Leben zuwende.

Gegen diesen Angriff des Socinianismus vertheidigte die juridische Auffassung der
Versöhnungslehre der Arminianer **Hugo Grotius**, vom Majestätsrechte Gottes aus-
gehend, in folgender Weise: Der Mensch verdient für seine Sünde Strafe. Und Gott
als Regent und Richter muß strafen, sonst würde die Auktorität des Gesetzes leiden.
Aber um die Menschen, mit welchen Gott Erbarmen hat, ungestraft lassen zu können,
legt er die Strafe auf Christum, den Unschuldigen, welcher dem Gesetze in aktiver und
passiver Weise genug gethan hat. In dieser Theorie ist nach einer Seite hin ein Fort-
schritt zu erkennen, insofern Gott nämlich in dem Prozeß der Versöhnung mit den Men-
schen nicht auf gleiche Stufe gestellt, sondern als Herr mit unbedingter Auktorität über
ihnen stehend gedacht wird — eine Fortbildung des privatrechtlichen Standpunkts zu
dem des öffentlichen Rechts, welche uns zum Theil schon in der evangelischen Lehre be-
gegnet, aber für das Wesen der Versöhnung noch nicht bestimmt genug geltend gemacht
wurde. Anderseits aber hat diese Versetzung der Versöhnung in die politische Sphäre
eine bedenkliche Abschwächung des Rechts und der Gerechtigkeit zur Folge. Denn nicht ein
ewiges Recht ist es, das Gott vollzieht; nur Rücksichten der Klugheit sind es, die ihn
bestimmen. Die Strafe ist bloß Mittel zum Zweck der Aufrechthaltung der göttlichen
Auktorität, indem bei vermindertem Ansehen derselben sich die Sünde mehren würde.
Die Aequivalenz der Strafe mit der Sünde, selbst die Person, welche gestraft wird, ist
gleichgiltig; es könnte ebenso gut ein Engel seyn, — wenn nur gestraft wird! Und
diesen Zwecken der Klugheit wird selbst der Unschuldige geopfert. Was wir aber schon
an der kirchlichen Lehre für einen Fehler erklären mußten, daß Gott hiedurch in einen
Widerspruch seiner Eigenschaften geführt werde, deren eine durch inneren Drang, die an-

dere durch äußere Rücksichten hervorgerufen wird, und jene ihn bewegt, diese ihn bindet, so daß er in die Nothwendigkeit versetzt wird, eine passende Vermittelung, einen Ausweg aus diesen widersprechenden Gegensätzen zu suchen, dieser Fehler erscheint hier bei der Lehre von Grotius im höchsten, auffallendsten Maße.

Diese Rechtfertigung der kirchlichen Versöhnungslehre war mithin keineswegs geeignet, den kritischen, rationalisirenden Sinn, wie er im Socinianismus hervorgetreten, zu befriedigen und seinen Widerspruch zum Schweigen zu bringen. Vielmehr wurde die Opposition vom Rationalismus wieder aufgenommen, und, ausgehend vom Angriff gegen die stellvertretende Bedeutung des thuenden Gehorsams Christi durch Töllner, bis zur Consequenz einer bloßen Vorbildlichkeit des Thuns und Leidens Christi für unser sittliches Verhalten fortgeführt. Die Vertheidigungsversuche für die kirchliche Lehre von Seite des Supranaturalismus aber konnten ihren Zweck um so weniger erreichen, als sie die Strafe nur als Mittel zum Zweck der Besserung betrachteten und so in der Erklärung des Todes Jesu bald auf den Grotius'schen Abweg des Strafexempels, bald selbst auf den rationalistischen eines Tugendexempels geriethen.

Aber nicht bloß von rationalistischer Seite, sondern auch von Seite der gläubigen Theologie erhob sich Widerspruch gegen die kirchliche Versöhnungslehre. Schleiermacher, die Lehre von der Versöhnung neu gestaltend und begründend, geht davon aus, daß die volle Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns (Unsündlichkeit) in Jesu, welche ein eigentliches Seyn Gottes in ihm gewesen, von einer ungetrübten Seligkeit begleitet war. Wie nun jene erlösende Thätigkeit Christi eine dem Seyn Gottes in ihm entsprechende Gesammtthätigkeit stiftet für alle Gläubigen, so diese Seligkeit ein seliges Gesammtgefühl, indem das Aufgenommenseyn in seine Lebensgemeinschaft den Zusammenhang zwischen Uebel und Sünde aufhebt. Das Verschwinden des alten Uebels beginnt mit der Sündenvergebung, der Zustand der Vereinigung aber ist der wirkliche Besitz der Seligkeit in dem Bewußtseyn, daß Christus in uns der Mittelpunkt unseres Lebens ist. Für diese versöhnende Thätigkeit Christi haben jedoch sein Leiden und Tod nur sekundäre Bedeutung, insofern nämlich, als die Seligkeit Jesu nur dann in ihrer Vollkommenheit erscheinen konnte, wenn sie auch von der Fülle des Leidens nicht überwunden wurde, und zwar um so mehr, als, weil dieß Leiden aus dem Widerstreben der Sünde hervorging, das den Erlöser überall begleitende Mitgefühl der Unseligkeit hier in seine größte Phase treten mußte. Diese Ansicht Schleiermacher's hat den wesentlichen Vorzug, daß darin die Versöhnung nichts als etwas für sich Bezwecktes, sondern als die andere Seite zur Erlösung und als eine Wirkung des Seyns Gottes in Christo aufgefaßt wird. Hiedurch wird zugleich der äußerlich juristische Karakter der Versöhnung überwunden und der Zwiespalt von Liebe und Gerechtigkeit im Wesen Gottes beseitigt. Allein als Grundmangel tritt uns aus dieser Theorie Schleiermacher's entgegen, daß der ganze Akt der Versöhnung zu einem bloßen Vorgang innerhalb des Menschen selbst gemacht wird, welcher sich urbildlich in Christo und durch die Lebensgemeinschaft mit ihm sodann auch in uns vollzieht. Es handelt sich dabei nicht um ein Verhältniß des Menschen dem persönlichen Gott gegenüber, worin ein Zwiespalt aufzuheben, sondern um einen inneren Zwiespalt zwischen dem göttlichen und sinnlichen Bewußtseyn im Menschen, in welchen derselbe bei dem Durchgangspunkt der Entwickelung aus dem sinnlichen zum göttlichen Bewußtseyn gerathen ist, um die Mittheilung des Seligkeitsgefühls Christi, welche die Folge ist von der Mittheilung seiner Vollkommenheit. Aber diese Darstellung kann dem theistischen Sinne der Kirche, welchem Sünde und Schuld objektive Realitäten sind, nicht genügen; auf Grund der Objektivität der Sünde und Schuld fordert er auch eine objektive Versöhnung. Im Tode Jesu sieht er ein Gericht über die Sünde zum Heile der Menschheit; dadurch wird das Verlangen, in die Gemeinschaft Jesu aufgenommen zu werden, hervorgerufen, nicht aber durch den Eindruck seiner durch kein Leiden zu tilgenden Seligkeit. Und auch in der Offenbarung des Heils selbst erweist sich seine Gerechtigkeit, nicht bloß, wie es Schleiermacher darstellt, in dem der Gnade vorausgehenden Stadium der Menschheit unter der Herrschaft der Sünde.

wesen, wenn dieser vor Gott gelten solle; jener aber habe darin bestanden, daß Jesu in seinem ganzen Wandel das Gesetz an unserer Statt erfüllt, dieser hingegen, daß e im Leiden und Sterben die Strafe und den Fluch des Gesetzes, den wir durch unser Ungehorsam verdient hätten, freiwillig für uns auf sich genommen habe.

So sehr aber hiemit die Lehrbestimmungen der Kirche nach wichtigen Seiten hin eine Fort bildung erfahren haben, so kann doch solche direkte Uebertragung von irdisch-natürliche Rechtsverhältnissen auf die Heilsoffenbarung Gottes das gläubige Gemüth nicht befrie digen. Es kommt hiebei zu keiner wahren Ausgleichung zwischen göttlicher Gerechtigkei und Barmherzigkeit; denn es genügt nicht, zu zeigen, daß beide gleicherweise in Jes ihr Ziel und ihre Schranken haben, sondern im Leben Gottes selbst auch ist ihre Ein heit nachzuweisen, während bei jener Darstellung die göttliche Liebe immer nicht sowol in eigenen Schranken stehend, als vielmehr unter ein fremdes Nothwendigkeitsgesetz, da der Gerechtigkeit gestellt erscheint. Die Folge davon aber ist, daß auch im Leben Jes die wahre Einigung der Gegensätze nicht gefunden und im Werke der Versöhnung di Seite der Sühnung zurückgestellt wird gegen jene der Genugthuung. Und indem f für die juridische Seite des Heils der rechte innerliche Einigungspunkt fehlt, steht si selbst auch losgelöst von den übrigen da, indem diese für sie entweder nur die Vor bereitung bilden, wie solches bei der intellektuellen Seite des Heils der Fall ist, oder wie bei der ethischen, als bloße Wirkung ihr nachfolgen.

Im Gegensatze zu dieser einseitigen Betonung der juridischen Seite des Heils i der kirchlichen Lehre wurden nun von anderen religiösen Richtungen in der Kirche ander Seiten, speziell die ethische in den Vordergrund gestellt, ja ausschließlich geltend ge macht. Der Socinianismus bestritt die Genugthuung, weil dieselbe, weit entfernt die Sündenvergebung zu begründen, mit ihr vielmehr in Widerspruch stehe. Durch de Tod Jesu werde nicht die Vergebung der Sünden bewirkt, sondern nur die dafür in Alten Testamente gegebene Verheißung bekräftigt. Seine eigentliche Bedeutung habe de Tod Jesu für Jesum selbst, indem er den Uebergang bilde zu seiner Auferstehung un Himmelfahrt; für uns aber sey er ein Beispiel, damit wir ihm in Tugendhaftigkeit un Unschuld nachfolgen. Das Hohepriesteramt Jesu gehöre in den Himmel, von welchen aus er seinen Gläubigen Vergebung und ewiges Leben zuwende.

Gegen diesen Angriff des Socinianismus vertheidigte die juridische Auffassung de Versöhnungslehre der Arminianer Hugo Grotius, vom Majestätsrechte Gottes aus gehend, in folgender Weise: Der Mensch verdient für seine Sünde Strafe. Und Got als Regent und Richter muß strafen, sonst würde die Auktorität des Gesetzes leiden Aber um die Menschen, mit welchen Gott Erbarmen hat, ungestraft lassen zu können legt er die Strafe auf Christum, den Unschuldigen, welcher dem Gesetze in aktiver un passiver Weise genug gethan hat. In dieser Theorie ist nach einer Seite hin ein Fort schritt zu erkennen, insofern Gott nämlich in dem Prozeß der Versöhnung mit den Men schen nicht auf gleiche Stufe gestellt, sondern als Herr mit unbedingter Auktorität über ihnen stehend gedacht wird — eine Fortbildung des privatrechtlichen Standpunkts zu dem des öffentlichen Rechts, welche uns zum Theil schon in der evangelischen Lehre be gegnet, aber für das Wesen der Versöhnung noch nicht bestimmt genug geltend gemacht wurde. Anderseits aber hat diese Versetzung der Versöhnung in die politische Sphäre eine bedenkliche Abschwächung des Rechts und der Gerechtigkeit zur Folge. Denn nicht ein ewiges Recht ist es, das Gott vollzieht; nur Rücksichten der Klugheit sind es, die ihn bestimmen. Die Strafe ist bloß Mittel zum Zweck der Aufrechthaltung der göttlichen Auktorität, indem bei vermindertem Ansehen derselben sich die Sünde mehren würde. Die Aequivalenz der Strafe mit der Sünde, selbst die Person, welche gestraft wird, ist gleichgiltig; es könnte ebenso gut ein Engel seyn, — wenn nur gestraft wird! Und diesen Zwecken der Klugheit wird selbst der Unschuldige geopfert. Was wir aber schon an der kirchlichen Lehre für einen Fehler erklären mußten, daß Gott hiedurch in einen Widerspruch seiner Eigenschaften geführt werde, deren eine durch inneren Drang, die an

dere durch äußere Rücksichten hervorgerufen wird, und jene ihn bewegt, diese ihn bindet, so daß er in die Nothwendigkeit versetzt wird, eine passende Vermittelung, einen Ausweg aus diesen widersprechenden Gegensätzen zu suchen, dieser Fehler erscheint hier bei der Lehre von Grotius im höchsten, auffallendsten Maße.

Diese Rechtfertigung der kirchlichen Versöhnungslehre war mithin keineswegs geeignet, den kritischen, rationalisirenden Sinn, wie er im Socinianismus hervorgetreten, zu befriedigen und seinen Widerspruch zum Schweigen zu bringen. Vielmehr wurde die Opposition vom Rationalismus wieder aufgenommen, und, ausgehend vom Angriff gegen die stellvertretende Bedeutung des thuenden Gehorsams Christi durch Töllner, bis zur Consequenz einer bloßen Vorbildlichkeit des Thuns und Leidens Christi für unser sittliches Verhalten fortgeführt. Die Vertheidigungsversuche für die kirchliche Lehre von Seite des Supranaturalismus aber konnten ihren Zweck um so weniger erreichen, als sie die Strafe nur als Mittel zum Zweck der Besserung betrachteten und so in der Erklärung des Todes Jesu bald auf den Grotius'schen Abweg des Strafexempels, bald selbst auf den rationalistischen eines Tugendexempels geriethen.

Aber nicht bloß von rationalistischer Seite, sondern auch von Seite der gläubigen Theologie erhob sich Widerspruch gegen die kirchliche Versöhnungslehre. Schleiermacher, die Lehre von der Versöhnung neu gestaltend und begründend, geht davon aus, daß die volle Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns (Unsündlichkeit) in Jesu, welche ein eigentliches Seyn Gottes in ihm gewesen, von einer ungetrübten Seligkeit begleitet war. Wie nun jene erlösende Thätigkeit Christi eine dem Seyn Gottes in ihm entsprechende Gesammtthätigkeit stiftet für alle Gläubigen, so diese Seligkeit ein seliges Gesammtgefühl, indem das Aufgenommenseyn in seine Lebensgemeinschaft den Zusammenhang zwischen Uebel und Sünde aufhebt. Das Verschwinden des alten Uebels beginnt mit der Sündenvergebung, der Zustand der Vereinigung aber ist der wirkliche Besitz der Seligkeit in dem Bewußtseyn, daß Christus in uns der Mittelpunkt unseres Lebens ist. Für diese versöhnende Thätigkeit Christi haben jedoch sein Leiden und Tod nur sekundäre Bedeutung, insofern nämlich, als die Seligkeit Jesu nur dann in ihrer Vollkommenheit erscheinen konnte, wenn sie auch von der Fülle des Leidens nicht überwunden wurde, und zwar um so mehr, als, weil dieß Leiden aus dem Widerstreben der Sünde hervorging, das den Erlöser überall begleitende Mitgefühl der Unseligkeit hier in seine größte Phase treten mußte. Diese Ansicht Schleiermacher's hat den wesentlichen Vorzug, daß darin die Versöhnung nichts als etwas für sich Bezwecktes, sondern als die andere Seite zur Erlösung und als eine Wirkung des Seyns Gottes in Christo aufgefaßt wird. Hiedurch wird zugleich der äußerlich juristische Karakter der Versöhnung überwunden und der Zwiespalt von Liebe und Gerechtigkeit im Wesen Gottes beseitigt. Allein als Grundmangel tritt uns aus dieser Theorie Schleiermacher's entgegen, daß der ganze Akt der Versöhnung zu einem bloßen Vorgang innerhalb des Menschen selbst gemacht wird, welcher sich urbildlich in Christo und durch die Lebensgemeinschaft mit ihm sodann auch in uns vollzieht. Es handelt sich dabei nicht um ein Verhältniß des Menschen dem persönlichen Gott gegenüber, worin ein Zwiespalt aufzuheben, sondern um einen inneren Zwiespalt zwischen dem göttlichen und sinnlichen Bewußtseyn im Menschen, in welchen derselbe bei dem Durchgangspunkt der Entwickelung aus dem sinnlichen zum göttlichen Bewußtseyn gerathen ist, um die Mittheilung des Seligkeitsgefühls Christi, welche die Folge ist von der Mittheilung seiner Vollkommenheit. Aber diese Darstellung kann dem theistischen Sinne der Kirche, welchem Sünde und Schuld objektive Realitäten sind, nicht genügen; auf Grund der Objektivität der Sünde und Schuld fordert er auch eine objektive Versöhnung. Im Tode Jesu sieht er ein Gericht über die Sünde zum Heile der Menschheit; dadurch wird das Verlangen, in die Gemeinschaft Jesu aufgenommen zu werden, hervorgerufen, nicht aber durch den Eindruck seiner durch kein Leiden zu tilgenden Seligkeit. Und auch in der Offenbarung des Heils selbst erweist sich seine Gerechtigkeit, nicht bloß, wie es Schleiermacher darstellt, in dem der Gnade vorausgehenden Stadium der Menschheit unter der Herrschaft der Sünde.

Schon vor Schleiermacher übrigens hatte Hasenkamp, dem Menken folgte, die kirchliche Satisfaktionstheorie von dem Satze aus bestritten, daß, indem Gott Liebe sey, in ihm nichts der Liebe Widersprechendes gedacht werden dürfe. Die Anstalt der Versöhnung komme nicht aus dem Zorn, sondern aus der Liebe, welche in ihrer Unparteilichkeit und ihrem Wohlverhalten die Gerechtigkeit wird, und, ohne Strafe zu fordern, habe Gott vielmehr durch Anstalten der Heiligkeit (der Selbsterniedrigung Gottes in Liebe) und der Weisheit das sündige Menschengeschlecht von der Sünde und dem Tode erlöset. Jesus habe nicht ein Strafleiden gelitten, sondern vielmehr sey er das versöhnende Sündopfer für die Welt dadurch geworden, daß er, obwohl mit erbsündlichem Hang, der aber selbst keine Sünde sey, geboren, denselben doch durch sein ganzes Leben unter den heißesten Anfechtungen überwunden, verläugnet und gekreuzigt habe, so daß er nie zur Sünde werden konnte. Auf diese Weise habe er in seiner Person die menschliche Natur vor Gott, Engeln und Teufeln unsündlich und herrlich dargestellt; und indem seine Gerechtigkeit vor Gott würdig erfunden wurde, die menschliche Sünde aufzuwiegen und zu vergüten, habe er dem Menschengeschlechte ein neues Verhältniß mit Gott, Vergebung der Sünden, Mittheilung des göttlichen Geistes, Hoffnung und Anwartschaft zu den höchsten Herrlichkeiten des Reiches Gottes erworben. So sey nicht Gott mit dem Menschen, sondern der Mensch mit Gott versöhnt.

Verwandt damit, aber auf selbstständigen Grundlagen weiter durchgebildet ist die Auffassung der Versöhnung bei Hofmann. „Versöhnung ist Wandlung der Entfremdung in Friedensgemeinschaft. Hat nun die Entfremdung ihren Grund in der Sünde der Welt, so kann die Versöhnung nicht geschehen ohne Vergebung der Sünde. Die Vergebung aber hat Sühnung der Sünde zu ihrer Voraussetzung. Da nun die Menschheit von sich aus nichts zu leisten vermag, was ihre Sünde ungeschehen machte, so hat Gott selbst die Sühnung derselben beschafft, indem er den, welchen er zum Mittler des Heils bestellte, zum Mittel der Sühnung machte. Unsere Sühnung aber ist Jesus dadurch geworden, daß er sich den gewaltsamen Tod durch die Feindschaft wider Gott hat widerfahren lassen, und so seine Gemeinschaft mit Gott auch in dem Aeußersten, was Sünde und Satan wider das Werk des Heils vermochten, zu Ende bewährt hat. Das in diesem Widerfahrniß vollzogene Opfer ist eine hohepriesterliche Leistung, durch welche er nicht bloß das Verhältniß Gottes zur Menschheit, sondern auch das Verhalten der Menschheit zu Gott ein für allemal gewandelt hat.“ Aber Stellvertretung und Genugthuung will Hofmann hierin nicht sehen: „Wie sein Widerfahrniß kein Erleiden dessen gewesen ist, was die sündige Menschheit hätte leiden müssen, so auch seine Leistung keine Leistung dessen, was sie hätte thun sollen, sondern der Berufsgehorsam des geordneten Heilsmittlers.“ „Nicht stellvertretend neben der Menschheit, sondern eingegangen in sie hat er bewirkt, daß ihr Verhältniß zu Gott in seiner Person und Geschichte ein neues geworden ist.“ „Nun ist Gottes zürnendes Gedächtniß der Sünde vorbei, indem Gott ja gerade deßhalb, weil er aufhören wollte, der Sünde zürnend zu gedenken, Christum gegeben und auch hingegeben hat, so daß es unserseits nur des Glaubens bedarf, damit wir ungeachtet unserer Sünde einen gnädigen Gott haben. Und darin nun, daß es Gott auf diese Weise dem Menschen möglich machte, ohne eine andere Leistung als den Glauben an diese Leistung Christi des in derselben hergestellten Verhältnisses der Menschheit zu Gott, also einer Gerechtigkeit theilhaft zu werden, welche nicht ihre, sondern Gottes Gerechtigkeit ist, darin hat Gott seine Gerechtigkeit erzeigt.“ In dieser Versöhnungslehre Hofmann's müssen wir ein nothwendiges Gegengewicht gegen Einseitigkeiten der kirchlichen Lehre und einen wichtigen Schritt zur Weiterbildung des Dogma erkennen. Mit Recht bekämpft Hofmann die Meinung von einem juridischen Prozesse, welcher nicht in sich selbst zugleich ethischer Natur sey, sondern ethische Wirkungen erst zur Folge habe, und betont dem entgegen mit Recht die ethische Seite des Heiles. Mit Recht leitet er die Versöhnung nicht aus einem in Gott zu lösenden Widerspruch von Liebe und Heiligkeit her, sondern aus der Liebe Gottes allein, und stellt der die Liebe Gottes

an ein aus ihr selbst nicht entsprungenes Nothwendigkeitsgesetz bindenden Forderung des Rechts die Freiheit der göttlichen Liebe, und der Beschränkung der göttlichen Gerechtigkeit auf die Form der Strafgerechtigkeit den neutestamentlichen Begriff der Gnadengerechtigkeit entgegen. Mit Recht hebt er nachdrücklichst hervor, daß der Zorn Gottes nicht erst durch die Versöhnungsthat Christi besänftigt werde, sondern daß Gott vielmehr selbst aus Liebe seinen Sohn dazu in die Welt gesandt habe, um die Sühnung ihrer Sünde zu beschaffen, macht mit Recht geltend, daß Christus nicht neben die Menschheit gestellt, sondern in sie eingegangen gedacht werden müsse, und bringt gegenüber den äußerlich juristischen Begriffen der Stellvertretung und Genugthuung den lebendigeren biblischen Begriff der Sühnung zur gebührenden Anerkennung. Zumal aber muß es als ein Vorzug in Hofmann's Theorie bezeichnet werden, daß er dem Werke des Heils und der Versöhnung nicht um des äußeren Geschehens willen an sich seinen Werth beilegt, sondern den letzten Grund der versöhnenden Kraft und Wirkung in der Person Christi selbst als des von Gott geordneten Heilsvermittlers sucht und diese Person Christi selbst wieder in der lebendigen Einheit seines Thuns und Leidens auffaßt. So sehr wir aber diese Vorzüge in Hofmann's Darstellung anerkennen, so müssen wir es andererseits doch als ein Ueberschreiten der Gränzlinie biblischer und kirchlicher Wahrheit, wozu ihn seine Bekämpfung der Einseitigkeiten in der kirchlichen Lehre geführt hat, bezeichnen, wenn er nun den juridischen Standpunkt in der Versöhnungslehre gänzlich beseitigt sehen will, wenn er über der Freiheit der göttlichen Liebe das ihr immanente Recht, und in Folge davon die relative Wahrheit der Begriffe der Stellvertretung und Genugthuung verkennt, wenn er den Begriff des Opfers nur unter den Gesichtspunkt der Leistung stellt, dem Tode Jesu nur einen ethischen Werth beilegt und überhaupt die Versöhnung in die Erlösung aufgehen läßt. Nicht in der Beseitigung des juridischen Moments beim Prozesse der Versöhnung wird die Aufgabe der Theologie zu suchen seyn, da nicht allein in der heiligen Schrift, sondern auch im Bewußtseyn der Kirche, woraus jene juristischen Theologumena hervorgegangen, dasselbe klar begründet vorliegt, sondern darin besteht ihre Aufgabe, dieses juridische Moment seiner Aeußerlichkeit und Weltlichkeit zu entkleiden und eine höhere Einheit für den Gegensatz des Juridischen und Ethischen zu gewinnen, aus diesem höheren Einheitsprincip aber ebenso den Einklang, in welchem die ewige Liebe Gottes zur sündigen Menschheit mit der geschichtlichen Sühnungs- und Versöhnungsthat Christi steht, als den Nerv in der Person des Heilsvermittlers zu erweisen, aus welchem die versöhnende und erlösende Kraft seines Wirkens entspringt.

Man hat in neuerer Zeit sehr beachtenswerthe Schritte gethan, um die Kirchenlehre nach diesen Seiten hin von den ihr anhaftenden Einseitigkeiten und Mängeln zu befreien, wie dahin die Arbeiten von Sartorius, Thomasius (Christi Person und Werk), Geß (in den Jahrbüchern für deutsche Theologie) u. s. w. zu rechnen sind. Aber die wahre Lösung der Aufgabe wird erst dann erreicht werden, wenn jenes höhere Einheitsprincip wird gefunden seyn.

Wird nun dasselbe vielleicht erkannt werden dürfen in dem Standpunkte, welchen die neuere Philosophie zu dieser Frage einnimmt? Wir sind entfernt davon, den Beruf zu verkennen, welcher der Philosophie auch für die Forschung im Kreise der göttlichen Heilsoffenbarung obliegt. Als Weltweisheit, die sie ist, im Gegensatz zur Gottesweisheit und Gottesgelahrtheit (Theosophie und Theologie) soll sie von dem peripherischen Standpunkte der Welt und des menschlichen Geistes aus in das Verständniß des Wesens Gottes und der Offenbarung seines Reiches in Christo einzudringen suchen und so auf anderem Wege dem gleichen Ziele mit jenen zustreben. Aber ihr Gesichtskreis ist bis jetzt noch allzu sehr in den Schranken ihres Ausgangspunktes befangen geblieben. Nur Wenige, wie ein Franz Baader und Schelling und einzelne Vertreter der modernen theistischen Philosophie, haben tiefere Blicke in das Geheimniß des göttlichen Reiches gethan. Im Allgemeinen aber muß von der neueren Philosophie in ihrem Entwicklungsgange von Cartesius bis Hegel und in die Gegenwart herein gesagt werden, daß bei

ihr die Lösung unserer Frage nicht zu finden sey. Versöhnung ist ihr nicht die Wiederaufnahme der von Gott abgefallenen Menschheit in die Gemeinschaft der Gnade und des Friedens mit Gott durch Christum, sondern die in seiner Person entweder symbolisch dargestellte oder mit ihr geschichtlich beginnende Selbstversöhnung der Menschheit, mag sie dieselbe mehr auf intellektuellem oder mehr auf ethischem Wege vollzogen denken. Wir glauben uns deßhalb das nähere Eingehen auf die Auffassung und Behandlung der Versöhnung in den einzelnen Systemen der neueren Philosophie erlassen zu dürfen.

Wichtiger ist für uns der Standpunkt der Mystik, welche, wie bereits früher, so auch seit der Reformation in ihrer inneren Fortentwickelung neben der Kirchenlehre hergegangen ist. Daß sie freilich im Allgemeinen wirklich nur neben ihr hergegangen, statt sie mit ihrem Principe zu durchdringen, davon lag die Schuld zum Theil in der Mystik selbst, und zwar theils darin, daß sie sich in der von ihr eingenommenen Centralstellung, von welcher aus allerdings das rechte Licht auf die Versöhnungslehre fällt, zu sehr gegen die übrigen Seiten des kirchlichen Bewußtseyns, die sie mit ihrem Lichte beleben sollte, abschloß, theils darin, daß sie sich auch noch nach der Reformation wie vor derselben zu sehr auf die subjektive Seite der Sache beschränkte und die Versöhnung mehr nur im Menschen selbst, statt vor Allem in Gott und in der Geschichte suchte. Schwenkfeld, Weigel &c. repräsentiren die Einseitigkeit dieser Richtung, welche Dippel überdieß noch mit socinianischen Ideen versetzte. Tiefer, allseitiger und bedeutsamer ist die Auffassung von Jakob Böhme. Erstlich spricht er den Grundgedanken der Mystik auf's Treffendste aus, wenn er sagt: „Es mußte nicht bloß die Selbstheit menschlicher Eigenschaft, d. h. der eigene Wille der Seele, in Feuersmacht zu leben, allhier sterben und im Bilde der Liebe verloren gehen, sondern es mußte sogar das Bild der Liebe selbst in den Grimm des Sterbens sich einergeben, auf daß Alles in den Tod sinke und in Gottes Willen und Erbarmen durch den Tod und völlige Gelassenheit in paradiesischer Wesenheit wieder aufgehe, damit Gottes Geist sey Alles in Allem.“ Zugleich aber verbindet er mit dieser innerlich-ethischen Seite die geistlich-physische, mit dem Standpunkte der Mystik zugleich den der spezifischen Theosophie, wenn er anderwärts sagt: „Das menschliche Feuerleben steht im Blute und darin herrscht der Grimm Gottes. So mußte denn ein anderes Blut, welches aus Gottes Liebeleben erkoren war, in das zornige, menschliche Blut kommen, beide aber miteinander in den Grimm des Todes eingehen, und hiemit der Grimm Gottes im göttlichen Blute gelöscht werden.“ So tief uns aber jenes erstere Wort in das Centrum des Wesens der Versöhnung und dieses andere in die äußerste, gleichwohl für das Ganze höchst bedeutungsvolle Peripherie des Heils blicken läßt, so ist es dagegen ein Mangel bei J. Böhme, daß er vom Princip der göttlichen Liebe aus, zu welcher er freilich Gottes Zorn nicht selten in ein fast dualistisches Verhältniß setzt, nicht auch der juridischen Beziehung, welche vornehmlich von der Kirche gepflegt worden, ihre volle Gerechtigkeit widerfahren läßt.

Ihr Ziel wird die Theologie, wie überhaupt, so speziell in unserer Lehre nur dann erreichen, wenn Mystik und Kirchenlehre, statt neben und wider einander, vielmehr für und miteinander ihre Wege gehen und sich mit ihren Anschauungen vereinigen und durchdringen, wie solches in den ersten Jahrhunderten der Fall gewesen ist und in Männern, wie Irenäus, Athanasius, Augustinus &c. so edle Früchte für die Lehre und das Leben der Kirche getragen hat. Eben die Mystik besitzt in ihrer Grundlehre von der persönlichen Einigung von Gott und Mensch jenes höhere Einheitsprincip, von welchem aus nicht nur alle Seiten des Heils auf innerliche Weise sich zusammenschauen lassen, sondern speziell auch die juridische Seite desselben, die Versöhnung von ihrer bisherigen relativen Aeußerlichkeit, Starrheit und Zwiespältigkeit befreit und in ihrer wahren Lebendigkeit, Innerlichkeit und Tiefe erkannt werden kann. Wirklich haben auch schon manche Theologen der Gegenwart sich diesem Einfluß geöffnet, und die von nicht Wenigen getheilte Ansicht, daß der Sohn Gottes auch ohne Sünde würde Mensch geworden seyn (soweit sie nicht ein pantheistisches Gepräge trägt),

darf als Frucht dieses Einflusses betrachtet werden. Speziell aber auch in der Lehre vom Opfer und von der Versöhnung läßt sich bereits eine Erweichung des kirchlichen Dogma und eine Verlebendigung und Verinnerlichung desselben durch den Geist einer gesunden Mystik erkennen, wie wir hiefür auf Tholuck („über den Opfer- und Priesterbegriff im Alten und Neuen Testament") hinweisen können.

Versuchen wir es nun, das Wesen der Versöhnung im Sinne der heiligen Schrift und des allgemeinen kirchlichen Bewußtseyns zu erkennen, so müssen wir davon ausgehen, daß in derselben zwei Principien sich begegnen und einheitlich zusammenwirken: Liebe und Recht. Denn die Sünde der Creatur, welche das Unrecht ist, kann nicht mit Umgehung oder Verletzung des göttlichen Rechts, sondern nur auf dem Wege desselben aufgehoben werden. Die wirkliche Aufhebung des Unrechts der Sünde aber, die Zurückführung der schuldigen Creatur in das Recht des Reiches Gottes, ihre Versöhnung mit Gott geht aus und wird bewirkt von der göttlichen Liebe. Wie verhalten sich nun und wie einigen sich Liebe und Recht in der Versöhnung? Dieß ist die Frage.

Darüber kann wohl kein Zweifel seyn, daß man diese Gegensätze nicht in zwei verschiedene Sphären des göttlichen Reiches verlegen dürfe, die Liebe in das Verhältniß Gottes zum Menschen, das Recht in sein Verhältniß zum Teufel — wie zum Theil von Seite der Kirchenväter geschehen ist. Denn nicht bloß Satan hat in der Verführung des Menschen ein Unrecht begangen, sondern ebenso auch der Mensch selbst, indem er sich durch Satan zu dem hat verführen lassen, was dem göttlichen Willen widerstreitet. Noch weniger aber hat sich Satan durch jene Verführung einen Rechtsanspruch vor Gott erworben, mit dem die Liebe Gottes gegen die Menschen in Conflikt geriethe. Vielmehr wie Gottes Liebe, so durchwaltet auch sein Recht gleicherweise alle Sphären seines Reiches. Das gegenseitige Verhältniß dieser beiden Principien ist deßhalb in Gott selbst aufzusuchen. Und da das Recht des göttlichen Reiches zum Analogon in Gott die Gerechtigkeit hat, so handelt es sich in der Versöhnung näher um das Verhältniß von Liebe und Gerechtigkeit im göttlichen Wesen.

Offenbar kann nun das Verhältniß beider zu einander nicht das des Widerspruches seyn, welcher durch ein Drittes erst ausgeglichen werden müßte. Wenn auch im Leben Gottes Gegensätze bestehen und bestehen müssen, weil Gott ein lebendiger Gott ist, so dürfen dieselben aber doch nimmermehr einen Widerspruch in sich schließen. Und was könnte doch das Dritte seyn, welches als Ausgleichung darüber stünde? Es muß bei aller Wirklichkeit des Unterschiedes und selbst des Gegensatzes von Liebe und Gerechtigkeit ein Verhältniß der Einheit zwischen beiden bestehen. Die Einheit darf aber nicht dadurch hergestellt werden wollen, daß man die Liebe der Gerechtigkeit subordinirt; denn das Princip der Menschwerdung Gottes ist nach dem Worte der Schrift nicht die Gerechtigkeit, sondern die Liebe Gottes. Es bleibt mithin nur der andere Weg übrig, die Gerechtigkeit Gottes als immanentes Moment seiner Liebe zu erweisen und aus diesem Verhältniß das Wesen der Versöhnung zu verstehen. Zu diesem Zwecke müssen wir ausgehen von dem Wesen der Liebe, welche das Leben Gottes bildet und als Princip waltet in seinem Reiche.

Gottes Wesen ist Geist, und sein Leben ist Liebe. Was aber Gott ist, ist er in absoluter Weise. Gott ist absoluter Geist, Gott ist absolute Liebe.

Wenn Schleiermacher die göttliche Liebe darein setzt, daß sich das göttliche Wesen mittheile, so ist dieß im Allgemeinen zwar richtig, bedarf aber, um nicht falsch ausgedeutet zu werden, der Ergänzung und näheren Bestimmung. Es entspricht nämlich dieser Spontaneität im Wesen der Liebe zugleich eine Receptivität, mit der Mittheilung besteht in ihr zugleich Theilnahme. Und diese bildet für jene die Voraussetzung. Denn was bewegt mich, dem Anderen von dem Meinigen mitzutheilen, als weil ich seinen Mangel, sein Bedürfniß in mein Inneres aufgenommen und bei mir erwogen habe, weil ich Antheil an ihm nehme? Und nicht allein das Geschick des Anderen ist es, worauf sich das tiefste Theilnehmen, das der Liebe eignet, bezieht, sondern mehr

als dieß, auch sein Wesen selbst und seine persönliche Eigenthümlichkeit. Aus dieser Vereinigung der Theilnahme mit der Mittheilung resp. Selbstmittheilung im Wesen der Liebe folgt aber, daß Liebe in Wahrheit nur von einem persönlichen Wesen ausgesagt werden könne. Ja im Grunde liegt solches bereits im Begriffe des Sich-Mittheilens. Denn sich wahrhaft mittheilen kann nur, wer sich selbst hat, sich selbst besitzt, sein selbst und seines Eignen mächtig ist. Dieß findet bei bloßen Naturwesen nicht statt. Wohl besteht hier ein Gemeinschaftszug, welcher innerhalb der Natursphäre den Typus für wahre Liebe und die Naturgrundlage für die Liebe in ihrer eigentlichen Sphäre bildet. Aber Liebe im wahren Sinne ist ein Leben der Persönlichkeit, und, obwohl auf Grundlage der Nothwendigkeit, ein freies Leben. Auch bildet sie nicht bloß eine irgend welche vereinzelte Seite im Leben der Persönlichkeit, sondern ihr innerstes, ihr Grundleben. Denn Gemeinschaft ist die Grundbestimmung der Persönlichkeit, und Liebe die höchste Erscheinung im Leben der Gemeinschaft. Es ist mithin das „sich" in dem Sich-Mittheilen seinem vollen Sinne nach zu nehmen. Die Liebe theilt ja nicht bloß äußeren Besitz mit, sondern läßt den Anderen auch an dem eigenen inneren Erlebniß Theil haben: die eigene Gedanken- und Gemüthswelt erschließt sie dem Anderen, zieht ihn in den Kreis ihres Wollens und Strebens und läßt ihm die Segnungen ihrer individuellen Gaben und Kräfte zu Gute kommen. Doch selbst in dieser Mittheilung des inneren Lebens hat das „Sich-Mittheilen" noch nicht seinen völlig zutreffenden Ausdruck gefunden; vielmehr könnte diese Mittheilung des inneren Lebens, der Liebe schnurstracks zuwider, sogar in selbstsüchtigem Sinne geschehen. Sondern darin erst besteht das wahre Wesen der Liebe, daß das wirkliche Selbst der Persönlichkeit es ist, welches dem Anderen dargegeben wird, d. h. daß ich mein Ich nicht für mich, sondern für den Anderen, in und mit ihm haben will, und daß all mein Seyn und Besitz für mich nur Werth hat, weil ich damit dem Anderen leben kann, daß ich deßhalb, was ich bin und habe, ihm zu Dienst stelle, um eben so sein Leben durch das meinige zu ergänzen und zu erfüllen, als das meinige hinwiederum in diesem Leben für den Anderen seine Ergänzung und Erfüllung, seinen Frieden und seine Seligkeit findet. Wir können demnach sagen: das Wesen der Liebe ist Selbsthingabe, und Theilnahme und Mittheilung, beide das innere und äußere Leben umfassend, sind die wesentlichen Formen ihrer Lebensbethätigung. Offenbar aber muß sich die Liebe, als dieses Grundleben der Persönlichkeit, nun auch im innersten Mittelpunkte derselben vollziehen, mithin in jenem tiefsten Grunde des Innern, wo das freie Leben der eigentlichen Persönlichkeit in dem Schooße der eingebornen Natur, die ihre wesentliche Lebensgrundlage bildet, ruht, und deshalb Persönlichkeit und Natur sich in unmittelbarer Weise berühren und durchdringen. Welch anderes Vermögen des menschlichen Geistes wäre dieß, als das Gemüth! Und weil die Liebe hier, in dem eigentlichsten Centrum des Menschen, wurzelt und wohnt, so erhellt, wie sie von da aus auch die übrigen Seiten des menschlichen Wesens und alle Kräfte des Geistes und Leibes in ihr Leben hereinzuziehen, mit demselben zu durchdringen und zu bestimmen, und so das gesammte Leben des Menschen zu beherrschen und für die Offenbarung und Entfaltung ihres Wesens in Dienst zu nehmen vermag.

Von diesen Bestimmungen über die subjektive Seite im Wesen der Liebe fällt von selbst auch Licht auf das Objekt desselben, indem Gemeinschaft, deren höchste Lebensform die Liebe ist, nur zwischen Verwandtem bestehen und nur zwischen solchen sich vollenden kann, bei welchen diese Verwandtschaft in innerlicher und allseitiger Weise besteht. Wie nur ein Ich wahrhaft lieben kann, so kann auch nur ein Ich wahrhaft geliebt werden. Denn nur ein Wesen, welches geistige Selbstmacht und die Kraft und Bestimmung zur Selbsthingabe besitzt, vermag diese von Anderen zu verstehen und zu erwiedern, ist mithin allein ein würdiger Gegenstand für die Selbsthingabe der Persönlichkeit. Doch erhellt nicht weniger, wie hiebei die Persönlichkeit nicht in abstrakter Weise von ihrer Natur, wodurch allein sie ein konkretes Daseyn besitzt und ein wirkliches Leben

zu führen vermag, getrennt werden kann, sondern wie die Theilnahme und Mittheilung, unter deren Formen die Liebe ihre Selbsthingabe vollzieht, indem sie dem Selbst des Anderen sich zuwendet, hiemit zugleich die gesammte Natur desselben und die allseitige Fülle seines Lebens und Wirkens in ihren Segensbereich hereinzieht.

Bei diesem vollkommenen Leben der Gemeinschaft aber, welches die Liebe ist und darstellt, dürfen die Stufen und Schranken nicht übersehen werden, welche in ihrem Wesen begründet sind — und zwar beides: in Bezug auf das fremde und das eigene Selbst.

Was jenes, das fremde Selbst, anlangt, so ergeben sich Stufen und Schranken daraus, daß die Liebe als Band zwischen persönlichen Wesen ein Band der Freiheit seyn muß. Wahre persönliche Einigung kann nicht stattfinden ohne freie gegenseitige Anerkennung. Anerkannt und geehrt will seyn im Anderen zunächst die Persönlichkeit seines Wesens, die ihn wahrer Gemeinschaft fähig und würdig macht, mit ihr aber zugleich die Individualität desselben, wodurch seine Persönlichkeit eben dieses wirkliche Ich wird, welches durch den Weltverkehr in die Gemeinschaft der übrigen gestellt ist. Insofern ist Achtung die Grundforderung in der Gemeinschaft persönlichen Lebens. Ohne Achtung keine wahre Liebe. Denn nur an ein solches Wesen, das ich als ebenbürtig erkenne, kann ich mein Selbst in Wahrheit hingeben. Die Achtung erhebt den Naturzug der Liebe zu einem freien sittlichen Leben. Hiemit ist aber noch mehr gegeben: Achtung schließt zugleich Bewahrung des fremden Wesens in sich. Bei aller Selbstmittheilung, welche die Liebe übt, darf doch nie die Freiheit des Anderen verletzt, noch seine Selbstständigkeit aufgehoben, es darf seinem Wesen kein fremdes Element aufgedrängt, noch die Eigenthümlichkeit seiner Natur unterdrückt werden. So bildet die Achtung als unumgängliche Vorstufe der Liebe zugleich deren nothwendige, nicht zu beseitigende Schranke.

Soll jedoch diese Schranke nicht zu einer Scheidewand werden, soll der Schritt von der Achtung zur Liebe wirklich geschehen, so bedarf es auch eines vermittelnden Momentes im Gemüthe. Dieses finden wir in dem eigenthümlichen Wesen der Theilnahme, welche für die Mittheilung der Liebe die Voraussetzung bildet. Es kann nämlich nicht genügen, nur an dem Geschick des Anderen Antheil zu nehmen, die Theilnahme muß auch seinem persönlichen Wesen selbst gelten, und zwar theils seinem inneren Werthe, theils der Lebens- und Liebesstellung, die er zu mir einnimmt und frei sich gegeben hat. Was ist dieß anders als Glaube, Glaube in dem weiten Sinne, wie wir sagen, daß in einem sittlichen Gemeinleben Alles auf gegenseitigem Glauben und Vertrauen ruht? Erst dadurch, daß ich an den Anderen glaube, daß ich glaube an die Ebenbürtigkeit seines Wesens, so wie an die Liebes-Empfänglichkeit, Liebes-Bedürftigkeit und Liebeskraft und Fülle seines Innern, erst dadurch ist wahre, hingebende Selbstmittheilung möglich.

Glaube bildet so die Vermittelung der Liebe, oder ist vielmehr die ihr selbst immanente Seite ihrer Receptivität. Diese Stufen, Schranken und Vermittelungen im Leben der Liebe, welche sich aus der Rücksicht auf das fremde Selbst, auf das Selbst dessen, dem die Liebe gilt, ergeben, sind mithin von wesentlicher Bedeutung für das richtige Verständniß des Wesens der Liebe. Dieselben bestehen aber nicht weniger als im fremden, auch in dem eigenen Selbst. Denn die Persönlichkeit hat zwar ihre Bestimmung in der Gemeinschaft und zuhöchst in der Liebe; die innere Grundlage ihres Lebens aber ist die Selbstheit, und diese darf mithin nicht verletzt werden, wenn nicht das persönliche Leben selbst leiden soll. Nur ein Selbst kann lieben. Und je wahrer dieses liebende Selbst seiner Personseite nach, und je reicher es seiner Naturseite nach ist, ein desto größerer Segen wird von der Liebe auf Andere ausgehen — wie auch hinwiederum, je empfänglicher das geliebte Selbst für die Individualität des Liebenden ist und je selbständiger es sich in der Hinnahme der Liebe verhält, desto tiefer der Segen, welcher vom Liebenden ausgeht, in dem Geliebten haften kann. Bei aller Selbsthingabe, die in der Liebe sich

vollzieht, darf sonach keine wesentliche Selbst a u f gabe stattfinden, d. h. kein Sichverlieren an den Anderen. Würde doch jede Beeinträchtigung des eigenen Wesens in der Selbsthingabe zugleich einen Verlust für den Geliebten zur Folge haben. So sehr die Liebe auf äußeren Besitz verzichten und sich in ihrer Bethätigung nach Außen um des Anderen willen beschränken mag (hierin eben bewährt sie ihre Kraft und Lauterkeit), so sehr muß sie hingegen Alles, was ihr Wesen selbst ausmacht, sowohl nach Seite ihres Natur- als Personlebens, festhalten und bewahren — wie wir die gleiche Schranke auch hinsichtlich des Selbsts des Anderen nach seiner Person- und Naturseite erkannt haben.

Indem sich aber jene Stufen und diese Schranken der Liebe aus dem Wesen der Persönlichkeit selbst, aus dem unbedingten Werthe der Selbstheit und dem inneren Leben der Gemeinschaft ergeben, so erhellt, daß dieselben für die wahre Entfaltung der Liebe keine Hemmung noch Hinderniß bilden können. Zwar bedingen sie eine Allmählichkeit dieser Entfaltung, indem die höhere Achtung gegen den Anderen ein tieferes Sichfassen in der Liebe gegen ihn hervorruft und die innigere Theilnahme an ihm in Glauben und Mitgefühl zu einer hingebenderen Selbstmittheilung leitet. Aus solcher völligeren Vereinigung werden sodann neue Antriebe erwachsen, sich noch tiefer und inniger in sein Wesen und Leben zu versenken, und daraus wird wiederum eine völligere Liebeshingabe als Frucht hervorgehen. Aber eben auf diesem Wege allmählichen Wachsthums schreitet die Liebe um so sicherer ihrem Ziele entgegen. Und dieses ihr Z i e l besteht darin, daß nichts im Leben des Andern sey, was sie nicht zu dem Ihrigen machte, und nichts im eigenen Leben, was sie dem Geliebten nicht zum Mitgenuß darböte. Eben hiemit aber wird das Leben f ü r den Anderen zu einem Leben i n dem Anderen. Und Liebender und Geliebter, obwohl persönlich und individuell unterschieden, werden vollkommen Eins in der innigsten und tiefsten, vom innersten Centrum ausgehenden und das gesammte Natur- und Personleben umfassenden Durchdringung, so daß die Liebe in Wahrheit sprechen kann: „ich in dir und du in mir."

Was wir hier von der Liebe an sich erkannt haben, muß auch auf Gott, der, weil seinem Wesen nach Geist, seinem Leben nach Liebe ist, Anwendung finden. Und zwar werden, da er als absoluter Geist absolute Liebe ist, alle jene im Wesen der Liebe nachgewiesenen Momente bei ihm i n a b s o l u t e r W e i s e bestehen, und sich so auch in seinem Reiche, speciell aber gegen die Menschheit, welche als seine Creatur von ihm in unendlicher Abhängigkeit steht und als sein Ebenbild zu vollkommener Gemeinschaft mit ihm berufen ist, offenbaren müssen.

Vorerst gilt die Absolutheit von der Selbstheit Gottes, welche die wesentliche innere Schranke seines Liebelebens bildet. Dessen, daß er absoluter Geist und absolute Liebe ist, kann sich Gott bei aller Hingabe an seine Creatur niemals begeben. Bei aller noch so tiefen Herablassung Gottes zur Menschheit wird das nie aufhören, daß die Menschheit alle Kraft ihres inneren und äußeren Bestandes ganz allein aus Gott schöpfe, sein Wille wird als ewiges Gesetz über ihrem Willen stehen, und er wird diese seine Auktorität ohne Wanken mit heiliger Energie geltend machen. Gott bleibt, mit Einem Wort, für die Menschheit u n b e d i n g t e M a j e s t ä t, und sie selbst im Stande u n b e d i n g t e r A b h ä n g i g k e i t. Wie wollte Gott auch sonst das Ziel, das er in seiner absoluten Liebe sich gesetzt hat, erreichen, daß er nämlich seine Creatur der ganzen in ihm wohnenden Lebensfülle theilhaft mache!

Eben so absolut aber als die Bewahrung der Selbstheit Gottes in der Offenbarung seiner Liebe, ist auch ihre Selbsthingabe, beides nach Seite der Theilnahme und der Mittheilung. Es ist hier ein Unterschied zwischen der göttlichen und creatürlichen Liebe wohl zu beachten. Die Liebeshingabe zwischen Geschöpf und Geschöpf hat sehr bestimmte Schranken ihrer Verwirklichung eben an der Geschöpflichkeit. So innig die menschliche Theilnahme werden mag, sie kann doch nie bis dahin fortschreiten, daß sie die Natur des Anderen sich aneigne, noch persönlich in das Leben desselben eintrete. Die Theilnahme verbleibt entweder in der bloßen Idealität, oder, so weit sie sich verwirklicht

muß sie sich auf den Kreis dessen beschränken, was des Anderen Eigenthum ist, ohne ein Moment seines Wesens selbst zu bilden. Desgleichen die menschliche Selbstmittheilung, so aufrichtig sie gemeint sey und so sehr sie von dem eigenen wahren Selbst ausgehe, kann sich außer auf die äußeren Güter, doch blos auf die Offenbarungen des eigenen Wesens beziehen, aber den Anderen der eigenen Natur selbst theilhaft zu machen, dazu vermag sie nicht sich zu erschwingen. Denn dem Geschöpfe fehlt die bedingende Macht sowohl über das eigene Wesen als über das des Anderen. Anders dagegen ist es bei Gott, dem Absoluten, dem Schöpfer und Herrn der Creatur. Ist er doch der ewige Grund seines Wesens und behält ewiglich absolute Macht über dasselbe! Die Creatur aber ist, was sie ist, durch Ihn, und besteht allein dadurch, daß Er sie trägt mit seinem Worte — in Ihm leben, weben und sind wir! Was hindert ihn da, mit seinem Wesen sich einzusenken in das der Creatur, und in ihr, aus ihrem Bewußtseyn heraus, ein Leben mit ihr zu führen? was hindert ihn, dieselbe gleicherweise in die Theilhaftigkeit an seinem Leben und an seiner Natur zu erheben? Und, da nun Gott den Menschen nach seinem Bilde gemacht und hiemit zur vollkommenen Gemeinschaft mit sich geschaffen hat, wie kann die göttliche Liebe anders als gegen die Menschheit diesem tiefsten Drang, der in ihr wohnt, wirklich folgen und den Weg zum höchsten Ziele, das sie kennt, wirklich betreten? wie anders, als persönlich in die Natur der Menschheit sich einsenken, um uns der Kräfte ihrer Natur theilhaft zu machen? Die Menschwerdung Gottes und durch sie die Vergottung (nicht Gottwerdung) der Menschheit ist die mit unbedingter Nothwendigkeit sich ergebende Offenbarung Gottes als absoluten Geistes und absoluter Liebe.

Es ist aber in der centralen Stellung, die dem Menschen für diese Welt zukommt, begründet, daß sich dieses vollkommene Leben der Gottesgemeinschaft nicht in ihm abschließe, sondern daß er dasselbe auf die übrigen Wesen, auf die unpersönliche Creatur, als ihr Herr und Haupt, durch die Macht seines Geistes überleite und sie damit erfülle, und so die ganze Welt durch die Gottesfülle vollende in der Kraft der Liebe. Die Verwirklichung dieses Rathschlusses der göttlichen Liebe, wornach durch die Menschwerdung Gottes die Menschheit in die Vergottung erhoben und durch den Menschen die gesammte unpersönliche Creatur nach ihrem Maße in das Leben der Gottesgemeinschaft aufgenommen wird, so daß der Geist Gottes die ganze Welt beherrscht und seine Liebe sie ganz durchdringt, sie bildet das Wesen des Reiches Gottes.

Da nun der Mensch diese Aufgabe in freier Weise zu lösen hat und Gott in seiner Selbsthingabe gleichfalls mit dem Menschen also handelt, so liegt am Tage, wie dieses Ziel nicht mit Einem Male, sondern nur allmählich, auf geschichtlichem Wege erreicht werden kann. Und die Beobachtung jener oben nachgewiesenen Stufen der Liebe und die Einhaltung ihrer wesentlichen Schranken ist es eben, wodurch dieser Entwickelung ihr Lauf vorgezeichnet ist. Nach den verschiedenen Seiten derselben aber thun sich die Eigenschaften kund, in denen die göttliche Liebe ihr Leben der Welt offenbart. Es liegt außer den Gränzen unseres Gegenstandes, zu zeigen, wie die göttliche Macht, Güte und Weisheit, aus der Tiefe des göttlichen Geistes durch die Kraft der Liebe entquellend, zur Entfaltung und Vollendung des Reiches Gottes zusammenwirken. Wohl aber müssen wir zum klaren Verständniß der Versöhnung näher auf zwei andere Eigenschaften Gottes eingehen, welche sich aus der Beobachtung jener Stufen und Schranken der Liebe ergeben.

Wir haben gesehen, daß die Liebe in ihrer Hingabe ihr Wesen und ihr wesentliches Leben nicht aufgeben dürfe. Nun ist es eine wesentliche Seite im Begriffe des absoluten Geistes, worin Gottes Liebeleben gründet, daß die freie Wirklichkeit seines Wesens im reinen Einklang stehe mit der Idee desselben, und daß in diese Einheit eben so der Gegensatz des Natur- und Personlebens mit aufgenommen sey, als in letzterem wieder die der Persönlichkeit immanenten Gegensätze der Selbstheit und Gemeinschaft, deren diese für jene das Ziel, jene für diese die Grundlage im In-

nern der Persönlichkeit bildet. Und die Liebe eben ist es, welche diese Gegensätze in jene Einheit einführt und darin erhält. Aus dieser inneren Harmonie geht alles Walten und Wirken Gottes hervor. Indem nun aber Gott dieselbe auch der Creatur gegenüber und speciell in Bezug auf die freie Bethätigung der persönlichen Creatur festhält und geltend macht, offenbart er sich als der Heilige. Die Heiligkeit ist die wesentliche innere Schranke der Liebe Gottes zur Creatur: die göttliche Liebe ist, weil sie eine wahre ist, wesentlich eine heilige. Ihre Theilnahme, so sehr sie dem Menschen bis in die tiefsten Tiefen seines irdischen Daseyns nachgeht, findet ihre Gränze an jedem Widerspruche, der sich in der Menschheit gegen das reine Wesen der Liebe erhebt. Und alle Selbstmittheilung der Liebe hat keinen anderen Zweck, als den Menschen in das Miterlebniß ihrer vollen Harmonie einzuführen. Würde doch auch ihre Selbsthingabe an die Menschheit von dem Moment an aufhören, segenbringend zu seyn, wo sich Gott der inneren Harmonie seines Wesens um der Menschen willen begeben wollte! Eben nur innerhalb dieser heiligen Schranken bleibt die göttliche Liebe wahrhaft Liebe. Vollends aber ist die Heiligkeit in ihrer Offenbarung gefordert durch die absolute Herrscherstellung, welche Gott der Menschheit gegenüber einnimmt. Die göttliche Liebe muß ihre Heiligkeit im Reiche Gottes mit solcher unbedingten Auktorität geltend machen, daß auch die geringste Regung creatürlicher Freiheit ihr Leben über sich als normgebendes Urbild fühlt, und keine Abweichung davon eintreten kann, wogegen sich nicht ihr Widerspruch mit ganzer Energie erhübe.

Ferner haben wir erkannt, daß nicht allein das Selbst des Liebenden, sondern auch das Selbst des Geliebten eine Schranke bildet für die Bethätigung der Liebe; es will dasselbe durchaus geachtet und bewahrt seyn seiner Person- und Naturseite nach. Indem die Liebe sich hingebend mittheilt, kann sie es nur in dem Maße, als der Geliebte theils überhaupt für sie Empfänglichkeit besitzt, theils sich in freier Weise ihr öffnet und für sie empfänglich macht. Insofern nun diese Empfänglichkeit Wirkung freier Selbstbestimmung ist, wird sie zur Würdigkeit, und ihre Frucht wird zum Verdienst. Indem die Liebe aber, diese freie Selbstbestimmung anerkennend, sich nach dem Maße und der Weise derselben, gleichfalls mit freiem, klaren Sinne, in ihrer Selbstmittheilung beschränkt, wird sie zur Vergeltung. So entsteht durch die Entfaltung des Personlebens im Verkehr der Liebe ein neues Verhältniß, das des Rechts. Das Recht ist jedem Leben persönlicher Gemeinschaft immanent. Nur bleibt es, so lange die Liebe erst bloß ihr unmittelbares Daseyn im Gemüthe hat, als solches, als Recht latent. Je mehr die Liebe aber in die Sphäre des vermittelten Lebens hervortritt, je bestimmter der Zug des Gemüthes zum klar erkennenden Willen wird, desto deutlicher erhebt sich aus der Tiefe des Inneren das im Geiste des Menschen eingeboren ruhende, seiner Freiheit zur Richtschnur dienende Gesetz Gottes, um im Gewissen als Recht erfahren und erkannt zu werden. Indem sich aber hiemit die Rechtsseite der Liebe offen herauskehrt, nimmt ihre Bethätigung die Form der Gerechtigkeit an. So sehr ist die Gerechtigkeit nicht etwas neben der Liebe Hergehendes oder gar ihr Widerstreitendes, sondern vielmehr eine wesentliche Seite und Aeußerung derselben. Die Liebe ist immer gerecht (wie sie immer heilig ist), und sie würde von dem Moment an, wo sie von der Gerechtigkeit wiche, aufhören, wahre Liebe zu seyn. Gerecht aber ist sie darin, daß sie sich in ihrer Selbstmittheilung jederzeit in dem Maße beschränkt, als der Andere sich für sie empfänglich und hiemit, indem dieß seine freie That ist, ihrer würdig gemacht hat, darin, daß sie sich also Jedem darstellt, wie allein er sie verstehen und tragen kann, daß sie Jedem gibt, was ihm gebührt (Ps. 145,17. 51, 6. Röm. 3, 4).

Es sind aber zum Verständniß der göttlichen Gerechtigkeit die verschiedenen Weisen und Stufen im Leben der Gemeinschaft und Liebe wohl zu unterscheiden, indem hiedurch zugleich verschiedene Weisen und Stufen des Rechtes bedingt sind. Schon das Leben in der Gemeinschaft an sich begründet ein Recht. Das Kind hat ein Recht an das Erbe der Eltern vermöge der Bande des Blutes, wodurch es mit denselben verbunden ist. Und so

hat der Mensch auf Grund der Gottesebenbildlichkeit, welche er seinem Wesen nach an sich trägt, von Natur ein Recht an und über die Welt, die ihm für seine Entwicklung zum Reiche Gottes als Mittel und Stätte dienen soll. Wie aber so das Leben der Gemeinschaft auf rein objektivem Wege ein homogenes Recht mit sich bringt, und dieses sich je nach dem Karakter des Gemeinlebens verschieden gestaltet, so entspringt aus der Stellung, welche sich der Einzelne zu den Ordnungen des Gemeinlebens aus eigener freier Selbstbestimmung gibt, eine subjektive, freie Seite des Rechtes; und auch diese trägt einen verschiedenen Karakter, je nach der Stufe der Gemeinschaft, die er betreten. Als erste Stufe im inneren Leben der Gemeinschaft haben wir die Achtung erkannt. Das Wesen der Achtung aber besteht darin, daß ich den Anderen als die Persönlichkeit und Individualität, die er ist, anerkenne und mich ihm mit meinem Innern in dem Maße hingebe, als er vermöge der freien Ausbildung seiner Persönlichkeit und Individualität, d. h. vermöge seiner Gesinnung und seines Karakters einerseits und seiner Begabung und Tüchtigkeit andererseits solches in Anspruch nehmen kann. Es besteht also auch hier bereits ein Band innerer persönlicher Gemeinschaft; denn die Beiden stehen nicht getrennt außer, geschweige wider einander; doch aber ist die Vereinigung noch keine vollkommene, es ist das Nebeneinander noch nicht zu einem freien, wahren Für- und Ineinander geworden, sondern Jeder hält sich dabei unabhängig vom Anderen in seiner Sphäre und bewahrt ihm gegenüber sein Fürsichseyn. Dem entspricht nun auch das Recht auf der Stufe der Achtung. Auf dieser Stufe der Gemeinschaft wird Jeder als Ich für sich, in seiner persönlichen Selbstständigkeit genommen und ihm im Namen des Gemeinlebens zugetheilt, was er verdient. Immerhin zwar wird er eben hiemit zugleich als Glied des Ganzen behandelt und ihm an den specifischen Gütern desselben Antheil gegeben. Und dieß ist beides: Ehre und Segen für ihn. Aber das Ganze geht nicht selbst auch in die Gemeinschaft seines Lebens ein, sondern bleibt ihm richterlich gegenüber stehen, ihm aus dem Gesammtgut zutheilend, was ihm nach seiner Stellung und freien Thätigkeit darin gebührt. Weiter geht die Theilnahme und Mittheilung nicht; und mehr kann auch der Einzelne auf dieser Stufe des Gemeinlebens für sich nicht ansprechen. Ein anderes Recht dagegen entsteht auf der zweiten, höheren Stufe, im wahren Leben der Gemeinschaft, ein anderes ist das Recht der Liebe. Nicht, daß hier jenes der Achtung aufgehoben würde. Tilgt doch auch die Liebe die Achtung nicht. Aber die Liebe begnügt sich nicht, in ihrer Hingabe dem Anderen nur die Anerkennung seines persönlichen Werthes zu bezeugen, sondern sie lebt sich mit dem Innersten ihres Wesens in das Ich des Anderen ein, an Allem, was ihm eignet, Antheil nehmend und, was sie selbst zu eigen hat, ihm zu Genuß und Dienst darbietend. Dem entspricht nun auch das Recht, das in dem Kreise der Liebe waltet. Das Grundrecht der Liebe ist Gegenliebe. Und der Rechtsgrundsatz der Liebe heißt: „was mein ist, das ist dein, und was dein ist, das ist mein.“ Nach dem Rechte der Liebe steht der Einzelne mit dem, was ihm nach seiner Empfänglichkeit und seinem Verdienste zu Theil wird, nicht für sich und allein, sondern die Liebe macht Alles gemeinsam, der Eine tritt ein für den Anderen und der Einzelbesitz wird zum Gemeingut. So ist es ein Vorrecht des Freundes, zu fordern, daß der Freund ihm seinen Kummer entdecke, damit er denselben mit ihm tragen möge. Und der Freund kann vom Freunde Hülfe heischen in seinen Nöthen; dieser aber wird darin nicht bloße Pflicht erkennen, sondern ein Recht, das er an Andere abzutreten nicht gewillt ist. Freilich ist dieß kein Recht, welches durch äußere Ordnung festgestellt und durchzusetzen wäre, vielmehr ruht es auf dem Grunde der Freiheit. Auch bleibt es Jenen dunkel und verborgen, welche in dieser Sphäre der Liebe nicht stehen und leben. Aber seine Nothwendigkeit ist darum doch keine geringere, und seine Wirklichkeit wird in seliger Weise erfahren.

Diese Entfaltungsstufen des Rechts lassen sich aber nicht bloß im Einzelleben erkennen, sondern sie stehen selbst ausgeprägt in den verschiedenen Formen des Gemeinlebens vor uns. Werfen wir zum Verständniß des Rechtes, welches in der Versöhnung Gottes waltet, einen kurzen Blick auf dieselben.

In der Familie steht das Gemeinleben noch auf der Stufe des Naturlebens. Was die Glieder derselben mit einander verbindet, ist ein Naturband, und so ist auch die Familienliebe zunächst bloße Naturliebe, obwohl sie sich auf diesem Naturgrunde zur Freiheit erheben und zugleich den Karakter der Freiheit annehmen kann und soll. Das Gleiche gilt vom Rechte, das im Kreise der Familie waltet. Es ist zunächst ein natürliches Recht, wenn die Kinder am Besitz der Eltern Theil erhalten, wenn sie auf Pflege und Erziehung der Eltern Anspruch haben u. s. f. Aber je weiter die geistige Entwicklung der Kinder gediehen, je freier und inniger das Band der Liebe mit den Eltern geworden, desto mehr verinnerlicht sich auch ihr Anspruch in der Familie und erweitert sich zum Antheil an den geistigen Gütern, Interessen und Lebenszielen der Eltern. Doch tritt weder jenes natürliche noch dieses freie Recht, so sehr es ein wahres Recht ist, in der Form des eigenthümlichen strengen Rechtes auf, weil das Gemeinleben hier noch auf dem bloßen Grunde der Natur steht und in der Sphäre des Gemüthes sich bewegt.

Anders ist es auf der zweiten Stufe des Gemeinlebens, im Staate. Hier hat sich das Leben der Liebe aus der Sphäre der Natur in die des freien Personlebens erhoben. Im Staate stehen sich Person und Person frei als solche gegenüber. Aber innerhalb dieser Sphäre ist die Liebe auf der ersten Stufe ihrer persönlichen Entwicklung stehen geblieben, auf der Stufe der Achtung. Im Staate hat Jeder dem Anderen nur das zu geben, was ihm nach seiner Stellung im Ganzen und seinem persönlichen Werthe zukommt. Bezeugung der Achtung fordert der Staat, Liebe kann er nicht fordern. Hiedurch ist der Karakter des Rechts im Staate bedingt. Der Rechtsanspruch geht auf gegenseitige Bewahrung der Persönlichkeit und Individualität sammt den damit verknüpften Gütern. Und Jeder steht mit diesem Anspruche für sich und auf sich selbst gestellt dem Anderen gegenüber. So hat das staatliche Recht zu seiner Voraussetzung, wenn auch die Mitgliedschaft am Gemeinleben, doch innerhalb desselben ein Verhältniß relativen Getrenntseyns und der gegen einander abgeschlossenen Selbstständigkeit von Person und Person. Das Recht des Staates ist kein Liebes-, es ist ein bloßes Achtungsrecht.

Jenes kommt zu seiner Verwirklichung erst im Reiche Gottes, sowie hiedurch in der Kirche, welche die Eingliederung des Reiches Gottes in dieses Weltleben ist. Im Reiche Gottes herrscht ja jenes reine, von uns oben beschriebene Leben der Liebe, nämlich vollkommene Selbsthingabe in gegenseitiger Theilnahme und Mittheilung. Hiedurch bestimmt sich der Karakter des darin waltenden Rechtes. Im Reiche Gottes ist Alles gemeinsam. Der Quell wie aller Güter so auch allen Rechts in demselben ist Gott selbst, das Haupt seines Reiches. Aber nichts betrachtet er als ein ihm ausschließlich gehöriges Gut, sondern es soll uns Alles zu Theil werden, was sein ist — gleich wie hinwiederum er selbst, das Haupt, seine Glieder nicht für sich stehen läßt, sondern in ihr Leben eintretend, zugleich für sie eintritt und mit ihnen theilt, was ihnen zukommt und eignet. So besteht im Reiche Gottes zwischen Haupt und Gliedern die vollste Gegenseitigkeit des Lebens und Erlebens, obwohl in der durch diesen Gegensatz bedingten unterschiedlichen Weise. Und dasselbe Gesetz gilt für die gegenseitige Beziehung unter den Gliedern selbst. Auch hier waltet nicht das Recht der bloßen Achtung, wonach Jeder in seinem Besitz und Genuß gesondert neben dem Anderen steht, sondern das Recht der Liebe, wonach für Alle der vollkommenste Austausch im Geben und Nehmen stattfindet. „So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit.“

Dieß ist das specifische Recht des Reiches Gottes. Doch sind hiedurch für seine Sphäre jene Vorstufen des Rechts keineswegs aufgehoben, sondern es verbleibt auch ihnen noch ihre bestimmte Stelle im Gesammtleben desselben. So sind wir durch die Erschaffung nach dem Bilde Gottes von Natur bereits zur Kindschaft Gottes angelegt und tragen das Anrecht auf Erlangung derselben, wiewohl es durch die Sünde gänzlich in Latenz zurückgedrängt worden, von Natur in uns; aber freilich hängt es von der

freien persönlichen Entwicklung des Einzelnen, die ihr Princip im menschgewordenen Gottessohne hat, ab, ob dieses Recht bei ihm in jener Latenz verbleibe oder in die Wirklichkeit und Offenbarkeit trete. Es bildet dieses geistliche Naturrecht, wie man es nennen könnte, die Grundlage für alle Entfaltung des persönlichen Rechts im Reiche Gottes. Und nicht weniger besteht auch ein geistliches Achtungsrecht im Reiche Gottes und währt darin fort. Denn Alles darin wird gerichtet nach dem absoluten Maßstab des Willens und Lebens Gottes, und Niemand kann Theil gewinnen an den Gütern des Reiches Gottes außer auf Grund seiner Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes und der freien Empfänglichkeit für sein Leben. Dies Recht wird auch mit solcher Consequenz und Energie vollzogen, daß, die vom Rechte Gottes gewichen sind und in ihrem Unrecht bleiben, die Autorität des göttlichen Rechtes erfahren müssen bis zur gänzlichen Verstoßung vom Angesichte Gottes. Aber daß sich das göttliche Recht ausschließlich auf der Stufe der Achtung offenbare, gehört den bloßen Uebergangsstufen in der Entwicklung des Reiches Gottes an und gilt nur denen, welche frei im Stande des Widerspruchs gegen Gott verharren. Hingegen wo das Reich Gottes sein Wesen rein zur Entfaltung bringen kann, da sind jene bloßen Vorstufen geistlichen Rechtes in die höchste Stufe desselben, in das wahre Liebesrecht als immanente Momente desselben aufgenommen und hiemit nicht allein von ihrer Einseitigkeit befreit, sondern zugleich von diesem wahren, ewigen Rechte des Reiches Gottes in unendlicher, vollkommener Weise durchdrungen.

Aus dieser Darlegung erhellt, wie sehr es ein Abweg ist, die Form unseres staatlichen Rechtes unmittelbar auf das Rechtsleben des Reiches Gottes und speciell auf die Lehre von der Versöhnung zu übertragen. Nothwendig wird hiemit auch die Aeußerlichkeit und Starrheit, welche dem staatlichen Rechte anklebt, und wonach, wie die Erfahrung lehrt, summum jus summa injuria werden kann, in die Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit, Strafe, Genugthuung und Versöhnung hineingetragen. Zwar kehren alle Rechtsbeziehungen, die wir im Staatsleben ausgeprägt finden, auch im Reiche Gottes wieder. Und es ist der entgegengesetzte Abweg, von einem Rechte und Rechtsverhalten im Reiche Gottes überhaupt nichts wissen zu wollen, sondern dasselbe in die sittliche Entwicklung der Menschheit, sowie die Lehre von der Versöhnung in die Lehre von der Heiligung aufgehen zu lassen. Nein, es besteht auch im Reiche Gottes ein Recht. Dieß sagt Jedem schon sein Gewissen, welches nicht bloß der Sünde gegenüber redet, sondern einen unvergänglichen Theil unseres persönlichen Wesens selbst ausmacht und in demselben uns ewiglich Zeugniß gibt von dem Rechte Gottes, das über uns waltet. Man macht mit der Persönlichkeit Gottes nicht wahren Ernst, wenn man meint, die juridische Seite in der Oekonomie des Reiches Gottes läugnen zu müssen. Aber freilich das Recht des Reiches Gottes ist nicht das bloße Achtungsrecht des Staates welches den Einzelnen in seiner bloßen Selbstheit nimmt und behandelt; vielmehr sind die geistlichen Rechtsbegriffe von diesem Karakter der selbstischen Isolirung zu befreien. *Das Recht des Reiches Gottes ist das Recht der Liebe, der wahren, geistlichen Liebe*, welche die Unterschiedenheit nur will in der Einheit, die Selbstheit in der Gemeinschaft, die creatürliche Persönlichkeit in der Gottes-Vereinigung und Durchdringung. Und wenn wir deshalb auch zum Verständniß der Offenbarung des göttlichen Reiches die Formen und Gesetze unseres irdisch-menschlichen Rechtes, welche durch das Princip der gegenseitigen Achtung bedingt sind, auf das göttliche Recht übertragen, müssen wir sie dabei zugleich in's Licht der Liebe stellen und aus ihrem Leben geistlich bestimmen. Weit entfernt mithin, daß wir im Reiche Gottes nicht mehr von Recht, sondern allein nur von Sittlichkeit reden dürften, ist vielmehr zu sagen: eben hier erst kommt *das wahre Recht* zu seiner Verwirklichung und Offenbarung.

Wir haben hiemit die Idee des Reiches Gottes und des darin waltenden Rechtes an sich ausgesprochen. Aber es ist nun weiter unsere Aufgabe, von diesen Principien die Anwendung zu machen auf die wirkliche Geschichte der Menschheit. Mit der Be-

stimmung für sein Reich hatte Gott dem Menschen auch die entsprechende Anlage und Kraft dafür anerschaffen. Und wenn der Mensch im Gehorsam der Liebe gegen den Willen Gottes geblieben wäre, so würde auch jenes Liebesrecht des göttlichen Reiches in wachsender Entfaltung und in der Einheit seiner Momente verblieben seyn, bis das Ziel erreicht worden und die Menschheit sich aus der anfänglichen natürlichen Einheit mit Gott zur freien, alle Momente ihres Lebens geistlich bestimmenden Einheit mit Gott vollendet hätte. Aber die Sünde hat diese ruhige Entwicklung des göttlichen Liebelebens und seines Rechtes gestört und in eine andere Bahn gelenkt, ohne jedoch das Wesen der göttlichen Liebe selbst ändern noch ihr Ziel verrücken zu können. Nur der Weg ihrer Offenbarung ist ein anderer geworden. Die Sünde hat den Menschen aus der Gemeinschaft mit Gott gerissen. Gelöst ist das Band der Achtung, d. i. der unbedingten Ehrfurcht und Unterthänigkeit gegen Gott, nachdem er in frevelhaftem Leichtsinn das Gebot seines Schöpfers und Herrn übertreten. Und gelöst ist das Band der Liebe, der auf kindlichem Glauben ruhenden Hingabe an Gott; denn dem Worte der Versuchung mehr glaubend als dem Worte Gottes, hat er sein Herz an die Creatur gehangen und doch hiemit sein Selbst nicht, wie er vermeinte und in der Gottesgemeinschaft es wirklich der Fall gewesen wäre, gefunden, sondern verloren. Von selbst ist aber hiemit eine Störung der im göttlichen Reiche waltenden Lebensordnung, eine Verletzung des göttlichen Rechtes eingetreten. Denn Gottes Wille ist das Gesetz für die persönliche Creatur, und seine Liebe das Lebensband, das Alle zu geistlicher Einheit umschlingen soll.

Wie verhält sich nun die göttliche Liebe zu dieser Loslösung des Menschen aus der Gemeinschaft Gottes? wie stellt Gott das Recht der Liebe in seinem Reiche wieder her?

Gott kann als absolute Liebe, die er ist, nicht seinerseits gleichfalls die Gemeinschaft mit dem Menschen aufgeben; denn der Mensch ist ja von ihm nach seinem Bilde geschaffen, und die Liebes- und Lebenseinheit mit der Menschheit ist das Ziel seiner Schöpfung. Aber hinwiederum darf auch die göttliche Liebe in ihrem Streben nach diesem Ziele weder ihr eigenes Selbst noch das des Menschen beeinträchtigen und verletzen; denn Liebe ist persönliche Gemeinschaft, in der Persönlichkeit aber bildet die Selbstheit die wesentliche innere Grundlage des Lebens, d. h. die göttliche Liebe muß sich auf ihrem Wege halten in den Schranken der Heiligkeit und Gerechtigkeit; der Weisheit Aufgabe aber ist es, sie eben auf diesem Wege der Selbstbeschränkung zum Ziele zu leiten. Die göttliche Liebe kann die Sünde weder ignoriren noch unmittelbar aufheben, jenes nicht, denn die Sünde ist der gerade Widerspruch wider ihr Wesen und bewußte Auflehnung wider ihre heilige Auktorität, und dieses nicht, denn sie ist eine freie That der Persönlichkeit, und mit der Aufhebung der Freiheit würde die Basis alles Liebesverkehrs vernichtet. Gott fährt vielmehr fort, auch nach dem Sündenfalle die Gemeinschaft mit dem Menschen festzuhalten, obwohl in dem Maße und in der Weise, als die Sünde sie möglich macht und fordert. Indem die göttliche Liebe nun dem Eindruck der Sünde sich öffnet, so ist das Erste, daß sie den Widerspruch derselben in ihrem heiligen Wesen inne wird, sowie die Hemmung ihres Strebens, die Menschheit zum Mitgenusse ihrer Seligkeit zu führen. Und das Innewerden dieses Widerspruchs und dieser Hemmung erregt ihr Schmerz in der Tiefe ihres Gemüthes. Aber in dieser bloß leidenden Stellung kann die göttliche Liebe nicht verbleiben, da vom Geiste — und die Liebe ist das Leben des Geistes — Kraft und Wirksamkeit nicht zu trennen ist, der Drang ihres Innern vielmehr Selbstmittheilung fordert. Womit aber kann sie nun dem Menschen sich mittheilen? womit anders, als mit dem heiligen Schmerz ihres Gemüthes über die Sünde? Dieser aktiv gewordene Liebesschmerz Gottes über die Sünde ist der Zorn Gottes. Der Zorn Gottes ist Reaktion der heiligen Selbstheit der göttlichen Liebe gegen die creatürliche Selbstsucht in der Sünde, und zwar eine Reaktion von um so tieferer Berechtigung und um so gewaltigerer Energie, als das Selbst der göttlichen Liebe dem

atürlichen Selbst mit der absoluten Autorität schöpferischer Majestät gegenübersteht. ch ist es das Selbst der Liebe, wovon der Zorn ausgeht, jener Liebe, die ihre ne nicht für sich sucht, sondern in der Seligkeit der Creatur. Die Liebesreaktion des lichen Zornes gegen die Sünde offenbart und ergießt sich nun über das gesammte sen des Menschen, und dieser über die Welt ausgesprochene, über sie ausgegossene rn Gottes ist der Fluch, welcher der Sünde folgt. Zunächst erfährt ihn der Mensch seiner Persönlichkeit selbst, welche nun, gleichwie sie sich von Gott geschieden hat, h von ihm sich geschieden fühlen muß. Und das Gesetz, welches dem Menschen t der Autorität der heiligen Majestät Gottes den Widerspruch des göttlichen Willens gen seine sündliche Wirklichkeit vorhält, ist das Mittel, um ihn Gottes Zorn in seinem wissen erfahren zu lassen. Aber von der Persönlichkeit aus geht die Offenbarung s göttlichen Zorns vermöge der Solidarität von Persönlichkeit und Natur nothwendig ch auf diese über. Und ist die göttliche Liebe für die Natur, sowohl die menschliche s die äußere, der Quell des Segens und Lebens, so muß die Scheidung des Menschen von Gott in der Natur das Uebel wirken und den Tod (Phil. 3, 19. Röm. 6, 23.) mpfunden aber wird vom Menschen, welcher auf die Harmonie mit und in der Natur gelegt ist, die Todesmacht derselben als Leiden. Doch ist die Herrschaft des Fluches Natur- und Personleben zugleich eine Gewähr für den Menschen, daß die göttliche e ihn in Wirklichkeit nicht verlassen habe, da sie sich eben hierin, ob auch mit ihrem derspruch, ihm mittheilt; und das Leiden ist der heilige Weg, auf welchem Gott die atur aus ihrer Geschiedenheit von ihm zur Einheit mit sich wieder zurückleitet.

Aber mit dieser Offenbarung ihres Zornes hat die göttliche Liebe noch nicht die ganze iefe ihres Lebens dem Sünder eröffnet. Der Schmerz ihres Zornes ist kein durch Theilnahme bereits vermittelter, und die Selbstmittheilung desselben fließt nur aus dem Gefühl des Widerspruchs, das die Sünde in ihrem heiligen Innern erregt hat. Sie hält h hiebei somit noch ganz auf der Stufe der Achtung, sie nimmt die That des Sünders, wie sie ist, und gibt sich ihm, dem Sünder, in der Weise hin, die er selbst gewählt hat, in der des Widerspruchs. Hienach ist der Zorn nur ein Durchgangspunkt der ebe (Ps. 30, 6); und dadurch eben, daß sie ihm ihren Zorn zu erfahren gibt, bahnt sich in seinem Herzen den Weg zur Versöhnung. Doch wartet die göttliche Liebe nicht f die Rückkehr des Sünders, sondern sie kommt ihm zuvor und entgegen. Gott kann n Sünder die Last des Leidens, welche er durch seine Sünde sich zugezogen und der rn Gottes ihm zugewendet hat, nicht tragen sehen, ohne daß es ihm nach der Liebe, e ihn mit seinem creatürlichen Ebenbilde verbindet, zu Herzen ginge (Jer. 31, 20). r lebt sich mit seinem Herzen an die Stelle, in die Seele des Sünders hinein, und idet sein Elend, den über ihn ausgegossenen Zorn in seinem Innern mit ihm. Dieses nere Mit-Leiden ist die Barmherzigkeit Gottes, die ihr irdisches Abbild hat in m Erbarmen, in welches die heilige Liebe zürnender Eltern übergeht, ja davon bereitet ist. In dem mitleidenden Schmerze des Erbarmens verschlingt die Liebe die erste chmerzensbewegung ihres Innern, den Zorn, und wandelt hiemit den Fluch desselben, n dem die Creatur getroffen worden, für dieselbe in Segen.

Doch in dieser Theilnahme kommt die innere Bewegung der Liebe noch nicht zur uhe, die Theilnahme strebt nothwendig weiter zur Mittheilung. Und die Brücke hiezu ird dadurch geschlagen, daß sich die Theilnahme der göttlichen Liebe nicht auf das loße Erlebniß des Menschen beschränkt, sondern auf diesem Wege des Eingehens in n Menschen zugleich in sein Inneres selbst niedersteigt, worin sie bei aller seiner Entfremdung von Gott noch die Wesens-Empfänglichkeit für die Offenbarung ihres Lebens rfindet, ja worin sie das Bild des Sohnes Gottes, in dem und zu dem der Mensch schaffen ist, zwar verblichen, aber doch noch vorhanden erblickt, nur wartend auf den auch der ewigen Liebe, um wieder erfrischt, belebt und erneut zu werden. Wie sich n das Herz Gottes durch den Abfall des Menschen von Schmerz hat ergreifen lassen, wird es durch den Hineinblick in die Liebesempfänglichkeit seines Wesens von Freude

ergriffen, welche in ihrer Richtung auf die Person des Menschen zum Wohlgefallen wird. Dieses Wohlgefallen der göttlichen Liebe ist das Correlat zum Glauben, worin das Herz des Menschen eben so zu Gott emporsteigt, als sich Gottes Herz im Wohlgefallen in des Menschen Wesen niedersenkt.

Nachdem auf diese Weise die göttliche Liebe durch ihre Theilnahme am Sünder, theils in der Barmherzigkeit, welche die Wirkungen ihres Zornes selbstmitleidet, theils im Wohlgefallen, welche ihres Ebenbildes im Menschen eingedenk ist, die Gemeinschaft mit dem Sünder in ihrem Herzen wiederum angebahnt hat, so kann sie sich demselben nun auch mit aller Kraft ihres Wesens und dem ganzen Segen ihres Lebens wiederum mittheilend zuwenden. Diese durch ihre Theilnahme vermittelte Selbstmittheilung der göttlichen Liebe gegen den Sünder ist die Gnade Gottes.

Zu dieser Darlegung der in der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt liegenden Lebensmomente müssen wir übrigens die Bemerkung hinzufügen, daß in dem ewigen Gemüthe Gottes diese Vorgänge nicht zeitlich auseinanderliegen, sondern sich in unendlicher Weise durchdringen, und daß speciell nicht nur der Schmerz des Zornes durch den Schmerz des Erbarmens versöhnt, sondern überhaupt der Schmerz seiner Liebe durch das Wohlgefallen seiner Gnade ewiglich in die Einheit seliger Freude an der Menschheit aufgenommen ist. Und eben auf Grund dieser ewigen inneren Lebenseinheit der göttlichen Liebe geschieht es, daß, ob sich auch in der Geschichte die Gegensätze von Zorn und Gnade zeitlich folgen, doch auch diese Trennung nur von relativer Bedeutung ist, sondern ebenso bereits im Alten Bunde die Gnade in der Form der Verheißung kund werden, als im Neuen Bunde der Zorn Gottes über die Gottlosen noch nachwirken kann bis in die Ewigkeit der Verdammniß.

Diese gesammte Liebesbewegung Gottes gegen die sündige Menschheit nun hat ihre ewige Vermittelung in dem Sohne, dem göttlichen Ebenbilde des Vaters. Hat doch die ewige Liebesfreude des Vaters am Sohne in seinem Herzen den Gedanken und Willen erweckt, das Bild desselben im Menschen creatürlich zu verwirklichen! So wendet sich nun auch alle weitere Liebe des Vaters dem Menschen nur zu um des Sohnes willen, und es kann seine Liebe nur in dem Maße auf der Menschheit ruhen, als er in ihr das Bild des Sohnes erblickt. Weil der Vater den Sohn liebt, wandelt sich sein Zorn gegen die Menschheit, die in ihrem Wesen des geliebten Sohnes Bild eingeboren trägt, in Erbarmen, und nur im Sohne, in welchem er das Urbild der Menschheit schaut, kann diese ihm wohlgefallen, daß er mit Gnaden sie wieder in seine Kindschaft aufnimmt.

Und wie der Vater auf diese Weise die Menschheit im Sohne liebt, so ist es eben deshalb auch der Sohn, durch welchen er seine Liebe gegen die sündige Menschheit aus der Idealität in die Realität überführt.

Wir haben oben bereits erkannt, daß höchstes Ziel für die Entfaltung der göttlichen Liebe im Reiche Gottes sey die Menschwerdung Gottes und die dadurch vermittelte Vergottung der Menschheit. Dieser im Wesen Gottes und der Menschheit begründete Urrathschluß der göttlichen Liebe kann durch die Sünde eben so wenig aufgehoben werden, als die Sünde ihn etwa erst im Herzen Gottes hervorgerufen hat. Aber der Sohn ist es nun, welcher diesen Rathschluß ausführt: wie Gottes Liebe in ihm zur Menschheit niedersteigt, so steigt in ihm die menschliche Liebe zu Gott empor, wie Gott in ihm Mensch wird, so ist er auch das Princip für die dadurch vermittelte Vergottung der Menschheit.

Dieser göttliche Liebes-Vorgang im Sohne ist seinem Wesen nach als ein ewiger aufzufassen. Indem der Sohn den väterlichen Rathschluß wie der Schöpfung so der Erlösung aufnimmt, so senkt er sich bereits in Ewigkeit mit der unendlichen Macht seiner Liebe in die Idee der Menschheit, auf welcher um seinetwillen das Wohlgefallen des Vaters ruht, also ein, daß dieselbe gar nicht anders besteht noch von uns zu erkennen ist, als in dieser Liebeseinigung des Sohnes mit ihr und als Träger der durch

den Sohn in unendlicher Theilnahme und Mittheilung an seine Creatur sich hingebenden Liebe Gottes. Die Menschwerdung Gottes ist mit der Idee der Menschheit selbst gegeben, und dasselbe gilt von der Vergottung der Menschheit als deren anderer Seite. Denn Gott schaut die Menschheit, sein creatürliches Ebenbild, nicht anders als in wesentlicher Einheit mit seinem ewigen, innergöttlichen Ebenbild, dem Sohne, weßwegen, gleich wie Christus von Ewigkeit bereits als Heiland der Welt zuvor versehen ist (1 Petr. 1, 20), so auch uns Gott von Ewigkeit bereits erwählt hat, von dem Liebeleben des Sohnes verklärt vor ihm zu leuchten in dem reinen Bilde seines Wesens (Eph. 1, 4). Und zwar ist diese ewige Liebes-Einigung Gottes mit der Menschheit, wenn gleich eine ideelle, doch mehr als ein formeller, vorausgehender Beschluß künftigen Thuns, sondern sie ist dieses selbst bereits in ewiger Weise, und alle zeitliche Verwirklichung hat ihre Wahrheit und beständige Lebenskraft eben in jener ewigen That, welche alle Momente des zeitlichen Geschehens als immanenter Lebensgrund trägt und durchwirkt. Doch ist hinwiederum dadurch die zeitliche Verwirklichung jener ewigen Menschwerdung nicht etwa überflüssig geworden, sondern sie tritt vielmehr mit derselben Nothwendigkeit ein, womit Gott die in seinem Geiste erzeugte Idee der Welt, welche gleichfalls ewiglich eine Idealwelt ist, durch die zeitliche Schöpfung in die Wirklichkeit des irdischen Daseyns gerufen hat. Die Theophanieen des Alten Bundes sind bereits einzelne Aeußerungen von dem Hereinwirken jener ewigen Wirklichkeit in die Zeitgeschichte der Menschheit. Ohne dazwischen eingetretene Sünde würde die zeitliche Menschwerdung selbst ein Akt seliger Vereinigung Gottes mit der Menschheit und eine stille Offenbarung göttlicher Herrlichkeit in dieser Erdenwelt gewesen seyn. Aber die Sünde hat eine wesentliche Aenderung herbeigeführt. Zwar das Ziel selbst ist das gleiche geblieben: die vollkommene, wie innigste so umfassendste Vereinigung Gottes mit der Menschheit und der Menschheit mit Gott; und auch der Weg zu diesem Ziele ist dem Wesen nach kein anderer geworden: die Einsenkung des Sohnes Gottes in die menschliche Natur bis in die Tiefe des menschlichen Selbstbewußtseyns, um als ihr Haupt in sie eingelebt und mit ihr vereinigt zu bleiben in Ewigkeit. Aber nachdem die Menschheit durch die Sünde in Fleisch und Tod hinabgesunken, so mußte die göttliche Liebe, indem sie ihren Plan festhielt, sich noch tiefer in ihrem Innern fassen; sie mußte, wenn sie in ihrer Treue vom Menschen nicht lassen wollte, ihm nun auch bis in die Folgen der Sünde nachgehen und in den Jammer des Fleisches niedersteigen, ja des Fluches äußerste Spitze, den Tod selbst erleiden. Und diese Consequenz hat die all unser Verstehen übersteigende Liebe Gottes in ihrer unendlichen Barmherzigkeit und Gnade nicht gescheut.

Wir können hier nicht näher eingehen auf die verschiedenen Seiten in der Person und dem Leben Jesu, des menschgewordenen Gottes- und vergotteten Menschensohnes. Wir beschränken uns bloß darauf, diejenigen Punkte herauszuheben, welche für das Verständniß der Versöhnung wesentliche Bedeutung haben. Vom Vater gesendet und in freier Liebe ausgegangen, ist der Sohn Gottes durch den heil. Geist in diese Welt hereingezeugt und von Maria der Jungfrau geboren, ein wahres Menschenkind, uns gleich in Allem, nur ohne Sünde, sey es angeborene oder eigene. Nicht allein hat er unsere ganze Natur nach Leib, Seele und Geist angenommen, sondern er ist auch, eingewurzelt in diesen Naturgrund menschlichen Wesens, ein wahres menschliches Ich mit menschlichem Bewußtseyn und Willen geworden und in die gesammte menschliche Entwicklung vom Unbewußtseyn der Kindheit an bis zur vollen Entfaltung des Manneswesens in Gesinnung und Karakter, wie sie das Leben des Fleisches für die Erdgebornen mit sich bringt, eingegangen. Speciell hat er auch nach seinem Eintritt in das Mannesalter, folgend der allgemeinen Bestimmung des Erdendaseyns, und in seiner Taufe durch den heil. Geist dafür ausgerüstet, seinen besonderen Beruf als Menschensohn für diese Welt übernommen und in unverrückter Treue bis zum Tod am Kreuze ausgeführt, den Beruf aller Berufe, der Menschheit die Gnade Gottes zu offenbaren und sie durch den Glauben

an ihn aus der Finsterniß und Knechtschaft der Sünde zum Licht und Leben in Gott zurückzuführen. Indem er jedoch auf diese Weise, sich seiner Gottheit für seinen Heilsberuf in dieser Zeit, der mit der Auswirkung und Bethätigung seiner urbildlichen Persönlichkeit dem Wesen nach zusammenfällt, entäußernd, als wahrer Mensch hienieden lebte, hat er hiemit nicht aufgehört, im Kreise der Ewigkeit Gott zu seyn und an der gesammten Gottesherrlichkeit in derselben Theil zu haben. Nur aber trat dieses sein ewiges Gottesbewußtseyn und Gotteswirken nicht in sein irdisch-zeitliches Bewußtseyn, das er als Menschensohn hatte, erfahrungsmäßig ein, sondern blieb für ihn hienieden ein Transscendentales, so daß die Wahrheit seiner menschlichen Entwicklung dadurch nicht beeinträchtigt wurde. Hinwiederum aber schließt auch diese Transscendenz die objektive Immanenz der Gottheit in seiner Menschheit keineswegs aus. Vielmehr, wie der Himmel die Erde umfängt und durchdringt und die Ewigkeit den immanenten Lebensgrund der Zeit bildet, so auch bildet die an sich dem Himmel und der Ewigkeit angehörende Gottheit des Sohnes Gottes den inneren Lebensgrund seiner irdischen Existenz als Menschensohn — in derselben Weise, wie die irdische Wirklichkeit jedes Menschen die ewige göttliche Idee des eigenen Wesens als Grund des Lebens und Ziel der Entwicklung in sich trägt. Und eben diese allgemeine Immanenz des Göttlichen im Menschen bildete in Jesu die Grundlage für die Immanenz der ihm specifisch eignenden Göttlichkeit als Gottmensch in seiner Menschheit. Das Ziel für seine persönliche Entwicklung aber bestand darin, daß die hiemit natürlich gesetzte Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm auf dem Wege der Ausführung seines Berufes zu einer freien, aus menschlichem Gemüthsgrunde selbsterrungenen werde. Das Princip für diese gottmenschliche Entwicklung Jesu war die Liebe. Indem der Mensch als Ebenbild Gottes die Bestimmung zur Gottesgemeinschaft in der Liebe hat, und Gottes Sohn wahrer Mensch geworden, so konnte auch das Princip seines Lebens kein anderes seyn. Die göttliche Liebe ist in ihm zur menschlichen geworden. War dieselbe bereits von Natur durch die Zeugung von Oben in seinem Wesen angelegt, so hat er dies Leben der Liebe im Laufe seiner irdischen Entwicklung auf freiem Wege zum Princip in sich erhoben und bis zum Tode bewährt. Und zwar verbindet und durchdringt sich in diesem Liebeleben seines Innern eine zweifache Richtung, die Liebe zum Vater, welche in der Knechtsgestalt des Fleisches die Form des Gehorsams annahm, und die Liebe zur Welt, welche sich als tiefstes, allumfassendes Mitgefühl mit dem Sündenelend derselben aussprach. Kraft dieser Liebe folgte er in Allem dem Willen seines Vaters an der Hand des Wortes Gottes, und all sein Wirken in Rede und Handlung hatte kein anderes Ziel, als die Erlösung der Menschheit aus der Macht der Sünde. Ja kein Verderben der Herzen, kein Gräuel der Sünde war seiner Liebe zu groß, daß er sich dadurch vom Wege des Erbarmens hätte zurückschrecken lassen, kein Jammer des Fleisches und kein Leiden unserer Todesnatur zu tief, daß er nicht theilnehmend und mittragend in dasselbe niedergestiegen wäre.

Indem nun aber das irdische Leiden bis zum Tode seinen letzten Grund in der Sünde hat und diese selbst zum ersten Urheber den Fürsten dieser Welt, so war all sein heiliges Thun und Leiden zugleich ein Kampf mit der Sünde und mit dem Reiche der Finsterniß. Und dieser Kampf war um so gewaltiger, als der Teufel alle seine List und Bosheit aufbot, um den Heiligen Gottes, welcher seine Werke zu zerstören gekommen war, zu vertilgen. Mit jeglicher Versuchung durch den Reiz des Fleisches und die Herrlichkeit der Welt trat der Arge an ihn, den Heiligen, hinan; aber in der Kraft seiner dem Vater in Gehorsam ergebenen und die Welt mit Treue umfassenden Liebe wies er siegreich alle Versuchung mit dem Worte Gottes zurück. Nicht weniger aber regte „der Mörder von Anfang“ alle Sünde der Welt, die Schwäche der Freunde Jesu und die Bosheit seiner Feinde, den Haß der Juden und die Ungerechtigkeit der Heiden wider ihn auf (Hebr. 12, 3), um ihn mit allen Leiden zu verfolgen und endlich an das Kreuz zu bringen, unter welchem er, der reine Menschensohn,

den tiefsten Gräuel menschlicher und satanischer Sünde sich mußte entfalten sehen. Nicht genug mithin, daß die göttliche Liebe, indem sie in die Gemeinschaft unseres Fleisches eintrat, den vollen Sold der Sünde bis in den Tod mit uns erlitt, es war zugleich eine geschichtliche Nothwendigkeit, daß sie ihn eben von der Hand derer erlitt, in deren Leidensgemeinschaft sie aus Erbarmen zu ihrer Erlösung niedergestiegen war. Jesus litt sein Leiden eben in dem Berufe, den er für die Welt übernommen, er litt es um seines Widerspruches gegen die Sünde willen, von der Hand seines Volkes, von der Hand der sündigen Menschheit. Was aber sein Leiden als wahres Mit-Leiden vollendete, war dieß, daß er, mit dem heiligen Blick seiner Liebe in den Gräuel der Sünde, welche eben in Verfolgung seiner heiligen Person ihren ganzen Abgrund aufschloß, sich versenkend, den Jammer dieses Sündenelends bis zur Gottverlassenheit — das Vor- und Urbild christlicher Anfechtung — in seiner eigenen Seele erfuhr und um so tiefer erfahren konnte, je mehr er nach seiner Stellung als geistliches Haupt der Menschheit die Tiefe und den Umfang der menschlichen Sünde in einem Maße erkannte, wie dieß für uns selbst nach unserer bloßen Einzelstellung und der Schwäche unserer Liebe unmöglich ist. Aber eben hier hat sich seine Liebe erst vollends in ihrer ganzen Ueberschwenglichkeit erwiesen; denn mit der Zunahme des Leidens faßte er sich nur noch tiefer in seinem heiligen Innern und überwand durch reine Freiwilligkeit (Matth. 26, 53. Joh. 10, 17. 18), durch unbedingten Gehorsam (Phil. 2, 8. Röm. 5, 19) und völlige Ergebung in Gottes Willen (Matth. 26, 39), so wie durch seine allerbarmende, vergebende Liebe (Luk. 23, 34. Hebr. 5, 2) siegreich alle aus dem Abgrunde der Finsterniß aufsteigenden Versuchungen und Anfechtungen. So hat sich, im heiligen Wirken für die Menschheit von ihr leidend und im tiefsten Leiden heilig für sie wirkend, die Liebe des Menschensohnes im Gehorsam gegen seinen Vater im Himmel und im Mitgefühl für die sündige Welt hienieden vollendet und hiemit das ewige Erbarmen Gottes, wonach sich Gott in Ewigkeit die Sünde der Menschheit zu Herzen gehen läßt, zeitlich ausgewirkt.

Nachdem aber Jesus auf diese Weise aus dem Kampfe mit der Sünde und den Mächten der Finsterniß durch die Kraft der Liebe im Gehorsam bis zum Tode als Sieger hervorgegangen, so konnte er im Tode, welcher vom Zorne Gottes ausgehend durch den Fürsten der Finsterniß in den Kindern des Fleisches gewirkt wird (Hebr. 2, 14), nicht verbleiben. Vielmehr hat ihn sein Vater im Himmel, er der Herr des Lebens, aus dem Tode wieder erweckt und zu seiner Rechten erhöht. Und so nun wieder eingegangen in die himmlische Gemeinschaft seines Vaters und bei ihm auch seiner menschlichen Natur nach mit der Klarheit verklärt, die er bei ihm hatte, ehe der Welt Grund gelegt war (Joh. 17, 5), lebt er nun als Gottes- und Menschensohn ewiglich und regiert seine Gemeinde, bis er als das Haupt seine Glieder auf dem Wege heilig leidender und wirkender Liebe, den er vorangegangen, in seine himmlische Verklärung und Vollendung sich nachziehen wird, damit Gott nach Ueberwindung aller Feinde durch Christum sey Alles in Allem (1 Kor. 15).

So ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes und seine Dahingabe in Fleisch und Tod, in ihrem tiefsten Grunde gefaßt, eine *persönliche Selbstoffenbarung und Entfaltung der unendlichen Liebe Gottes gegen die sündige Menschheit*, und was als Zweck derselben pflegt angegeben zu werden, empfängt sein wahres Licht erst, wenn es aus dem Leben dieser Liebe und als inbegriffenes Moment und begleitende Folge derselben entwickelt und verstanden wird. Aus ihr quillt alle geistliche Wahrheit und Weisheit für die durch die Sünde verfinsterte, und alle Kraft geistlicher Freiheit und Heiligkeit für die in den Banden des Argen liegende und vom Gift der Sünde in ihrem Person- und Naturleben durchdrungene Menschheit. Doch haben wir mit diesen beiden Seiten uns jetzt nicht zu beschäftigen. Hingegen ist von uns zu zeigen, wie sich die Gnadenoffenbarung in Christo auch als Quell *geistlichen Rechtes*, des Rechtes der Kindschaft im Reiche Gottes für die mit Schuld beladene

und dem Strafgericht verfallene Menschheit erweise, d. h. wie durch Jesum Christum die Sünde der Welt gesühnt, in ihm die Welt mit Gott versöhnt sey.

Suchen wir zu diesem Zwecke vorerst zu verstehen, wie die Sünde für den Menschen Schuld und Strafe zur Folge habe. Wir haben oben erkannt, daß die Lebensordnung der göttlichen Liebe im Reiche Gottes für die persönliche Creatur, welche ihre Gliedschaft in demselben auf dem Wege freier Selbstbestimmung verwirklicht, zum Recht werde, und die Liebe sich ihr gegenüber in der Form der Gerechtigkeit offenbare. Indem nun der Mensch durch die Uebertretung des göttlichen Willens, womit er sich aus der Liebesgemeinschaft Gottes loslöste, zugleich das Recht Gottes verletzt hat, ist die Sünde zum Unrecht geworden (1 Joh. 3, 4). Und dieses Unrecht ist von absolutem Gewichte, denn nicht gegen Gleichstehende ist dasselbe verübt, sondern das Geschöpf hat die Rechtsordnung seines Schöpfers und Herrn gebrochen. Insofern aber dieses Unrecht durch den Menschen selbst, durch seinen falschen Willen verursacht worden, somit seine eigene freie That ist, so hat er durch dasselbe eine Schuld, und zwar auch diese von unendlicher Größe, auf sich geladen. Diese Störung der göttlichen Reichs- und Rechtsordnung läßt den Sünder nun die göttliche Liebe, indem sie, auf der Achtungsstufe sich haltend, ihm ihren Zorn zuwendet, sowohl in seinem Person- als Naturleben erfahren. Durch das Gewissen nämlich, das göttliche Rechtsorgan in der Persönlichkeit, welchem aus der Offenbarung des göttlichen Gesetzes in der Geschichte die vollere Klarheit und Schärfe seines Urtheils erwächst, wird ihm die Uebertretung des göttlichen Willens als seine That zugerechnet, die Schuld davon zugesprochen und das Gericht zur Verdammniß angedroht. Das Uebel aber, welches der göttliche Fluch in der Sphäre der Natur auswirkt, wird für ihn zur Strafe, die um seiner Schuld willen von der göttlichen Gerechtigkeit als Rückwirkung des göttlichen Rechts gegen sein Unrecht verhängt ist. Und auch diese Strafe hat auf Grund der Stellung von Schöpfer und Geschöpf, wie das Unrecht selbst und dessen Schuld, eine unendliche Wucht und Consequenz, die sich vollendet in der ewigen Verdammniß. Mit Nothwendigkeit offenbart sich auf diese Weise die Gerechtigkeit der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt in der Form der Strafgerechtigkeit.

Aber die Strafgerechtigkeit bezeichnet die Rechtsseite der göttlichen Liebe nur auf der ersten Stufe ihrer Entfaltung, auf welcher sie sich in der Form der Achtung kund- und als Zorn zu erfahren gibt. Wie wir aber oben erkannt haben, daß die Liebe Gottes gegen die Sünderwelt auf dieser ersten Stufe nicht stehen bleibe, sondern nach dem inneren Drange ihres Lebens mit Nothwendigkeit zur zweiten fortschreite, auf welcher sie ihr wahres Wesen erst entfaltet und als Gnade sich offenbart, so gilt dieß auch für die begleitende Rechtsseite der Liebe. Auch das Recht der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt schreitet von der Stufe der bloßen Achtung fort auf die der eigentlichen Liebe und entfaltet hier die ganze Tiefe ihres ewigen Wesens. Sie erscheint auf dieser Stufe als Gnadengerechtigkeit (δικαιοσύνη im neutestamentlichen Sinne Röm. 3, 24—26). Und zwar sind es die beiden Seiten der Liebe, welche hiebei in das Licht des göttlichen Rechtes treten, die Receptivität ihrer Hingabe, die sich gegen den Sünder als Barmherzigkeit, und die Spontaneität derselben, die sich gegen ihn als Gnade offenbart. Jene wirkt juridischerseits die Sühnung unserer Sünde (ἱλασμός), diese unsere Versöhnung mit Gott (καταλλαγή).

In der Sühnung selbst treten uns nun wieder mehrere Seiten und Entwicklungsmomente ihres Wesens entgegen. Das erste Moment, welches uns darin begegnet, ist die Stellvertretung Christi. Indem nämlich der Sohn Gottes, die volle Liebestheilnahme mit der sündigen Menschheit vollziehend, Fleisch annimmt und als menschliche Persönlichkeit in ihre Geschichte eintritt, so kann er nach der Absolutheit seiner Stellung zur Menschheit als Gottessohn, in ihr nicht eine bloße Einzelstellung einnehmen, wie jeder andere Mensch, sondern er muß mit centraler Bedeutung und Auktorität in sie treten als der Menschensohn, muß ihr Haupt werden. Dieß ist an sich ein we-

sentliches, physisch-ethisches Verhältniß, das einer organischen Einheit mit der Menschheit durch die Macht der Liebe. Aber durch das Recht, das der Liebe inwohnt, gewinnt dasselbe zugleich noch eine andere Bedeutung. Indem nämlich in dem Rechtsleben der Liebe die ihre Selbsthingabe nothwendig begleitende Selbstbeschränkung, welche die gegenseitige Unterscheidung der Personen in der Einheit mit sich führt, zur Geltung kommt, so erscheint hier das Band der Gemeinschaft als ein Für einander Ein- und Gutstehen selbstständiger Persönlichkeiten, als solidare gegenseitige Stellvertretung. Und speciell wird das Haupt zum Repräsentanten und Vertreter der Glieder, wie wir solches im Leben der Familiengemeinschaft erkennen mögen, worin der Vater als das natürliche Haupt der Familienglieder die Vertretung derselben nach Außen und in allen rechtlichen Verhältnissen übernimmt. Dieß gilt nun in höchster Weise von Christo. Indem sich Christus der sündigen Menschheit in organischer Lebendigkeit als ihr Haupt einordnet, setzt er sich rechtlich zugleich zu ihrem Stellvertreter und Bürgen (Hebr. 7, 22), macht ihre Schuld zu der seinigen, und mit ihr beladen (Joh. 1, 29) vertritt er sie darin vor Gott. So steht nun die Menschheit nicht mehr allein mit ihrer Schuld und Sünde vor Gott, sondern Christus, als ihr Haupt, mit ihr und für sie und *an ihrer Statt*, alle rechtlichen Folgen, die für sie aus ihrer Sünde entsprungen, für sie tragend und in Allem ihr wieder zu Recht verhelfend. Dieß sagt die heil. Schrift auf's deutlichste, wenn sie, von der Versöhnungs- und Erlösungsthat Christi redend, statt des die Zwecke der Liebe an sich aussprechenden ὑπέρ (für, zu Gunsten Röm. 5, 6—8. Philem. 13), auch des das Verhältniß der Stellvertretung prägnant bezeichnenden ἀντί (anstatt) sich bedient (Matth. 20, 28. vgl. 2 Kor. 5, 14. 1 Tim. 2, 6) und lehrt, daß Gott Christum für uns zur Sünde gemacht habe (2 Kor. 5, 21), daß Christus für uns zum Fluch geworden sei (Gal. 3, 13).

Der Eintritt der *Person* Jesu an der sündigen Menschheit Statt bildet aber nur die wesentliche Voraussetzung für sein *Handeln* an ihrer Statt. Dieses Handeln ist seine *Genugthuung*.

Stellvertretend zu Gunsten eines Uebelthäters kann nur derjenige eintreten, welcher selbst nicht in jenem Unrecht steht, wofür derselbe Strafe verdient hat. Insofern ist Jesu Gehorsam gegen seinen Vater die unbedingte Voraussetzung für die Uebernahme der Genugthuung im Leiden an unserer Statt. Er hat diesen Gehorsam während seiner Kindheit in der mehr unmittelbaren Weise der Reinheit und Unschuld (Luk. 2,40. 52), und nach dem Antritt seines Messiasamtes mit dem klaren Bewußtseyn eines heiligen Karakters geleistet (Joh. 5,30. 6,38), und hat nicht allein in seiner allgemein menschlichen Stellung, sondern speciell auch als Glied des Offenbarungsvolkes unterthan dem Gesetze Jehovah's und den Satzungen Israel's, alle Gerechtigkeit erfüllt (Matth. 3, 15). Und diese seine Gerechtigkeit ist um so bedeutungsvoller, als die Hölle gegen ihn ihre ganze Macht der Versuchung in Thun und Leiden vereinigte, er selbst aber diese Versuchungen mit dem vollen Bewußtseyn von seiner Stellung als Haupt und Heiland der Welt zurückwies. Was aber seiner Gerechtigkeit ihren wahren inneren Werth verliehen, ist, daß alle diese Erfüllung der Gerechtigkeit aus der Einen, wahren gerechten Gesinnung floß, welche allein die Erfüllung des Gesetzes ist, aus der Liebe, wie gegen seinen Vater so gegen die Menschheit. So stellt sich uns Christus in dieser zeitlich-menschlichen Bewährung seiner ewigen Liebe als *der Gerechte* dar, sich darin bekräftigend als den lieben Sohn, an dem der Vater Wohlgefallen hat (Matth. 3, 17). Indem er aber in der Menschheit steht als ihr Haupt und Centrum, als der Menschensohn, als ihr zweiter, geistlicher Adam, so hat seine Gerechtigkeit (seine satisfactio activa) nicht bloß für seine Person, sondern zugleich für die Menschheit, die er als ihr Haupt vertritt, Kraft und Bedeutung, und kommt ihr vor Gott zu Gute, daß auch sie in ihm, dem lieben Sohne, Gott wohlgefällt.

Jedoch vollständig und wahrhaft würde durch diese aktive Genugthuung Christi die Menschheit des göttlichen Wohlgefallens noch nicht theilhaftig werden können, das Recht des

Reiches Gottes hätte hiedurch noch nicht seine vollkommene Wiederherstellung erlangt. Denn durch das heilige Thun Christi ist zwar das Princip einer neuen, gerechten Menschheit gegeben, aber die alte, schuldbeladene Menschheit wäre noch nicht zugleich auf rechtlichem Wege aus der Verhaftung unter dem Strafrecht des göttlichen Reiches entnommen, in welche sie durch die Sünde gerathen ist. Dieser kann sie nur entgehen, in dem sie die Strafe erleidet, welche sie nach dem Gesetze Gottes für ihre Sünde trifft. Auch diese aber nun hat Christus als ihr Stellvertreter getragen; denn seine Liebe, das Princip seines Lebens, war wesentlich eine leidende. Von seiner armen Geburt an durch alle Stadien seines Lebens bis zum Tode litt er die Folgen unserer Sünde, und litt sie nicht allein äußerlich am Leibe, sondern zugleich in innerem Mitleiden mit uns bis zum angstvollsten Zagen und zur Gottverlassenheit am Kreuze. Da nun Leiden und Tod als ausgegossener Zorn Gottes und Vollziehung seines Fluches vom juridischen Standpunkte aus die Strafe ist für die Sünde der Menschheit, so ist auch das Leiden und Sterben Jesu Christi, ihres Hauptes und Stellvertreters, juridisch angesehen, ein Uebernehmen und Tragen der Strafe der Menschheit. Es ist die passive Genugthuung (satisfactio passiva) für die Menschheit. Auch sie aber hat, wie die aktive, ihre innere Wahrheit und hiemit ihre juridische Vollständigkeit erst dadurch, daß in all seinem Leiden der bewegende Lebensgrund die Liebe war. Denn nicht das bloße äußere Leiden bildet ein wahres Aequivalent für die Sünde. Das äußere Leiden ist nur der Leib, welchen die Strafe anzieht, wie denn auch dasselbe hienieden in Art und Maß nicht vom Grade der Schuld, sondern von der besonderen Führung der göttlichen Liebesweisheit abhängt. Das Erste und Wesentlichste in der wahren Strafe ist das innere Leiden. Das innere Leid aber kann nur von Demjenigen vollkommen erlebt werden, welcher die ganze Größe der Sünde und den ganzen Umfang ihrer Wirkung kennt. Dieß hat nun Jesus nach seiner Centralstellung in der Menschheit als Menschensohn, worin er mit seiner Liebe die ganze Menschheit umfaßte, vermocht. Und auch die Spitze des menschlichen Strafleidens, die Gottverlassenheit, hat er, der Gerechte, welcher in steter Gemeinschaft der Liebe und des Gehorsams mit seinem Vater gestanden und deshalb solche Verlassenheit rein für sich gar nicht hätte erfahren können, nur auf dem Wege erlitten, daß er, durch seine mitfühlende Liebe sich in die völligste Einheit mit der Sünderwelt hineinlebend, aus ihrem Bewußtseyn heraus die Schrecken des göttlichen Zorns schmeckte. So hat Jesus mithin die Strafe der Menschheit im wahren, vollen Sinne getragen und hiemit ihre Schuld gebüßt.

Damit aber dieses Leiden Jesu von uns nicht als ein bloßes Büßen, sondern als ein wirkliches Sühnen unserer Sünde erkannt werde, muß dabei noch ein Verhältniß in Betracht gezogen werden. Büßen und Sühnen nämlich sind wohl zu unterscheiden. Der Missethäter, welcher die Strafe für sein Verbrechen auf dem Schaffot erleidet, büßt hiemit sein Unrecht. Hingegen wenn ein Bürger, welcher sich an seinem Vaterlande vergangen hat, in Reue darüber, um sein Unrecht so viel möglich wieder gut zu machen, freiwillig gegen die Feinde seines Vaterlandes in den Krieg zieht und in dem Kampfe für dasselbe den Tod findet, so ist dieser sein Tod eine Sühnung für das an seinem Vaterlande begangene Unrecht. In der Büßung trifft den Sünder seine Strafe als solche, abgesehen von seiner Gesinnung und seinem ferneren Verhalten: es wird ihm einfach sein Recht für sein Unrecht. Hingegen die Sühnung setzt voraus, daß sich Jemand von dem Unrecht, das er gethan, in seinem Innern bereits wieder gelöst und den Weg des Rechts betreten habe, daß er sich aber dennoch freiwillig den Folgen seines Unrechts unterziehe. Der nicht mehr im Unrecht Stehende ist es, welcher in der Sühnung die Strafe für die vorausgegangene Ungerechtigkeit leidet, der neue Mensch, welcher den Fluch des alten trägt. Es begegnen sich mithin in der Sühnung Schuld und Unschuld, vorausgegangene Schuld, welche zu büßen ist, und gegenwärtige Unschuld, welche diese Büßung frei übernimmt. Derselbe Proceß der Sühnung aber, welcher bei dem gewählten Beispiele in ein und derselben Person nach Seite ihres alten und neuen

Menschen vorgeht, kann sich auch in den Gegensatz fremder Schuld und eigener Unschuld oder allgemeiner Schuld und persönlicher Unschuld auseinanderlegen, insofern den Einzelnen gliedlich ein Band mit dem Ganzen verbindet. Und das Alterthum hat eben aus dem Conflikt dieser Gegensätze die ergreifendsten und erhebendsten Motive tragischer Darstellung zu entnehmen gewußt. Solcher Art ist die Bedeutung des Leidens Christi. Insofern darin nur die Theilnahme am Strafleiden der Menschheit überhaupt in's Auge gefaßt wird, ist sein Leiden eine Büßung unserer Sünde. Zur Sühnung aber wird es, wenn mit dieser passiven Seite seiner Genugthuung seine aktive in Verbindung gesetzt und jene als von dieser durchdrungen angesehen wird. Die Strafe der Sünde ist hier von dem getragen worden, welcher selbst keine Sünde gethan, mithin keine Strafe verdient hatte. Der Gerechte hat gebüßt für die Ungerechten. Ja mehr als dieß: er hat den Tod erlitten eben um seiner Gerechtigkeit willen. Christus ist eben deshalb verfolgt und an's Kreuz geschlagen worden, weil er sich offen für den Heiland der Welt erklärt und als solchen erwiesen hatte. Und es ist sein Tod insofern die geschichtlich nothwendige Frucht von dem Kampfe des Reiches der Finsterniß wider das in Jesu erschienene Reich Gottes. Eben hierin besteht die Bedeutung des Blutes Christi, es bezeichnet dasselbe den Tod des Heiligen und Gerechten Gottes von der Hand der Ungerechtigkeit der Welt. Und sein Blut ist eben hiemit die Sühne für die Sünde der Welt.

Hiedurch aber tritt der Rechtsproceß der göttlichen Liebe mit der sündigen Menschheit zugleich in ein neues Stadium. Indem der Menschensohn den Tod des Fluches litt, ist dem Rechte Gottes, welcher die Sünde der Menschheit mit dem Tode bestraft, Genüge geschehen. Aber an wem ist diese Strafe vollzogen? am Schuldigen? nein, am Gerechten, welcher die Strafe nicht verdient hat. Das Gesetz, durch welches die göttliche Liebe, auf der Stufe der Achtung sich haltend, gegen die sündige Menschheit ihr Strafrecht übte, hat seine äußersten Consequenzen auch gegen den gezogen, welcher zu Gott im Gehorsam reiner Liebe stand, und, wiewohl er sich in seiner Inkarnation freiwillig unter das Gesetz gestellt hatte, doch vermöge seiner Gerechtigkeit dem Strafrechte desselben nicht verfallen war. Hiemit hat das Gesetz sein Recht, welches ihm über Jesum, den Fleischgeborenen, eingeräumt gewesen, verwirkt. Ja mehr als dieß, Jesus hat selbst ein Recht gegenüber dem Gesetze erlangt. In gewissem Maße war ihm ein solches bereits abgesehen von seinem unschuldigen Leiden zugekommen. Insofern er nämlich alle Gerechtigkeit des Gesetzes im Fleische erfüllte, war er, obwohl unter das Gesetz gestellt, doch frei von seinem Fluche, und hatte dagegen Ansprüche auf alle Güter, welche das Gesetz jenem verheißt, der es erfüllt. Es ist dieß das aktive, das aus seiner aktiven Genugthuung entsprungene Verdienst Christi. Aber auf passivem Wege hat dasselbe eine wesentliche Erhöhung und neue Bedeutung gewonnen. Indem er nämlich vom Gesetz die Strafe erlitt, welche er als Gerechter nicht verdiente, doch aber dieselbe mit jener Geduld und Sanftmuth trug, die das Gesetz vom Schuldigen fordert, so hat er eine Gerechtigkeit erlangt, deren er sich rühmen kann wider das Gesetz. Durch seinen Gehorsam in Thun und Leiden, durch seine aktive und passive Genugthuung hat er sich als Frucht derselben ein Verdienst in zweifachem Sinne erworben. Erstens ist er dadurch freigesprochen von der Strafe des Gesetzes; zum andern aber verleiht ihm dasselbe den Anspruch, nun überhaupt nicht mehr unter dieses Gesetz, welches an ihm sein Recht verwirkt hat, gestellt zu werden, sondern unter ein Recht höherer Ordnung, das nicht mehr der bloßen Stufe der Achtung angehört, sondern der Stufe jenes Lebens der Gemeinschaft, welches er in sich selbst zum Princip seiner Persönlichkeit gesetzt und als solches bewährt hat, der Stufe der Liebe in der vollen Wahrheit ihres Wesens. Diese Rechtfertigung ist ihm auch in seiner Person zu Theil geworden, indem ihn der Vater vom Tode auferweckt und zu sich in die reine, ungetrübte Liebesgemeinschaft des trinitarischen Lebens und in die unbeschränkte Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit erhoben hat. Aber Christus hat dies Verdienst nicht für sich erworben, sondern als Haupt der Menschheit, wozu er

sich in seiner Menschwerdung gesetzt hat. Und in dieser Eigenschaft läßt er ihr, für sie eintretend, sein Verdienst zu Gute kommen. Er hat die Rechtsforderung des Gesetzes an die sündige Menschheit in ihrem Namen durch seine Genugthuung befriedigt (1 Kor. 5, 14), mit seinem Blute das Lösegeld für ihre Sünden bezahlt, freiwillig Er, der Gerechte, für die Ungerechten (1 Petr. 1, 18. 19), und hiemit uns vom Fluche des Gesetzes erlöst (Röm. 8, 3. 1 Petr. 2, 24. Gal. 3, 13). Jedoch nicht eine zusammengebrachte Summe von Werken und Leiden ist das Aequivalent, das er dargebracht hat, sondern seine Person selbst, die er für uns dahingegeben, ist dieses Aequivalent (Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6). Er selbst, Christus, indem er die Liebesgemeinschaft mit der sündigen Menschheit bis in den Tod vollzogen hat, ist die Sühnung für unsere und der ganzen Welt Sünde (1 Joh. 2, 2. 4, 10). Die sündlose und doch leidende Liebe hat sich als Haupt in den Leib der sündigen, schuldigen Menschheit eingepflanzt: so steht, in juridischer Fassung, an der Stelle der schuldigen, fluchwürdigen, strafeverdienenden Glieder das unschuldige Haupt und trägt an ihrer Statt den Fluch und leidet für ihre Sünde die Strafe. Im Haupte ist die Sünde des Leibes gesühnt: darin besteht die Sühnung der Sünde der Menschheit durch Christum.

Die Sühnung durch Christum ist mithin nicht bloße menschliche Vorstellung, sondern wirkliche göttliche That. Desgleichen ist sie nicht Umdeutung eines bloß sittlichen Verhältnisses in's Juridische, sondern ein wirklicher Rechtsvorgang zwischen Gott und der sündigen Menschheit. Wohl hat sich im Thun und Leiden Christi auch die Heiligkeit der göttlichen Liebe geoffenbart. Dieß ist geschehen theils darin, daß der Sohn Gottes, indem er in die Gemeinschaft der Sünderwelt eintrat, doch an ihrer Sünde selbst sich nicht betheiligte, sondern vielmehr dem Willen seines Vaters in Allem gehorsam war, theils aber darin, daß er, indem er mit uns unser Leid zu tragen, ja aus der Hand der Menschheit zu tragen sich erniedrigte, hiemit gleichfalls nur den ewigen, göttlichen Liebesrathschluß über die Menschheit ausführte und auch in den schwersten Anfechtungen des Leidens das Band der Liebe mit seinem Vater festhielt und bewährte. Und die göttliche Liebe hat eben durch diese ihre Selbstbewahrung in der tiefsten Theilnahme an unserem Elende, sie hat durch diese ihre Heiligkeit den Sieg über Sünde, Tod und Teufel davongetragen, die ihre Kräfte an ihr erschöpfen mußten. Allein der Akt der Sühnung geht in der Offenbarung der göttlichen Heiligkeit keineswegs auf, sondern diese bildet vielmehr die innere Voraussetzung für die göttliche Gerechtigkeit, welche in der Sühnung die Tiefen ihres Wesens entfaltet. Kann es doch auch anders gar nicht seyn! Denn wie in jeder persönlichen Gemeinschaft, so besteht auch zwischen der absoluten Persönlichkeit Gottes und der creatürlichen des Menschen ein wirkliches Rechtsverhältniß — was Jeder in seinem Gewissen klar genug erfahren kann. Wenn nun durch die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch und seine Versenkung in den Tod die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, welche durch die Sünde war zerrissen worden, wieder hergestellt wird, so muß dieß auch auf die rechtliche Stellung des Menschen zu Gott, die im Gewissen ihm kund wird, seinen Einfluß üben. Aber freilich nicht ein Rechtshandel zwischen Gott und Mensch wird darin abgemacht, sondern die göttliche Liebe, welche Quell und Princip alles geistlichen Rechtes für den Menschen ist, erweist dieses ihr immanentes Recht in den Entfaltungsstadien ihres Lebens. Nicht wird der Zorn eines blutgierigen Gottes, dessen Flamme sonst nichts löschen kann, durch das Blut seines Sohnes gestillt, vielmehr hat Gott selbst aus Erbarmen seinen Sohn in die Welt gesandt, auf daß Niemand verloren gehe. Bereits von Ewigkeit hat er in seinem Gemüthe den Zorn durch das Erbarmen seiner Liebe überwunden; aber eben weil es ein ewiger Vorgang im göttlichen Gemüthe ist, muß er auch in der irdischen Welt, in welcher die ewigen Liebesgedanken Gottes Gestalt und Wirklichkeit gewinnen, zeitlich und geschichtlich ausgewirkt werden. Wie der Zorn Gottes seine Wirklichkeit und Energie in der Verhängung von Uebel und Tod als Strafe über die Welt des Fleisches kundgethan hat, so

muß auch sein Erbarmen, welches den Zorn in seinem Gemüth überwindet, in dieser Welt des Fleisches den darin ausgegossenen Zorn sammt der Gewalt seiner Strafgerechtigkeit geschichtlich tilgen. Und dieß thut Gott eben dadurch, daß er selbst im Fleische bis in alle Tiefen des Leidens und des Todes, welche Wirkungen seines Zornes und Strafe seiner Gerechtigkeit über die Sünde der Menschen sind, eingegangen ist, um auf innerem Wege das Gesetz, welches die Erfahrung des Zornes Gottes im Gewissen für den Menschen vermittelt, durch Gehorsam in Thun und Leiden zu erfüllen und so die Herrschaft des Zornes Gottes und den Rechtsbestand der Strafe für die Welt aufzuheben. Diese juridische Anschauung liegt auch im tiefsten Bewußtseyn wie der Kirche überhaupt, so speciell der evangelischen Kirche, welche nicht allein in ihren Bekenntnissen, sondern auch in ihren Liedern und dem gesammten Leben ihrer Frömmigkeit von dem Lamme Gottes die Strafe für die Sünde der Welt getragen sieht. Das Leiden Christi ist ihr eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes über die Sünderwelt, obwohl nicht jener Gerechtigkeit, die aus dem bloßen Zorn entspringt, sondern der Gerechtigkeit der Gnade, welche selbst aus ewigem Erbarmen den Zorn trägt und tilgt. Noch weniger aber endlich handelt es sich in der Versöhnung darum, dem Satan, welchem die Menschheit durch die Sünde in rechtmäßiger oder unrechtmäßiger Weise verhaftet sey, auf dem Wege offenen Rechts oder der Täuschung ein Lösegeld darzubieten, damit er seine Ansprüche auf die Menschheit fahren lasse. Satan ist kein selbstständiger Herrscher neben dem ewigen Gott; alle seine Rechte über die Menschheit sind nur angemaßter Art. Aber allerdings wird die Herstellung des göttlichen Rechtes im Reiche Gottes, wie es zwischen Gott und der sündigen Menschheit besteht, auch auf die Stellung Satans seine Wirkung üben müssen. Denn im Reiche Gottes „ist alles recht und alles gleich". Wie sich Gott gegen die Menschen gerecht erweist, indem er Jedem an Offenbarung der Gnade und des Zornes zu Theil werden läßt, was ihm gebührt, so ist dieß nicht minder der Fall auch im Verhältniß Gottes zur Engelwelt. Die Engel sind die Boten Gottes für all sein Wirken in der Oekonomie seines Reiches. Dieß sind sie auch geblieben nach dem Sündenfalle. Dem Satan ist dieselbe Sphäre der Natur- und Personwelt, worin er nach dem schöpferischen Willen Gottes seine Befehle dienend ausrichten sollte, auch nach dem Falle noch, bis zum Endgericht, für seine Thätigkeit zugewiesen, weßhalb er bei Hiob unter den Kindern Gottes erscheinen kann. Und nur der Unterschied besteht, daß er jetzt nach der Gottlosigkeit seines Sinnes seinen Berufskreis dazu mißbraucht, statt zum Guten zu leiten, zum Bösen zu versuchen, und statt Segen zu verbreiten, Unsegen und Tod zu wirken. Aber eben dieses muß, nachdem die Menschen in Folge der Verführung durch Satan in die Sphäre des göttlichen Zornes und seiner Wirkungen gesunken sind, in der Hand Gottes, obgleich wider Willen des durch die Thorheit der Sünde geblendeten Feindes, ein Mittel werden, um das Ziel der Erlösung für die Menschen herbeizuführen. Indem Satan in Folge des Abfalls der Welt von Gott Fürst dieser Welt in dem übeln Sinne geworden, wornach sie, weil in der Sünde, unter dem Zorne Gottes und dessen Folgen steht (Eph. 2, 2. 3. 6, 12), so hat er hiemit auch die Gewalt des Todes in ihr empfangen (Hebr. 2, 14). Und wenn nun Gott über die Welt in seinem Zorne Leiden und Tod kommen läßt, so ist eben der Fürst dieser Welt der Ausrichter seines Zornes und der Auswirker der göttlichen Strafe, wobei er aber mit Lust am Bösen und in Feindschaft wider Gott und Menschen thut, was von Gott selbst ausgeht in wahrer Liebe. Da Satan auf diese Weise, obwohl in anderer Gesinnung und Absicht handelnd, als Gott es meint, als dessen Bote seine Befehle in dieser Welt des Fleisches ausrichtet, so muß ihm auch in dieser Stellung sein Recht werden. Sein Recht ist aber dieß, daß er diejenigen, welche sich durch ihren Abfall von Gott unter seine Botmäßigkeit begeben haben, mit seiner Macht heimsuche. Und wenn er mithin alles Fleisch dem Tode übergibt, so ist er wie in seinem Berufe so in seinem Rechte. Auf diesem Wege hat er auch den um unsertwillen in das Fleisch gekommenen Sohn Gottes, an dem er, weil er keine Sünde gethan, nichts hatte (Joh.

14, 30), der vielmehr seiner Versuchung widerstanden und so ihm obgelegen war, in den Tod gebracht, um ihn physisch zu vertilgen, nachdem er von ihm war sittlich überwunden worden. Hiemit aber hat er an dem, der sich zum Haupt der Menschheit gesetzt hatte, seine Gewalt mißbraucht, und durch diese höchste Offenbarung seiner Bosheit und Gottesfeindschaft, wie er an ihm selbst kein Recht gewann noch hatte, auch sein Recht an der Menschheit, dem Leibe Christi, verloren. Denn Christus hat eben durch sein Blut, dessen Vergießen Satan herbeigeführt, wie wir gesehen, den Menschen aus der Sphäre des Zornes, in welcher des Satans Macht und Recht besteht, erlöst und auf die höhere Stufe seiner Liebesoffenbarung, die der Barmherzigkeit und Gnade erhoben. So hat Christus durch seinen Versöhnungstod zugleich dem, der des Todes Gewalt hatte, dem Teufel, die Macht genommen und die erlöset, so durch Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte seyn mußten (Hebr. 2, 14. 15). Die Kirchenväter hatten demnach eine gewisse Berechtigung, Christi Blut als Lösegeld, das an den Teufel zur Freilassung der Menschen gezahlt werde, aufzufassen. Und selbst in ihrer mythischen Ansicht von einer Ueberlistung Satans durch Gott im Tode Jesu liegt die Wahrheit, daß alle Klugheit des Fürsten der Finsterniß zu Schanden wird an der Weisheit der göttlichen Liebe. Aber es ist dieß doch ebenso nur eine Nebenbeziehung im Werke des Heils, als der Engelwelt überhaupt nur eine dienende Stellung im Reiche Gottes zukommt; hingegen die Grundbeziehung in demselben ist die zwischen dem Haupte und den Gliedern, zwischen Gott und seinem creatürlichen Ebenbilde, der Menschheit, und in dieser Beziehung ist auch die primäre Bedeutung der Versöhnung zu suchen.

Jedoch wir sind in diesem Werke der Versöhnung mit unserer bisherigen Darstellung noch nicht bis in's eigentliche Heiligthum derselben vorgedrungen. Da das Princip des sühnenden Leidens Christi die Liebe ist, so kann die Auffassung desselben unter dem natürlich-juridischen Gesichtspunkte von Genugthuung und Verdienst noch keineswegs genügen. Denn diese Begriffe sind entnommen aus jener Sphäre des Rechtes, worin als Princip die Achtung waltet. Zwar insofern Gott in seiner ersten Selbstoffenbarung gegen die sündige Menschheit sich selbst auf diese Stufe der Achtung stellt, so hat die Auffassung der Versöhnung unter dem Gesichtspunkte der Genugthuung und des Verdienstes für den Glauben und die Wissenschaft ihre relative Berechtigung. Eben durch die Genugthuung und das Verdienst Christi wird der vorige Zustand, worin sich Gott in der Offenbarung seines Zorns durch die Strafe auf den Standpunkt des formellen Rechts gestellt hatte, abgeschlossen und insofern für die Menschheit aufgehoben. Allein wir würden, wenn wir auf diesem Standpunkte der Betrachtung verharren wollten, ein bloßes Uebergangsstadium zum Ziele selbst machen und an der bloßen Form und Erscheinung des göttlichen Lebens haften bleiben, statt aus dessen eigentlichem Wesen die Sühnung der Sünde zu verstehen. Nothwendig müßte dann unsere Auffassung und Darstellung derselben auch an jener Einseitigkeit, Aeußerlichkeit und Starrheit leiden, die unseren weltlichen Rechtszuständen anklebt. Es besteht aber für uns die Aufgabe, diesen Rechtsprozeß vielmehr unmittelbar aus der Liebe selbst, im Unterschiede von ihrer Vorstufe, der Achtung, zu entwickeln, da sie eben das wahre Princip des Reiches Gottes bildet. Hiedurch erst erhält jener juridische Vorgang der Sühnung seine innere Wahrheit und seinen geistlichen Karakter. Dieses Postulat tritt uns, nahe besehen, auch aus dem Begriffe der Sühnung selbst entgegen. Wir haben oben zwischen Büßung und Sühnung den Unterschied gemacht, daß jene nur das Ertragen der dem Unrecht gebührenden Strafe an sich aussage, hingegen die Sühnung voraussetze, daß, wer die Folgen der Sünde trägt, zugleich von der Sünde selbst sich abgelöst habe und in der Sphäre der Gerechtigkeit stehe. Aber hiezu wird eben die Gesinnung der Liebe erfordert, und zwar aus einem zweifachen Grunde. Für's erste ist diese Gerechtigkeit selbst nur dann eine wahre, wenn sie aus dem Leben in Gott entspringt, welches ein Leben der Liebe ist. Und zum andern muß sich bei der Sühnung jene Gerechtigkeit in dem Leiden um des begangenen Unrechts willen bewähren, dieß aber setzt völlige Freiwilligkeit zum Leiden

voraus, ein Leiden aus Liebe. Diese sühnende Liebe selbst aber wird wiederum eine zweifache Richtung haben. Insofern es nämlich ein Strafleiden ist, wird gefordert die Liebe zu dem, von welchem das Strafurtheil, das im letzten Grunde eine Offenbarung der Liebe ist, herrührt, und für's andere, insofern es ein stellvertretendes Leiden ist, zugleich die Liebe zu dem, für welchen das Leiden übernommen wird. So begegnen sich also in der Sühnung nicht bloß, wie wir oben bereits gesehen haben, vorausgegangene oder fremde Schuld und gegenwärtige oder eigene Unschuld, sondern nicht weniger auch Nothwendigkeit des Rechtes und Freiheit der Liebe, indem das Recht das Leiden als Strafe fordert, die Liebe aber dasselbe freiwillig übernimmt.

Hiedurch aber erhält das Leiden selbst nun einen neuen Karakter: es wird zum Opfer; die Liebe wandelt das, was an sich Strafe ist, in ein Opfer. Das Opfer, welches sich in allen Religionen als wesentliches Stück der Verehrung der Gottheit findet, hat einerseits Gefühl der Schuld und Strafwürdigkeit zur Voraussetzung und andrerseits Sehnsucht und Verlangen, durch freie Gabe oder Gegenleistung für das Unrecht wieder der Liebe und des Liebesrechtes der Gottheit theilhaft werden zu können. Letzteres soll das Opfer eben bewirken. Opfer ist ein auch im Profanleben geläufiger Begriff, wie wir davon reden, daß wir Jemandem ein Opfer bringen, daß uns etwas ein schweres Opfer koste u. s. w. Was liegt in diesem Begriffe? Das Opfer ist erstlich eine Gabe, die Dargabe eines eigenen Besitzes. Und je inniger die Eigenthumsbeziehung und je werthvoller der Besitz, desto größer das Opfer. Doch reden wir bei Dargabe eines Besitzes von wirklichem Opfer nur dann, wenn dieselbe von uns Selbstverläugnung fordert. Je größer die Neigung zur dargegebenen Sache und je größer hiemit die Selbstverläugnung, desto größer das Opfer. Aber auch diese Selbstverläugnung wiederum verdient nur dann den Namen eines Opfers, wenn sie nicht abgedrungen ist, sondern mit Freiheit, in wirklicher Selbsthingabe geschieht, und nach dem Maße dieser selbsthingebenden Freiwilligkeit bestimmt sich der Werth des Opfers. Am Geringsten ist derselbe, wenn bloße Furcht die Triebfeder der Selbstverläugnung bildet. Denn so wenig ist hier die Selbstverläugnung eine wahre, daß der Verzicht auf irgend welche Güter nur geschieht, um andere, dem Herzen liebere, dadurch zu gewinnen und vor Allem das eigene Selbst in seiner fleischlichen Wirklichkeit (nicht in seiner Wahrheit) zu erhalten. Quelle dieses Opfers ist die Selbstsucht. Höher steht das Opfer, wenn dasselbe aus der Gesinnung der Achtung entspringt, wenn es aus Gehorsam gebracht wird. Hier gibt der Mensch, was er opfert, sey es eine Gabe oder Neigung, in Wahrheit hin; aber das Innerste seiner Persönlichkeit, sein Herz, gibt er nicht hin, und wenn er sein Selbst darin auch nicht sucht, so will er es doch wenigstens für sich behalten. Nur die Liebe vermag das volle, wahre Opfer zu bringen; denn sie gibt in der äußeren Gabe oder der Neigung, die sie zum Opfer bringt, zugleich ihr wirkliches Selbst dem Andern hin, indem sie dasselbe, wie darin eben das Wesen der Liebe besteht, nicht für sich, sondern in dem Andern haben will; und eben weil sie wahrhaft ihr Inneres an den Andern hingibt, spricht sie dieß auch in der äußeren Gabe, welche den naturgemäßen Träger der Gesinnung bildet, aus. Fragen wir aber nach dem Zweck des Opfers, so muß zuerst gesagt werden, daß dasselbe eigentlich nicht durch den Zweck hervorgerufen werde, sondern mit Nothwendigkeit aus der Liebe entspringe. Die Liebe hat Ein Grundbedürfniß, Ein Ziel und Streben: vollkommene persönliche Einigung; die Selbsthingabe aber, welche allein zu diesem Ziele leitet, kann sich nicht anders vollziehen, als unter begleitender Verläugnung des eigenen Selbsts, unter Selbstaufgabe (im sittlichen Sinne des Wortes). So wird die Bethätigung der Liebe zum Opfer; wahre Liebe gibt es nicht ohne Opfer. Dieß gilt auch von der Liebe des Menschen gegen Gott. Und man kann insofern sagen, daß die religiösen Opfer nicht erst durch die Sünde hervorgerufen worden seyen. Indem sich der Mensch vor dem Sündenfalle in reiner Liebe an Gott hingab, wird sich dieß wie auf geistige Weise in

Gebet, so auf äußerem Wege in Darbringung von leiblichen Gaben ausgesprochen haben, da dieselben für ihn nur so viel Werth hatten, als er sie aus Gottes Hand hinnehmen und, geheiligt durch seinen Namen, in seiner Gemeinschaft genießen konnte. Aber diese Selbstaufgabe war von der Hingabe an Gott so völlig durchdrungen und führte ihn so unmittelbar in den reinen Genuß der beseligenden Gemeinschaft Gottes, daß ihm die Selbstaufgabe als solche gar nicht in sein Gefühl und Bewußtseyn trat. Sie war für ihn kein Leiden, sondern unbeschränktes Medium der reinsten Freude. Aus diesem Grunde kann man hinwiederum sagen, daß Opfer im engen Sinne des Wortes vor dem Sündenfalle noch nicht bestanden haben. Das eigentliche Opfer ist erst eingetreten, nachdem die Sünde das Band mit Gott zerrissen hatte. Seitdem zieht nämlich der Zug der Gottesebenbildlichkeit die Seele mit unwiderstehlicher Gewalt zu Gott zurück, in welchem allein für sie Friede zu finden, — und dieß ist der innerste Grund von dem Vorkommen des Opfers in den Religionen aller Völker. Aber weil der Mensch durch die Sünde sein Selbst zum Principe seines Lebens gemacht und an die Welt dasselbe hingegeben hat, so kann hinfort die seine Hingabe an Gott begleitende Selbstaufgabe nicht ohne Schmerz der Selbstverläugnung stattfinden. Und so eignet dem Opfer (im engeren Sinne) wesentlich ein *Leiden in und aus Liebe*. Obwohl aber hienach das Opfer, ebenso nach wie vor dem Sündenfalle, die freie nothwendige Aeußerung des in der anerschaffenen Gottesebenbildlichkeit gründenden und deßhalb durch die Sünde, obgleich kraftlos gewordenen, so doch nicht getilgten Liebeszuges der Seele zu Gott ist, so wird dadurch doch keineswegs ausgeschlossen, daß das Opfer zugleich auf bestimmte Zwecke gerichtet sey. Ja, es ist dieß bei dem klaren, freien Blick der Liebe eine innere Nothwendigkeit. Und auch darüber, welches dieser Zweck des Opfers sey, kann kein Zweifel für uns walten. Was anders kann die Sehnsucht der Seele, nachdem sie von Gott geschieden ist, erstreben, als daß sie der Gemeinschaft mit Gott wiederum theilhaftig werde? Der Weg hiezu ist aber eben die Selbstaufgabe der Seele an Gott, das Opfer, sey es, daß es sich kund gebe durch das Wort, im Gebete, worin die Seele von sich ausgehend, an Gott sich dargibt, oder sey es durch die That, in Handlungen, worin sie, des Eigenen irgend sich entäußernd, es Gott darbringt zum Eigenthum. Die höchste Bewährung dieser Opfergesinnung aber ist die Dahingabe selbst des Lebens, in den Tod, um Gotteswillen. Durch solche geringere oder größere Opfer nun sucht der Sünder die Gemeinschaft mit Gott, die er durch die Sünde verloren, wieder zu gewinnen — entweder, insofern sie aus Schuld der Sünde von Seite des Menschen völlig aufgehoben worden, in absoluter Weise: durch versuchte Neuanknüpfung, oder insofern sie von Gott nach seiner Güte in der Mittheilung von mancherlei Gaben noch theilweise festgehalten wird, in relativer Weise: durch dankende Erwiederung. Wir nennen jene erstere Weise des Opfers *Sühnopfer*, diese aber *Dankopfer*. In beiden Fällen hat das Opfer zum Gegenstand und Ziel *die Wiederherstellung der durch die Sünde verlorenen, persönlichen Gemeinschaft mit Gott.*

Dieß ist die innerste, die, wie wir sie nennen könnten, spezifisch *persönliche* Seite im Wesen des Opfers. Aber da nach unserer oben gegebenen Darstellung allem Leben persönlicher Gemeinschaft ein analoges Rechtsverhältniß immanent ist, so muß auch dem Opfer eine *juridische* Bedeutung eignen. Und dieselbe ist nicht schwer zu erkennen. Wir begegnen nämlich der Forderung der Gerechtigkeit, daß des Menschen gesammtes Leben, Leibes und der Seele, weil es in den Dienst der Sünde, die wider Gott ist, getreten, in den Tod dahingegeben werde. Die Seele soll sterben, soll absterben dem eigenen falschen Selbst, woraus die Sünde entsprungen. Und der Leib des Fleisches soll sterben; denn in ihm hat die Sünde ihren Sitz aufgeschlagen. Nur wenn der Mensch auf diese Weise nach seinem alten Wesen stirbt, kann er wieder Theil haben am Reiche Gottes und an den Rechten seiner Liebe. Als bloße Forderung des göttlichen Gesetzes betrachtet, ist dieses innere und äußere Leiden

um der Sünde willen, ist dieses Absterben dem Fleische und das Sterben des Fleisches die Strafe und Genugthuung für die Sünde. Indem aber der Mensch solches freiwillig thut und leidet aus Sehnsuchtsdrang der Liebe nach Gott, so wird es zum Opfer. In jenem Sinne gehört es noch bloß der Vorstufe im Leben des Reiches Gottes an. Aber als Opfer ist es eine Offenbarung des wahren, geistlichen Lebens, der im Leiden sich bewährenden Liebe, und genügt hiemit auch dem im Reiche Gottes waltenden Rechte: erst durch das Opfer wird die Sühnung wahrhaft vor Gott giltig.

Aber wie vermöchte der natürliche Mensch dieses wahre, seine Sünden tilgende und der Gerechtigkeit Gottes genügende Opfer zu bringen? Gilt es doch das völlige Aufgeben seines dem Fleische hingegebenen Selbsts an Gott im inneren und äußeren Leben durch alles Leid hindurch bis in den Tod. Hiezu kann nur Eines die Kraft verleihen, die Liebe. Aber die Liebe ist eben durch die Sünde aus seinem Herzen gedrängt und an ihre Stelle die Selbstsucht als Princip getreten. Da können die Opfer theils nur in Aeußerungen der Opfergesinnung bestehen, ohne daß doch diese selbst wahrhaft und ungetheilt im Herzen lebte, theils aber beschränken sie sich nur auf sporadische Handlungen, während das wahre Opfer das ganze Leben umfassen und alle Regungen des Innern sammt dem ganzen Wirken und Leiden des Menschen durchdringen sollte. Solchen Charakter tragen denn auch die oben beschriebenen vormosaischen und die im Gesetze Mosis für Israel angeordneten Opfer. Sie können für sich die wahre Sühnung selbst nicht bewirken, sondern sind nur Sinn- und Vorbilder, welche auf das wahre Opfer, das nach der göttlichen Barmherzigkeit in der Zeit erscheinen solle, weissagend hindeuten, um den Sinn in lebendiger Empfänglichkeit dafür zu erhalten. Das Eine wahre Opfer ist von Oben entsprungen, aus dem Herzen Gottes: Jesus Christus, der im Fleische erschienene Gottessohn, ist das Eine wahre Opfer für die Sünde der Welt. Wie ihn seine Liebe in Ewigkeit bewogen, die Herrlichkeit des Himmels zu verlassen, so hat er auch im Fleische selbst alles Leiden, worin er die Strafe der Menschheit trug, aus reiner Liebe auf sich genommen, um darin den Willen seines Vaters zu erfüllen. Hiedurch ist sein Leiden und Sterben ein vollkommenes, makelloses und in unbedingtem Maße Gott wohlgefälliges Opfer. Gott hat ihn deßhalb bereits bei seiner zu diesem Amte ihn weihenden Taufe, dem Vorbilde seiner Leidenstaufe, öffentlich als seinen lieben Sohn, an dem er Wohlgefallen habe, bezeugt. Und nicht weniger hat er sein Wohlgefallen an dem Opfer seines Sohnes auf Golgatha für alle Zeiten dadurch kund gethan und besiegelt, daß er ihn vom Tode wieder erweckt hat. Aber die Liebe Jesu war in diesem seinem Opfer nicht bloß dem Vater zugewandt, sie war es gleicherweise auch der Welt. Er hat Alles nicht weniger auch im Mitgefühle für die Menschen, deren Bruder er geworden, auf sich genommen, und dasselbe in dem Leiden bewährt, welches ihm durch die vereinigte Bosheit der Juden- und Heidenwelt zugekommen. Durch diese seine mitfühlende Liebe hat er das Naturband, das ihn auf Grund seiner Menschwerdung mit der Menschheit, als ihr Bruder und Haupt, verbindet, überdieß zu einem persönlichen gemacht und als solches bis in den Tod bewahrt und vollendet. So steht er in seinem Opfer nicht für sich da, sondern in naturhafter Weise durch das Fleisch und in personhafter Weise durch die Liebe Eins geworden mit der sündigen Menschheit. Aus diesem Grunde hat er aber auch in seinem Opfer nicht bloß sich, sondern er hat zugleich in sich die Menschheit Gott zum Opfer dargebracht. Und aller Segen der Liebesgemeinschaft mit seinem Vater, welcher für ihn selbst daraus entsprungen, kommt in ihm zugleich der Menschheit zu Gute. Sein Leiden ist dadurch ein Opfer für die Menschheit geworden.

Daß aber der Sohn Gottes selbst im Fleische das Opfer für die Menschheit zur Sühnung ihrer Sünde darbrachte, ist nicht eine auf willkürlicher Wahl beruhende That, sondern ist Ausfluß des ewigen Rechtes der Liebe. Denn darin eben besteht das absolute Wesen des göttlichen Rechtes, daß sich in Allem die Theilnahme und Mittheilung

unendlicher, gegenseitiger Selbsthingabe vollziehe. So kann denn auch die göttliche Liebe die Menschheit, wenn diese für ihre Sünde die Strafe trägt, nicht allein lassen, sondern kommt ihr auf diesem Wege entgegen und zuvor, indem sie, in's Fleisch sich einsenkend, des Fleisches Jammer in brüderlicher Theilnahme mit ihr und in der Stellung als Haupt für sie erleidet. Freilich gilt das gleiche Gesetz der Liebe dann auch für die Menschheit. Auch sie soll in ihrem inneren und äußeren Leben theilnehmend in diese von Oben ihr entgegen und zuvorgekommene Liebe eingehen und in ihrer gliedlichen Stellung Christi Opferleiden ihm nachleben und nachleiden. Und indem sie zwar auch hier noch immerhin die Folgen ihrer Sünde leidet, so haben dieselben doch hiemit nun eine andere Bedeutung gewonnen, sie sind nicht mehr Strafe, sondern ein Mit- und Nachleiden des Leidens Christi, des Hauptes, ein Mit- und Nachleben seines Opfers und hiedurch eine heilsame Zucht der Gerechtigkeit zum Leben. Doch können wir diese subjektive Seite der Sache, die außer den Gränzen der gegenwärtigen Arbeit liegt, nur andeuten, nicht weiter verfolgen. Hingegen aber müssen wir, bei der objektiven Seite verbleibend, noch weiter fragen, welches nun die Kraft und Bedeutung des Opfers Christi für die Menschheit sey.

In Christo sind alle Opfer des Alten Bundes erfüllt. Er ist das wahre Brandopfer (Eph. 5, 2), worin sich die Menschheit durch ihr Haupt in unbeschränkter Selbstverläugnung Gott ewiglich dargibt. Er ist die Erfüllung des jährlichen, für die Sünde von ganz Israel dargebrachten großen Versöhnopfers (Hebr. 9, 12 ff.), das wahre Sühnopfer, wodurch die um ihrer Sünde willen von Gott geschiedene Menschheit wieder in die Gemeinschaft der göttlichen Liebe zurückgeführt ist. Und hierin ist zugleich die Erfüllung der für die Sünden des Einzelnen geltenden Sühn-, Sünd- und Reinigungsopfer, welche sich auf die einzelnen Arten der Uebertretung beziehen, mit eingeschlossen. Vornehmlich ist er das wahre Passahlamm, am Stamm des Kreuzes geschlachtet, damit das Gericht nicht über die sündige Welt ergehe, sondern der Würgengel des ewigen Todes sie verschone (1 Cor. 5, 7; 1 Petr. 1, 18. 19; Offenb. 5, 12). Und so stellt er auch das Bundesopfer des Neuen Bundes dar (Matth. 26, 28), wodurch das verheißene Erbe des Alten Bundes der Menschheit zugeeignet und hiemit das Stiftungsopfer desselben aufgehoben, weil erfüllt ist (Hebr. 9, 15). Ja insofern das Dankopfer des A. B. ein Symbol dafür ist, daß der Mensch alles, was er empfängt, thut und will, Gott heilige und ihm darin diene, kann Christus, indem er sich in seinem Gehorsam, welcher das wahre Opfer ist, Gott für die Welt geheiligt hat, auch das Dankopfer der Welt genannt werden (Joh. 17, 19. Röm. 12, 1. 2).

Ist nun aber durch dieß Eine Opfer Christi die Menschheit von der Sünde, welche sich als Scheidewand zwischen sie und Gott gestellt hatte, erlöst, so muß die Gnadenkraft davon auch auf alle Seiten des menschlichen Wesens und auf alle Beziehungen des menschlichen Lebens, welche von dem Verderben der Sünde ergriffen worden, überwirken. Die Strahlen des Lichts, welche von dieser höchsten Liebesthat Gottes ausgehen, fallen in die durch Irrthum und Lüge verfinsterte Welt hinein, daß die Nacht des Unglaubens und Aberglaubens entweicht und die reine Erkenntniß von dem Gott, der die absolute Liebe ist, und von seinem Reiche der Gnade und des Friedens in den Herzen aufgehen kann. Nicht weniger wird durch dieses heilige, in Thun und Leiden sich bewährende Leben des Menschensohnes ein Princip wahren, gottgefälligen Lebens, der Erfüllung des Willens Gottes aus wahrer Liebe, in die Menschheit eingesenkt, welche die Selbstsucht und Fleischeslust aus dem Herzen tilgt. Ja das Fleisch des Menschensohnes, das am Kreuze in den Tod dahingegeben, und sein Blut, das auf die Erde des Fluches niedergeflossen, ist für die Menschheit eine Speise und ein Trank geworden, von welchem Kräfte des Lebens in ihre und die äußere Todesnatur zur geistlichen Erneuerung einströmen. Doch haben wir es hier mit der intellektuellen, ethischen und physischen, resp. hyperphysischen Wirkung des Opfers Christi nicht zu thun. Hingegen ist die juridische von uns bestimmter anzugeben.

Da hatte, wie wir gesehen, der Mensch durch das Unrecht seiner selbstischen, durch falsche Creaturliebe verursachten Loslösung aus der Gemeinschaft Gottes das Liebesrecht Gottes verletzt und die Strafe desselben, die den Tod fordert, auf sich gezogen. Wenn nun der Sohn Gottes, welcher sich der Menschheit als ihr Haupt eingesenkt, in freier Liebe diese Strafe auf sich genommen und von der Hand der sündigen Menschheit selbst, durch menschliches Recht, das aber nach dem Fluch der Sünde in's höchste Unrecht umgeschlagen, unter Vergießung seines Blutes den Tod erlitten hat, so ist durch solches Opfer jenes Unrecht der Menschheit aufgehoben und ihre Schuld gesühnt. Nicht die Menschheit aber hat auf diese Weise Jesum, als ihren zweiten Adam, Gott zum Opfer dargebracht, um seinen Zorn zu stillen, sondern Gott selbst hat (Röm. 8,32. 5, 8), nach dem Gesetze der Liebe, sein ewiges Erbarmen in der Fülle der Zeit geschichtlich auswirkend und hiemit eine ewige Erlösung stiftend (Hebr. 9, 26. 10, 12. 26), in dem Opfer seines Sohnes eine Sühne für die Welt vollzogen, welche das Unrecht der Sünde nach seiner ganzen Tiefe und verderblichen Macht aufhebt. Jesus Christus, der Gottes- und Menschensohn, er selbst persönlich ist die Sühnung für unsere Sünde, nicht allein aber für die unsere, sondern für die der ganzen Welt (Röm. 3, 25. 1 Joh. 2, 2).

Jedoch in der bloßen Sühnung ist der Rechtsprozeß der göttlichen Liebe mit der sündigen Menschheit noch keineswegs abgeschlossen. Ist auch hiedurch die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott wesentlich begründet, so ist sie doch hiemit noch nicht wirklich auch vollzogen. Es kann noch nicht genügen, daß sich die Theilnahme der göttlichen Liebe gegen die Menschheit bis in ihre tiefsten Tiefen verwirklicht hat; soll die Gemeinschaft eine vollkommene seyn, so muß die Theilnahme auch zur Mittheilung fortschreiten. Erst hiedurch wird die Sühnung zur eigentlichen Versöhnung (καταλλαγή).

Von diesem Moment der Mittheilung und deren versöhnender Kraft ist jene sühnende Theilnahme der göttlichen Liebe in allen Stadien ihrer Entfaltung bereits begleitet. Schon im Akte der Fleischwerdung selbst, womit der Akt der Sühnung seinen geschichtlichen Anfang nimmt, beschränkt sich die göttliche Liebe nicht bloß auf das Anziehen unseres Fleisches, sondern beginnt sie bereits zugleich ihr göttliches Leben in unser menschlich Wesen einzusenken, und dieß setzt sich durch die ganze Zeit des irdischen Wandels Jesu fort. Wenn mithin Jesus in seinem Leiden und Sterben unsere Schuld auf sich nimmt, so steht er in demselben zugleich mit der Unschuld seiner gottmenschlichen Persönlichkeit, und seine Liebe pflanzt ebenso hier seine Unschuld in unser Geschlecht ein, als sie dort die Tilgung unserer Schuld bewirkt. Durch dieselbe sich opfernde Liebe, wodurch er Gottes Zorn für uns trägt, wendet er uns das göttliche Wohlgefallen zu, und wie er in ihrer Kraft die Strafe für unsere Uebertretung erlitten, so gilt durch sie auch sein Verdienst für uns zur Gerechtigkeit. Den ganzen Segen seiner im Tode bewährten Gottesgemeinschaft, wodurch er uns die Gnade Gottes erworben, senkt er ein in das Lebensmark der sündigen Menschheit. Wie die göttliche Liebe gegen die sündige Menschheit von Barmherzigkeit in Gnade übergegangen, so wirkt das von ihr dargebrachte Opfer mit der Sühnung unserer Sünde zugleich unsere Versöhnung mit Gott, worin jene ihr Ziel erreicht.

Aber die Zuwendung des Sühnopfers Christi zu unserer Versöhnung kann wirkungskräftig erst eintreten auf Grund seiner Rückkehr aus der Welt zum Vater und seines Uebergangs aus der Niedrigkeit des Fleisches in die unbeschränkte Machtvollkommenheit des Lebens im Geiste. Denn jetzt erst, wo der menschgewordene Sohn in dieser seiner Menschheit zur vollen Gemeinschaft mit dem Vater zurückgekehrt ist und in seiner Person die Menschheit selbst in die vollkommene Lebenseinheit mit Gott aufgenommen hat, ist die Liebesoffenbarung, welche den Sohn in die Leidensgemeinschaft mit der von Gott abgefallenen Menschheit herniedergeführt hatte, zu ihrem Ziele gelangt. In seiner persönlichen Rückkehr zum Vater und seinem Eingange in die Herrlichkeit des Himmels bringt er zugleich mit sich vor Gottes Angesicht den ganzen

geistlichen Segen, welcher in seiner irdischen Liebeshingabe für die Menschheit beschlossen liegt. Diese aber culminirt in der Vergießung seines Blutes am Kreuze zur Sühne für unsere Sünden. So wird Jesu Hingang zu seinem Vater, juridisch angesehen, zum Abschluß seiner Sühne für die Sünde der Menschheit, was die christliche Kunst treffend darstellt, wenn sie Jesum auch an seinem verklärten Leibe noch die Male seiner versöhnenden Wunden tragen läßt (vgl. Joh. 20, 20. 27). Auf Grund seines Opfers steht er nun persönlich vor Gott als Vertreter der Menschheit, als Mittler zwischen ihr und Gott (Röm. 8, 34. 1 Tim. 2, 5). Und gleichwie er unsere Schuld und Sünde zu der seinigen gemacht und alle Folgen und Strafen derselben auf sich genommen hatte, so tritt er jetzt auch mit seiner Gerechtigkeit für uns ein, trägt seine Genugthuung auf uns über, wendet uns sein Verdienst zu und lenkt Gottes Wohlgefallen, das auf ihm, dem geliebten Sohne, ruht, als das Haupt auf uns, seine Glieder, daß uns Gott in ihm wiederum als seine Kinder ansieht. Weil aber dieser Vorgang kein bloßer äußerer Rechtsprozeß, sondern bei aller Gesetzmäßigkeit und Rechtskräftigkeit eine freie Liebesoffenbarung ist, so erscheint seine Vertretung zugleich in der Form der Fürbitte. Er, der geliebte Sohn, steht als unser Fürsprecher (παράκλητος 1 Joh. 2, 1) vor seinem Vater und legt ihm die ganze Menschheit an's Herz. Und wie er dieß der ganzen Menschheit thut, so thut er's auch jeder einzelnen Seele, die ein Glied ist an ihm, dem Haupte: er bringt ihre in seinem Namen aufsteigende Gebete vor den Vater (Hebr. 4, 15; Joh. 14, 13; 16, 23), tritt für sie mit seinem Verdienste ein und bittet, daß er sie in seine Liebes- und Lebensgemeinschaft wieder aufnehmen möge (Hebr. 7, 25; 9, 24). So bewirkt er durch die Kraft seines Versöhnungsblutes, daß wir wieder zu Gott nahen (Hebr. 10, 19. 20) und ihm die Opfer unseres Lobes darbringen dürfen (Hebr. 13, 15). Und nicht weniger nimmt er sich unser an, uns in unseren Nöthen und Versuchungen zu helfen (Hebr. 2, 16—18) und mit allen Gaben und Kräften seiner Gnade uns zu segnen zum Wachsthum und zur Vollendung im Heile (Hebr. 5, 9; 13, 20. 21).

Hieraus erhellt, wie Christus nicht allein das Opfer für die Sünde der Welt, sondern wie er auch der Hohepriester für die Menschheit ist. Auf ihn weist das alttestamentliche Priesterthum und Hohepriesterthum als auf seine Erfüllung hin, und es finden sich auch alle Eigenschaften, welche im Alten Bunde (s. oben) zum Priesterthum erfordert wurden und dort in symbolischer Weise das himmlische Priesterthum abbildeten, bei ihm in ihrer geistlichen Wahrheit und Vollendung. Denn so ist er, was zunächst seine Person selbst betrifft, nicht in eigenem Namen gekommen, sondern vom Vater gesandt in die Welt, um seinen Willen in ihr zu verkündigen und seine Gnade ihr zu offenbaren; ja Er und der Vater sind Eins. Und er kann hiemit in seiner Person Gott vor der Menschheit vertreten. Doch aber ist er wiederum nicht als bloßer Bote an die Menschheit erschienen, sondern vielmehr aus ihr herausgeboren und in Allem ohne die Sünde gleich geworden. Und er kann mithin in seiner Person nicht weniger auch die Menschheit vor Gott vertreten. Sodann, um auf die Beschaffenheit und die Gesinnung seiner Persönlichkeit zu blicken, hat er sich einerseits in der Bewährung des Gehorsams bis zum Tode jene vollkommene Gerechtigkeit erworben, die ihn unschuldig darstellt und dem Vater wohlgefällig macht (1 Petr. 1, 19. Hebr. 9, 14); anderseits aber sich im tiefsten Mitgefühl der Liebe mit der ganzen Menschheit zu jener inneren Einheit zusammengeschlossen, welche ihn nicht allein befähigte, ihre Ungerechtigkeit auf sich zu nehmen, sondern auch sie seiner Gerechtigkeit theilhaftig zu machen. Was endlich seine hohepriesterliche Thätigkeit anlangt, so bestand dieselbe im Alten Bunde vor Allem darin, am großen Versöhnungstage das Opferthier im Vorhof des Tempels zu schlachten und das Blut desselben in's Allerheiligste zu tragen und gegen die Bundeslade zu sprengen. Und daran knüpfte sich als Weiteres die Segnung des Volkes. Auch dieser hohepriesterliche Beruf ist in Jesu zur Erfüllung gekommen, wie im Stande seiner Erniedrigung so seiner Erhöhung, auf Erden und im Himmel. In seiner Taufe hat er ihn über-

kommen und hinausgeführt bis zu seinem letzten Leiden, worin er willig sein Leben für die Welt in den Tod dahingegeben. Dadurch hat er sein Hohepriesterthum im Himmel begründet, wo er, zur Rechten des Vaters sitzend auf dem Stuhle der Majestät, als Hohepriester über das Haus Gottes und als Pfleger der heiligen Güter und der wahrhaftigen Hütte, welche Gott aufgerichtet hat und kein Mensch, den Schatten der alttestamentlichen Vorbilder zum Wesen und zur Wahrheit bringt (Hebr. 8, 1. 2. 10, 21). Mit dem Blute des im Vorhof (auf Erden) geschlachteten Opfers ist er in die wahrhafte Hütte, in das Allerheiligste, den Himmel, eingegangen, hinzutretend durch den Vorhang, d. i. sein Fleisch (Hebr. 10, 20), welches er hienieden für uns getragen und in den Tod für uns gegeben, aber vom Vater verklärt wieder empfangen hat, und bringt es nun vor das Angesicht seines Vaters, der im Allerheiligsten der Welt, im Himmel wohnt, um uns mit ihm zu versöhnen (Hebr. 1, 3. 2, 17). Und dieses sein Blut gilt ewig, so daß es keiner Wiederholung des Opfers mehr bedarf (Hebr. 7, 27), es gilt ewig sowohl wegen der Vollkommenheit des Opfers als des Hohepriesterthums. Denn durch ewigen Geist hat er sich ohne allen Wandel Gott geopfert (Hebr. 9, 14) und in der Kraft seines unauflöslichen Lebens, als Gottes- und Menschensohn, sitzt er zur Rechten des Vaters als ein königlicher Hohepriester (Hebr. 7, 16; 8, 1), so daß er die Menschen nicht bloß kräftiglich vertreten, sondern auch mit himmlischen Gütern segnen kann. Auf diese Weise vereinigt er in sich die Erfüllung beider Haupttypen des alttestamentlichen Priesterthums, indem er gleicherweise Gegenbild Aaron's und Melchisedek's ist. Aaron's Hohepriesterthum hat in ihm sein Ziel gefunden, denn um seines vollgenügenden, ewig gültigen Opfers willen bedarf es keines weiteren Opfers mehr (Hebr. 8 — 10); und Melchisedek's Priesterthum, denn er kann um desselben willen nun ewiglich Gaben für die Menschen darbringen zu ihrer Versöhnung (Hebr. 7). Eben in der Vereinigung dieser beiden priesterlichen Typen in seiner Person ist Jesus der wahre Hohepriester für die Menschheit in Ewigkeit, so daß es hinfort nur noch in der Verwaltung seiner Opfergaben und der Bethätigung der Segenskraft, die von seinem Opfer zur Reinigung und Heiligung ausgeht, ein Priesterthum geben kann, aber auch geben muß.

So ist Beides, das alttestamentliche Opfer und Priesterthum, in Christo vollendet. Und daß Beides gleicherweise in ihm vollendet ist, bedingt eben den wahren Werth und die ewige Kraft seiner Versöhnung. Wäre er nur Opfer und nicht auch Priester, so wäre es bloß leidende Liebe, die uns zu Gute kommt, und wäre er nur Priester und nicht Opfer, so wäre es bloß thuende Liebe. Es fehlte der Versöhnung in diesem Falle ihr wahrer Werth, in jenem ihre ewige Kraft. Nun aber ist's sein eigenes gottmenschliches Leben, was als Opfer für die Welt dargebracht worden, und Er selbst ist es, seine gottmenschliche Persönlichkeit, welche in priesterlicher Vollmacht sich freiwillig hiefür dargegeben hat. Nicht mit fremdem, sondern mit seinem eigenen Blute und in Kraft seiner persönlichen Verklärung ist er eingegangen in das Allerheiligste, zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns (Hebr. 9). Hierin vollendet sich Beides, das Opfer der Liebe und die priesterliche Machtvollkommenheit, und durch Beides das Werk der Versöhnung. Doch haben bei dieser Vereinigung von Opfer und Priesterthum Beide ein verschiedenes Verhältniß zu den Stadien des Versöhnungswerkes. Das Opfer selbst ist dargebracht auf Golgatha und mit der Frucht seines Opfers geht Christus in den Himmel ein. Hingegen bildet für sein hohepriesterliches Amt sein Opfer am Kreuze nur die Grundlage, der wirkliche Vollzug desselben geschieht aber im Himmel durch Darbringung seines Blutes vor Gottes Angesicht für die Sünde der Menschheit.

Hiemit aber, daß solches vom Sohne Gottes geschieht in seiner Verklärung, in welche er vom Vater um seines Gehorsames willen aus der Erniedrigung im Fleische erhoben worden, hiedurch ist die Versöhnung der Menschheit mit Gott zugleich bestätigt und besiegelt. Hatte sich Gott der sündigen Menschheit bisher nicht mit dem vollen Leben seiner Liebe mitgetheilt, sondern indem er ihr zunächst die heilige Majestät seines Wesens entgegenstellte, seine Liebe noch auf der Stufe der bloßen

Achtung zurückgehalten, so ist diese Stufe nun dadurch, daß Gott in seinem Sohne die Gemeinschaft mit der sündigen Menschheit bis in die innersten Tiefen ihres Lebens und die äußersten Folgen ihrer Uebertretung vollzogen hat, überschritten, und dadurch, daß er seinen Sohn als Menschensohn mit dem ganzen Liebesgewinn seiner Erniedrigung zur Theilnahme an seiner Herrlichkeit erhoben hat, ist sie in die Einheit mit der höheren Stufe aufgenommen, d. h. mit dem Leben seiner Liebe, die sich nun als Gnade geoffenbaret hat, durchdrungen und ihr als bloßes dienendes Moment unter- und eingeordnet. Das Gesetz ist aufgehoben und dem Verkläger sein Recht und seine Macht entrissen, so daß wir vor dem Gerichte bewahrt sind. Zorn und Fluch ist geschwunden, Schuld und Strafe hinweggenommen. Gott sieht die Menschheit nicht mehr an, wie sie für sich ist in ihrer Eigenheit und Sündigkeit, sondern in Jesu Christo, ihrem geistlichen Haupte. In Christo, dem Geliebten, ist die Menschheit Gott wieder lieb und wohlgefällig (Eph. 1, 6), Gott ist ihr wieder hold und gewogen worden um seinetwillen (Hebr. 8, 12). Christi Gerechtigkeit wird ihr zugerechnet (2 Cor. 5, 21; Phil. 3, 9): so ist sie Gott recht, vor ihm gerecht in Christo, dem Gerechten. Ja, er selbst ist ihre Gerechtigkeit (1 Cor. 1, 30). Und indem Christus auf diese Weise durch seinen Tod und Auferstehung alle Scheidewand zwischen Gott und uns niedergerissen, und vermöge seiner in Tod und Auferstehung bewährten Gottmenschheit als Mittler zwischen uns und Gott getreten ist, so ist er hiemit zugleich unser Friede und Gott für uns wiederum ein Gott des Friedens geworden. In ihm hat die Menschheit Vergebung der Sünden, Kindschaft und freien Zugang zu seinem Gnadenthron in aller Freudigkeit des Glaubens (Eph. 1, 5. 7; Hebr. 4, 16; 1 Joh. 3, 1). Er selbst ist unsere Versöhnung. Und zwar wirkt die Kraft dieser Versöhnung nach zweien Seiten zugleich, nach Oben und Unten. Wie es bei der Sünde gewesen, daß sie Gott vom Menschen und den Menschen von Gott geschieden hat, jenes im Zorne Gottes, dieses in der Schuld des Menschen, so auch ist es hier bei der Versöhnung. Gott hat in Christo sich selbst mit der Menschheit und die Menschheit mit sich versöhnt. Indem Gottes Sohn nach der ewigen Liebe des Vaters unser Bruder geworden, um die Strafe für unsere Sünden bis in den Tod zu tragen, ist Gottes Huld der Menschheit wieder aufgeschlossen (Röm. 8, 29; Hebr. 2, 14—18); und indem der Menschensohn durch seinen Gehorsam bis in den Tod alle Gerechtigkeit für die Menschheit erfüllt hat, ist die Menschheit Gott wieder angenehm und gerecht worden in Ihm, dem Geliebten (2 Cor. 5, 18—20). Die Gerechtigkeit Christi, von Oben her den Zorn, von Unten her die Schuld tilgend, ist die Vermittlerin der göttlichen Liebe nach beiden Seiten. Wie durch die Menschwerdung Gottes in Christo Gott mit uns, so sind durch unsere Vergottung in ihm wir selbst mit Gott versöhnt.

Hieraus denn, daß Christus selbst, — persönlich unsere Versöhnung ist, erhellt zur Genüge, daß dieselbe nicht als eine Sache bloßer subjektiver, menschlicher Vorstellung oder bloßer göttlicher Imagination angesehen werden dürfe, als ob sich Gott in seiner Liebe über die Menschheit täuschte und sie für gerecht gelten ließe, während sie doch ungerecht sey. Wie vertrüge sich solches mit der Wahrheit Gottes und mit seiner Heiligkeit, deren tiefen Ernst er in dem Leiden seines Sohnes so eindringlich bezeugt hat! Vielmehr wie im natürlichen Adam sich die Menschheit selbst mit Schuld beladen und von Gott abgelöst hat, so ist sie in ihrem geistlichen Adam, Christo, von ihrer Schuld entledigt und gerecht vor Gott geworden, wenn auch diese Gerechtigkeit noch nicht in sämmtlichen Gliedern persönliche Wirklichkeit erlangt hat. Und auch so darf es nicht aufgefaßt werden, daß Gott auf die Bürgschaft hin, welche Christus für die Heiligung der Menschheit Gott gegeben, dieser die Sünden vergeben wolle. Dadurch würde ein persönliches und im tiefsten Sinne wesentliches Verhältniß zu einem bloßen deklaratorischen, abstrakten herabgesetzt. Vielmehr ist durch die Einpflanzung des Sohnes Gottes in die Menschheit eine solche solidare Einheit der Menschheit mit Christo begründet, wie sie zwischen Haupt und Gliedern besteht, so daß, was in Christo verwirklicht ist, hiemit auch der Menschheit, als seinem Leibe, principiell zugehört.

Aber nicht allein vollkommene Wahrheit und Wirklichkeit kommt dieser Versöhnung Christi zu, sondern auch allumfassende Bedeutung und alldurchdringende Kraft und Wirksamkeit: sie umfaßt die Menschheit aller Orten und Zeiten.

Damit daß die Scheidewand zwischen Gott und der Menschheit durch Christum aufgehoben worden, ist auch alle Scheidewand unter den Menschen selbst niedergerissen. So lange das Gesetz herrschte, dessen geschichtliche Offenbarung Gott zur Erziehung der Menschheit für seine Gnade an das Volk Israel geknüpft hatte, war es ein Zaun zwischen Juden und Heiden gewesen, welcher die aus der Feindschaft wider Gott fließende Scheidung unter den Völkern zu einer gesetzlichen erhoben und in Kraft der herrschenden Sünde zu einer wirklichen Feindschaft unter ihnen selbst ausgebildet hatte. Diesen Zaun hat Christus abgebrochen und die Feindschaft durch sein Fleisch weggenommen, daß er Beide versöhnte mit Gott in Einem Leibe. Nun haben beide gleicherweise durch ihn Zugang zum Vater in Einem Geiste. Und mit dieser Scheidewand ist auch jede weitere zwischen Mensch und Mensch gefallen. Wie in Christo kein Jude noch Grieche ist, so auch kein Knecht noch Freier, kein Mann noch Weib, sondern sie sind allzumal Einer in Christo (Eph. 2, 11—22; Gal. 3, 28. 29). Die Liebe ist das Band worden, welches auf Grund der Kindschaft, die wir in Christo erlangt haben, alle Menschen untereinander vereinigt zu Einer Familie Gottes (Col. 1, 19—23).

Aber nicht bloß ohne Unterschied der Völker umfaßt die Versöhnungsgnade Christi die ganze Menschheit, sondern nicht weniger auch ohne Unterschied der Zeiten. Gründet ja die Versöhnung, wie die Menschwerdung Gottes selbst, deren Frucht sie ist, mit ihren Wurzeln in der Ewigkeit, aus welcher alle Zeit hervorquillt, und, von ihr getragen und durchdrungen, in sie wieder zurückkehrt und einmündet (1 Petr. 1, 20; Hebr. 9, 12—14). Von Ewigkeit bereits hat Gott in dem Erbarmen seiner Liebe die Welt auf ideelle Weise mit sich versöhnt, und die Fleischwerdung des Sohnes und seine Dahingabe in den Tod ist nichts anderes als die zeitliche Auswirkung jenes ewigen Erbarmens, wodurch die darin beschlossene Versöhnung für die Welt irdische Rechtskraft und volle Wirkungsfähigkeit im Fleische erlangt hat. Auf Grund dieser ewigen, ideellen Existenz hat bereits während der Zeit des Alten Bundes ihre Gnadenmacht in der Verheißung durch Vorbild und Weissagung gewirkt (Jes. 43, 24. 25 Jer. 31, 20. Hebr. 8, 5. 9, 23). Und die Frommen, welche sich dieser verheißenen Gnade gläubig ergaben, konnten die Kraft derselben in gewissem Maße zur Vergebung der Sünde voraus erfahren und erhielten Macht, Kinder Gottes zu werden (Röm. 4, 3. Joh. 1, 12). Denn der heil. Geist, welcher von der ewigen Gottmenschheit ausgeht, hat ihnen dieselbe als Gegenstand der Hoffnung auf Grund der ewigen Gnade Gottes in ihren Herzen bezeugt, während die wirkliche Ausgießung des heil. Geistes als weltgeschichtliche That erst durch die Verklärung des in die Geschichte eingetretenen und in dem Berufe für dieselbe vollendeten Gottessohnes bewirkt werden konnte (1 Petr. 1, 11. Joh. 7, 39). Seit seiner Erhöhung aber theilt Jesus von der Rechten des Vaters als „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's“ durch den heiligen Geist den Segen seiner Menschwerdung und Versöhnung in himmlischen Gütern nach dem ganzen Umfange seiner ausgewirkten Fülle mit. Doch der höchste Segen besteht darin, daß er seinen Leib selbst, den er für uns am Kreuze dahingegeben, und sein Blut, das er zur Vergebung unserer Sünden vergossen hat, uns unter Brod und Wein als Speise und Trank des ewigen Lebens darreicht. In diesem Genusse des für uns geopferten Passahlammes, des Lammes Gottes, welches der Welt Sünde trägt, feiern wir das wahre Versöhnungsmahl, ein Mahl der Verschonung von den Strafen unserer Sünden und der seligen Vereinigung mit Christo unserem Heilande.

Indem wir aber so im heiligen Geiste des geistigen und im Sakramente des geistleiblichen Segens, der von Christi Versöhnungsopfer ausgeht, theilhaft werden, so werden wir hiedurch auch geschickt, Gott die rechten Opfer von unserer Seite entgegen darzubringen. Und zwar ist auch hier Christus selbst, als höchstes Gut, die höchste Opfer-

gabe, welche die erlöste Gemeinde Gott im Geiste darzubringen vermag, sowohl zur Sühne für ihre Sünden, indem sie um des Opfers Christi willen, unter Vorhaltung und Darbietung der dadurch erwirkten Genugthuung und Verdienstes Christi, Gott um Gnade und Vergebung anfleht, als zum Dank für seine Gnade, indem sie Christi Opfer lobpreisend als die Quelle alles ihres Segens im geistlichen und natürlichen Leben vor Gott bekennt. In Ihm aber bringt sie zugleich sich selbst Gott als Opfer dar, wie in der Verläugnung ihres natürlichen Selbsts durch die Kreuzigung aller Begierden des Fleisches, um Christo sein Leiden, wodurch er unsere Sünde gesühnt hat, nachzuleben und nachzuleiden, so in der Heiligung ihres gesammten Lebens, Leibes und der Seele, zu seinem Dienste, um sich darin Gott als ewiges Dankopfer darzubringen (Röm. 12, 1; Hebr. 13, 16; Phil. 2, 17).

Ja, die Kraft dieser Versöhnung in Christo reicht noch weiter. Denn die Menschheit steht in dieser Welt der Geschöpflichkeit nicht für sich allein, sondern zugleich als das Haupt der übrigen Creaturen da, über welche ihr Gott bei der Schöpfung die Herrschaft zugesprochen hat (1 Mos. 1, 26. 30). Und in dieser Stellung ist sie berufen, ihr durch freien Gehorsam der Liebe erworbenes geistliches Leben der Naturwelt, die ihren Leib bildet, mitzutheilen und dieselbe in der Einheit mit Gott zu vollenden. Doch durch die Sünde ist mit der Menschheit auch die Naturwelt aus dieser Einheit gerissen worden, der Fluch Gottes über die Sünde hat auch sie mit getroffen (1 Mos. 3, 17. 18), und sie ist um des Menschen willen der Eitelkeit und dem Dienste der Vergänglichkeit unterworfen, darunter sie mit uns sich sehnet und ängstet immerdar (Röm. 8, 19—23). Wie kann es nun anders seyn, als daß die Gnade der Versöhnung, die der Menschheit in Christo geschenkt ist, auch der übrigen Welt zu Gute komme? Indem der Sohn Gottes, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborene vor aller Creatur, durch den und zu dem Alles geschaffen ist (Col. 1, 15—17), nach der Unendlichkeit seiner Liebe die Menschheit ewiglich in die Einheit seines inneren Lebens aufgenommen hat (s. oben), so ist hiemit auch die gesammte Creatur in den ewigen Versöhnungsplan der göttlichen Gnade mit aufgenommen. Und wenn nun dieser ewige Plan durch den Sohn hieuieden in Fleisch und Tod zeitlich ausgeführt und in ihm die Menschheit, aus dem Fleische in das Leben des Geistes erhoben, wieder in Gnaden mit Gott vereinigt worden ist, so kann die übrige Creatur nicht dahinten zurückbleiben. Sondern mit dem Menschen, der als Mikrokosmos die ganze Welt in sich befaßt, ist auch diese von dem Fluche, der um des Menschen willen auf ihr lastet, erlöst und der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes und des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig geworden (Röm. 8, 19—23). In Christo ist Alles, was im Himmel und auf Erden ist, unter Ein Haupt befaßt, um in ihm mit Gott versöhnt und vollendet zu werden (Col. 1, 20; Eph. 1, 10).

So erweist sich uns die Versöhnung als die höchste Offenbarung des im Reiche Gottes waltenden Liebesrechtes, welches wesentlich über allem irdischen Rechte steht und als geistliches Recht die Wahrheit und Vollendung desselben bildet. Als juridisches Leben das im Gewissen erfahren wird, unterscheidet sie sich von dem ethischen Leben der Erlösung und Heiligung, ohne doch außer demselben oder ihm als etwas davon Losgetrenntes gegenüber zu stehen. Vielmehr entspringen Beide aus einer gemeinsamen Quelle, aus der höchsten, vollkommenen Verwirklichung der göttlichen Liebe gegen die sündige Menschheit, aus der im Fleische vollzogenen und durch Tod und Auferstehung vollendeten Menschwerdung Gottes und Vergottung der Menschheit in Christo. Wie dieselbe für die sündige Menschheit intellectuellerseits die absolute Offenbarung und ethischer- (und physischer-) seits die Erlösung ist, so ist sie juridischerseits die Versöhnung.

Literatur. Geschichtlich: K. Bähr, die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten, Sulzb. 1832. — Döderlein, de redemtionis a potestate Diaboli insigni Christi beneficio in dessen opusc. acad. Jen. 1789. — Seisen, Nicolaus Methonensis, Anselmus Canturiensis, Hugo Grotius, quoad satisfactionis

doctrinam a singulis excogitatam inter se comparati, Heidelb. 1838. — Weisse, M. Lutherus, quid de consilio mortis et resurrectionis Christi senserit, Lips. 1845. — C. F. G. Held, de opere Jesu Christi salutaris quid M. Lutherus senserit, Gotting. 1860. — Th. Harnack, Luther's Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. Erlangen 1862. — J. Köstlin, Luther's Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem innern Zusammenhange. Stuttg. 1863. — F. Ch. Baur, die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung von der ältesten Zeit bis auf die neueste, Tübing. 1838.

Biblisch: A. Tholuck, das Alte Testament im Neuen Testament, spez. über den Opfer- und Priesterbegriff im Alten u. Neuen Testamente, Hamb. 1836, 5. Aufl 1861. — K. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, Bd. II., Heidelb. 1839. — Oehler, Opfercultus des Alten Testaments, s. den Artikel in Herzog's Real-Encyklopädie, dortselbst die übrige, dahin einschlagende Literatur. — J. H. Kurtz, der alttestamentliche Opfercultus. Erster Theil. Das Cultusgesetz. Mitau 1862. — Chr. B. Klaiber, die neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung. Ein Versuch. Stuttg. 1836. — J. Chr. K. Hofmann, der Schriftbeweis, Bd. II, 1., Nördl. 1853, 2. Aufl. 1860. Von demselben: Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren, 2. Stück, Nördl. 1857. — J. H. A. Ebrard, die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung in der heiligen Schrift begründet, Königsb. 1857.

Dogmatisch: Fr. Schleiermacher, der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2. Bd. Berlin 1821. 1843. — A. Tholuck, die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers. Hamb. 1823. 7. Auflage 1851. — C. Im. Nitzsch, System der christlichen Lehre. Bonn 1829. 1851. — F. A. Philippi, der thätige Gehorsam Christi, Berl. 1841. — E. Sartorius, die Lehre von der heiligen Liebe, spez. von der versöhnenden Liebe, 2. Abth., Stuttg. 1844. — L. Schoeberlein, über die christliche Versöhnungslehre. Studien und Kritiken 1845. Von demselben: die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe, Stuttgart 1848. — G. Thomasius, das Bekenntniß der lutherischen Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre Hofmann's, Erlangen 1857. Von demselben: Christi Person und Werk, 3. Thl., das Werk des Mittlers, Erlang. 1859. — W. H. Geß, die Nothwendigkeit des Sühnens Christi, s. Jahrbücher für deutsche Theologie 1859, vgl. 1857, 1858. — Albr. Ritschl, Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi, s. Jahrbücher für deutsche Theologie, 1860. — Ferd. Weber, vom Zorne Gottes, ein theologischer Versuch. Erlangen 1862. L. Schoeberlein.

Versuchung. Es ist ein Vortheil unserer deutschen Sprache, daß sie mit diesem Worte und den beiden anderen: Prüfung und Anfechtung drei verschiedene Begriffe ganz genau zu bezeichnen vermag, während *πειρασμός* und tentatio für alle drei Begriffe dienen müssen. An sich freilich heißt auch unser deutsches „versuchen" nichts anderes, als prüfen, kosten, probiren; selbst die lutherische Bibel gebraucht das Wort auch in unschuldigerem Sinne (z. B. Joh. 6, 6, wo Jesus den Philippus mit einer nicht ernstlich gemeinten Frage auf die Probe stellt). Allein von solch einzelnen Belegen ungenauen Gebrauchs abgesehen, hat der constante kirchliche und ascetische Sprachgebrauch dem Worte einen genau abgegränzten, der Prüfung ebenso sehr entgegengesetzten, als verwandten Sinn gegeben. Die Absicht des Prüfenden ist gegen das zu prüfende Objekt, sey es ein Mensch oder eine Sache, entweder persönlich wohlmeinend, oder doch insofern sittlich gut, als er nur darauf ausgeht, durch dieses Mittel die Wahrheit zu erfahren. Deßhalb wirkt er auf das Objekt nur insoweit ein, als nöthig ist, um dasselbe zu veranlassen, das, was noch in ihm verborgen liegt, erkennbar zu machen; wer nun geprüft wird, den will man dadurch nicht zu einem andern machen, als er bis dahin war, man will kein novum in ihm oder aus ihm hervorrufen, sondern nur zum Vorscheine bringen, was schon in und an ihm ist; das Resultat der Prüfung kann aller-

dings jene reelle Wirkung in dem Falle haben, wenn der Geprüfte dadurch selber erst inne wird, wie es um ihn steht, und dieser Zustand ihn eine Aenderung, z. B. eine Besserung in Fleiß u. s. w. als nothwendig erkennen läßt. Die Versuchung dagegen schließt immer die Absicht ein, denjenigen, auf den sie wirkt, zu Bösem zu veranlassen, ihn also schlechter zu machen, als er vorher war; sie führt ihn auf's Eis, in der Hoffnung, daß er, wenn er auch anderswo fest stand, hier fallen werde. Abweichend hievon ist der Gebrauch des Wortes in dem Ausdrucke: Gott versuchen; aber wenn auch begreiflich Gott gegenüber jene bösliche Absicht unmöglich ist, so ist die Absicht auch hier doch jedenfalls eine schlechte; man begeht den Frevel, durch Häufung von Sünden oder auch (was eine andere Form des Gottversuchens ist) durch tollkühnes Wagen probiren zu wollen, wie weit Gottes Langmuth oder wie weit seine schützende Macht ausreiche. Ja, selbst mit der obigen allgemeinen Bedeutung trifft der Sinn des Gottversuchens insofern zusammen, als auch dieses ein muthwilliges Reizen ist, wodurch Gott gleichsam verleitet werden soll oder kann, seiner Langmuth oder seiner schützenden Liebe untreu zu werden oder eine Schwäche zu zeigen durch's Ausbleiben der Hilfe; oder noch genauer: wer Gott versucht, versetzt ihn eigenwillig in die Alternative, entweder mit seiner Lang[illegible] muth, seiner Macht ein Uebriges zu thun, oder aber sich dem Vorwurf des Nich[illegible] wollens oder Nichtkönnens auszusetzen; da nun das Letztere wider Gottes Ehre wä[illegible] so will man ihn durch jene Alternative zwingen, dem Menschen zu Willen zu se[illegible] auch wenn dieß Gottes ernstem Willen zuwider wäre. Diese anthropomorphistische Be[illegible] ziehung liegt unstreitig auch in dem alttestamentlichen Ausdrucke, Gott werde zum Zo[illegible] gereizt. Davon ist jedoch hier nicht weiter zu reden; wir wenden uns zum Haup[illegible] begriffe.

In der Versuchung stehen zwei Subjekte einander gegenüber, von welchen das ei[illegible] sich aktiv, das andere sich passiv verhält. Der aktive Theil wirkt auf den passiven [illegible] der Richtung, daß dieser sich für ein Böses oder ein Gutes entscheiden muß, aber ni[illegible] so, daß ihm Beides, wie dem Herkules Tugend und Laster, gleichzeitig vor Augen ge[illegible] stellt wird und er nun zu wählen hat, sondern so, daß 1) die physische Möglichkeit [illegible] Begehung einer bestimmten Sünde gegeben, und 2) entweder schon hiedurch, durch [illegible] Wahrnehmung: ich bin nicht gehindert, etwas Böses zu thun, auch die Lust dazu ge[illegible] weckt, oder auf noch direkterem Wege (durch Aufmunterung, Beschönigung, falsche Ge[illegible] wissensberuhigung u. s. w.) eine positive Stimulirung der Lust angewendet wird. Hie[illegible] liegen nun vollständig die Momente, wonach sich bestimmt, wer der passive, wer [illegible] aktive Theil ist; indem wir diese beiden näher beleuchten, wird zugleich erhellen, [illegible] die Versuchung zu Stande kommt.

Der passive Theil kann nur ein Geschöpf seyn, das freier Willensentschließ[illegible] fähig, in dem aber schon entweder eine geheime sündige Neigung oder wenigstens [illegible] Möglichkeit des Sündigens vorhanden, das aber andererseits nicht so sehr von [illegible] Sünde absolut beherrscht und erfüllt ist, daß diese das allein in ihm lebende und [illegible] kende Princip wäre. Wer bis zu diesem Punkte entsittlicht ist, für den bedarf es [illegible] Versuchung mehr; er thut alles Böse, was möglich ist, ganz von selber; Niemand br[illegible] ihm zu diesem Zwecke Gelegenheit zu machen, er findet sie überall selbst. Ein Sa[illegible] kann daher nie versucht werden, so wenig als er (im biblischen Sinne des Wortes) [illegible] ärgert werden kann; nur der Mensch kann es, weil auch in seinem sündigen Zu[illegible] er doch kein Teufel, die Sünde, wenn auch das Dominirende, doch nicht das Ein[illegible] sein ganzes Wesen Ausfüllende — nur Accidens, nicht Substanz ist. Ebenso [illegible] kann Gott Objekt der Versuchung seyn (ὁ θεὸς ἀπειραστός ἐστυ κακῶν, Jak. 1, 1[illegible] weil dieselbe in ihm keinerlei böse Neigung vorfindet, auf die sie rechnen und w[illegible] könnte. Auch für den Menschen übrigens ist eine Höhe und Gediegenheit sittl[illegible] Durchbildung, eine christliche τελειότης denkbar, die ihn nicht nur stark gegen die V[illegible] suchung, sondern die Versuchbarkeit selber unmöglich oder doch zu einem Mini[illegible] macht; das wäre der wahre, evangelische Begriff eines Heiligen, nicht daß er in s[illegible]

gemachter Ascese der Natur ihr Recht verweigert wider Gottes Ordnung (Kol. 2, 23; 1 Tim. 4, 3), und dann, wie der heilige Franziskus, von fleischlicher Brunst angefallen, sich nackt auf Dornen wälzt, um derselben los zu werden, sondern daß die ungeordnete Lust gar nicht mehr an ihn kommt, daß kein Versucher mehr eine Handhabe an ihm findet. Ist dieß doch für jeden rechtschaffenen Mann schon etwas Selbstverständliches, daß wenigstens bestimmte Arten von Versuchungen für ihn gar nicht existiren; auch die beste Gelegenheit macht ihn nicht zum Dieb, es kommt ihm auch nicht einmal der Gedanke: da könnte ich etwas nehmen; ebenso sichert der Karakter, wenn es einmal bis zu solchem gekommen ist, gegen eine Menge von Versuchungen; er braucht sie gar nicht zurückzuschlagen, sie existiren gar nicht mehr für ihn. Aber während hienach auf der einen Seite die Versuchbarkeit in demselben Grade abnimmt, in welchem die sittliche Durchbildung, die Heiligung fortschreitet, so ist ebenso gewiß, daß 1) nicht schon die Wiedergeburt die Versuchbarkeit aufhebt, daß vielmehr 2) gerade dem Wiedergeborenen neue und größere Versuchungen drohen. Das erstere hat seinen Grund in der fortdauernden Nachwirkung der Sünde, die zwar aus dem Centrum des Willens hinausgeworfen, darum aber nicht schon vernichtet ist. Insoweit ist zwischen den Versuchungen, die dem Wiedergeborenen drohen und denen des natürlichen Menschen nur der Unterschied, daß jenem eine Kraft des Widerstandes inwohnt, die diesem fehlt. Aber auch in jenem gibt sich noch die selbstische Lust zu fühlen, die sich wider den Geist geltend machen möchte (ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, Gal. 5, 17); an diese nun wendet sich die versuchende Macht, ob dieselbe nicht bis zu dem Grade erregt und in Flammen gesetzt werden könne, daß sie des Geistes Widerstand trotzt oder in einem Momente der Unachtsamkeit, der Geistesträgheit, zur That ausbricht. Das zweite aber, daß nämlich gerade den Wiedergeborenen größere Versuchungen nahen, erklärt sich aus Folgendem. Schon im Allgemeinen reagirt jede zurückgedrängte, aber nicht vernichtete Kraft gegen die Macht, der sie erlegen ist. Gewohnheiten im Denken, Wollen und Handeln, die vor der Wiedergeburt sich gebildet und der vorhandenen Neigung zur Befriedigung gedient haben, werden zwar durch die Erneuerung des ganzen Menschen niedergeschlagen; es tritt die Liebe Gottes in den Mittelpunkt des geistigen Lebens ein und vor ihr muß Alles ihr nicht conforme weichen. Aber die σάρξ ist noch da; die alte Neigung haftet ihr noch an, und wie nun eine Naturkraft, die gewaltsam niedergehalten wird, wenn sie irgend einmal in unbewachtem Augenblicke frei gelassen wird, desto furchtbarer wie zur Rache explodirt: so bricht auch im Leben des Wiedergeborenen die seiner alten Natur anhaftende Lustsünde, gerade weil sie ihre vorige Macht verloren hat, in einer unbeachteten Stunde leicht desto ärger hervor. Daher erklären sich die Aergernisse, die je und je Menschen von prononcirter Frömmigkeit durch irgend einen Sündenfall geben; man darf nicht daraus schließen, daß ihre Frömmigkeit Heuchelei gewesen; es war ihnen Ernst, aber die nöthige Wachsamkeit fehlte, um jener Reaktion der alten Sünden jeden Weg abzuschneiden. Ferner aber ist der Wiedergeborene einer besonderen Art von Versuchung ausgesetzt, die gerade aus dem Bewußtseyn des Begnadigtseyns, der Erleuchtung und des ernstlichen Trachtens nach Heiligung entspringt. Das ist das Wohlgefallen an sich selbst (Röm. 15, 1), die geistliche Selbstüberhebung (2 Cor. 12, 7), die geistliche Sicherheit (1 Cor. 10, 12) und im Zusammenhange damit ein pharisäisches Richten über den Bruder (Röm. 14, 10). Damit aber werden wir schon in das Gebiet derjenigen Versuchungen geführt, die von den übrigen als eine besondere Klasse durch den Namen Anfechtungen unterschieden werden. Sie unterscheiden sich von den vorigen dadurch, daß in den Versuchungen der anderen, ordinären Art der Wiedergeborene dem noch Unwiedergeborenen insoferne näher steht, als die Versuchung für jenen gleich aus der nachwirkenden Sünde herrührt. Die Anfechtung dagegen, wie sie nur für den Wiedergeborenen überhaupt existirt, richtet sich nicht auf das in ihm noch vorhandene Sündhafte, um dieses zu stimuliren, sondern sie richtet sich gerade auf das Göttliche, vom Geiste Gottes Gepflanzte, um dieses zu entkräften. Dahin gehören

alle Zweifel, insbesondere die, welche die eigene Begnadigung und Seligkeit in Frage stellen; Zweifel, ob man Vergebung der Sünden habe, ob man nicht der Sünde wider den heiligen Geist schuldig sey; aber auch Zweifel in Betreff dogmatischer Sätze, die ebenso zu tiefer Gemüthsunruhe und Gewissensnoth werden, weil man sich sagt: wer nicht glaubt, wird nicht selig; ich nun komme immer wieder in Zweifel, ob Christus Gottes Sohn ist, ob sein Blut erlösende Kraft haben, ob das Brod im Abendmahle sein Leib seyn kann u. s. w. — also bin ich in Gefahr, die Seligkeit zu verlieren. Alle Anfechtung ist also wesentlich Sorge und Unruhe, während in der Versuchung die Lust den psychologischen Kern bildet. Eben darum wird für den Wiedergeborenen alle Versuchung eine Ursache zur Anfechtung; denn daß er immer noch versucht wird, das macht ihm Kummer; er fürchtet, die Gewißheit seines Gnadenstandes deßhalb zu verlieren. In Wahrheit ist aber gerade das Angefochtenseyn ein Zeichen, daß er nicht, wie der Selbstzufriedene oder Leichtsinnige, die Versuchung gering achtet oder gleichgiltig dagegen ist — also ein Zeichen, daß er in der Zucht der Gnade steht. Umgekehrt kann aber auch die Anfechtung wieder zur Versuchung werden, wenn die Unruhe in Verzagtheit, der Zweifel in Verzweiflung übergeht, wenn die vermeinte Fruchtlosigkeit des Kampfes wider den ὄγκος und die εὐπερίστατος ἁμαρτία (Hebr. 12, 1) zum Aufgeben des Kampfes führt. Ganz ähnlich stellt sich das Wesen der Anfechtung alsdann dar, wenn sie in der Gestalt von Leiden an den Christen kommt. Mögen dieß leibliche, überhaupt äußere Drangsale seyn, oder sind es Geistesleiden: immer ist nicht das Materielle des Leidens selber die eigentliche Anfechtung, sondern diese besteht erst in den sich daran entwickelnden Zweifeln an Gottes Gnade und Macht; dieselben können sich ausschließlich auf das eigene Ich beziehen, dessen Gotteskindschaft durch die zugelassenen Leiden, durch deren Art oder Umfang zweifelhaft wird, oder beziehen sie sich auf den Gang des Reiches Gottes im Großen, dessen Stockungen Sorge erregen und den Glauben an dasselbe in seinen Fundamenten anzugreifen drohen. Als hohe Anfechtungen im eminenten Sinne hat man aber solche Störungen der Freiheit des Geistes angesehen, da sich gotteslästerliche Gedanken und Reden mit einer unerklärlichen Gewalt aufdrängen und gerade in's religiöse Meditiren, in's Gebet u. s. f. einmischen, worin sich eine dämonische Einwirkung am unzweifelhaftesten kund zu geben schien. (Ueber die Beurtheilung und Behandlung solcher wesentlich krankhaften Zustände s. die Pastoraltheologie des Unterzeichneten, S. 392 ff. besonders S. 404 ff.) Dieß führt uns bereits zu der Frage nach der Urheberschaft der Anfechtung, überhaupt aller Versuchung. Bevor wir aber diese erörtern, ist noch ein spezieller Punkt zu berühren, nämlich die Versuchbarkeit des Erlösers Wenn nämlich nach dem oben Gesagten die Versuchung nur möglich ist unter der Voraussetzung, daß im Menschen ein Anknüpfungspunkt für die Sünde vorhanden ist, so scheint entweder die Sündlosigkeit Jesu aufgegeben oder seine Versuchbarkeit geläugnet werden zu müssen. Beides aber wird von Schrift und Kirche gleichmäßig behauptet; also fragt sich's, ob der Widerspruch gelöst werden kann? Da wir hier nicht auf die synoptische Versuchungsgeschichte einzugehen haben, so sey nur der Vollständigkeit wegen Folgendes bemerkt. Eine positive concupiscentia, eine geheime Neigung zu selbstischem, d. h. sündigem Wollen und Handeln in der Person des Erlösers anzunehmen, ist nicht zulässig. Aber etwas ist in ihm kraft der vollen Realität seiner Menschennatur vorhanden, woraus, wenn nicht ein absolut heiliger Wille dieß hindert, jene concupiscentia erwachsen **kann**, nämlich die σάρξ, welcher alle menschlich-natürlichen Triebe, wie der der Selbsterhaltung, der Ehre, des Besitzes innewohnen, — lauter Triebe, die an sich durchaus nicht sündlich sind, wie sie denn in der christlichen Sittlichkeit zu christlichen Tugenden die materielle Basis abgeben; aber Triebe, die auch dermaßen gesteigert und leidenschaftlich entzündet werden können, daß sie mit ihrem Ungestüm den Geisteswillen überwuchern und zurückdrängen. Das nun ist die Seite, von welcher allein der Versuchung ein Zugang zu Christus offen war. An diese Naturtriebe wendet sich der Versucher; er macht den zu Versuchenden aufmerksam auf

die vorhandene physische Möglichkeit, dieselben augenblicklich und reichlich zu befriedigen; er erregt den Gedanken in ihm: ich könnte es thun, wie wäre es, wenn ich's thäte? Das Aufnehmen der möglichen Handlung in die Vorstellung, das Denken, wie es wohl wäre, wenn sie vollzogen würde? ist zwar schon gefährlich, d. h. eben versuchlich, denn sobald nur einmal das gedacht wird, sobald **kann** schon die bloße Vorstellung auch einen Reiz ausüben, und je länger bei derselben in Gedanken verweilt wird, um so stärker wird der Reiz; das Vorstellen der Sache geht unmerklich in's Wohlgefallen daran über (vgl. Gen. 3, 6). Aber so nahe Beides aneinander gränzt, so wenig **nothwendig** oder unvermeidlich ist jenes Uebergehen der Vorstellung in's Wohlgefallen, so wenig zwingt dieselbe absolut zum Verweilen bei ihr. Die Vorstellung selbst und jenes Reflektiren ist noch nicht Sünde; so lange jene weitere Wirkung nicht eintritt, ist die nur erst als möglich gedachte Handlung ein Stoff, wie jeder andere, ein bloßes Objekt, das noch nicht auf den Willen influirt. Und hier nun ist der Punkt, wo wir sehen, daß, so wahr die Versuchbarkeit auch des Erlösers ist, dennoch mit ihr noch keine sündige Befleckung eintrat; zur Vorstellung des Bösen kam es, aber nicht zum Wohlgefallen daran; nicht einmal zu einem Verweilen bei der Vorstellung ließ er es kommen; die raschen, mit Gottes Wort gewappneten Entgegnungen warfen nicht nur den Versucher zurück, sie schnitten ebenso energisch auch die innere Gefahr augenblicklich ab, die jedes weitere Verweilen der Gedanken dabei mit sich gebracht hätte. (Vgl. **Schmid**, christliche Sittenlehre, herausgegeben von **Heller**, Stuttgart 1861, S. 544: „Christus ward versucht, sofern er die *σάρξ* an sich hatte, zwar nicht die unserige, welche aus dem Complex des adamitischen Sündenlebens stammt, aber doch eine derselben gleichartige Röm. 8, 3., sofern er endliches Leben hatte, das in die Form der Animalität einmündet. Aber seine Versuchung war rein, fest, in voller Constanz abgeschlagen, und die *σάρξ* in allen Stücken, wie sie erregt wurde, auch erfüllt und beherrscht und daher auch verklärt von dem *πνεῦμα*. Es war Versuchung da, aber sie war schon anders da, als bei uns, in welchen der Hang ist und sie nahm ein anderes Ende, als bei uns, indem sie uns zur Thatsünde, Christum aber zur aktuellen Gerechtigkeit führte.") Es ist kaum nöthig beizufügen, daß, wie Christus die Macht ist, die auch in uns einen gleichen Sieg hervorbringt, so in seiner Versuchung, und zwar gerade an den Details derselben, wie sie oben analysirt wurde, uns der klare Weg gezeigt ist, um auch unsererseits die in dieser Welt unvermeidliche Vorstellung des Bösen unschädlich zu machen, d. h. die Versuchung selbst noch in der nächsten Nähe abzuschlagen. Daß aber die Klugheit fordert, sie, so weit wir es hindern können, gar nicht in nächste Nähe herankommen zu lassen, darüber wird unten noch ein Wort zu sagen seyn.

Nehmen wir nun den aktiven Theil, also die Frage vor: wer ist es, der da versucht? so hat, wie Jak. 1, der Satz voranzustehen, daß niemals Gott dieß ist. Dieser Satz ergibt sich aus dem Prädikat der Heiligkeit, das dem Gott der Offenbarung zukommt, so von selbst (vgl. auch Sir. 15, 12: „Er bedarf keines Gottlosen"), daß ein Beweis ganz überflüssig wäre, wenn nicht die Zurückwälzung der eigenen Schuld auf Gott als letzten Ursächer der menschlichen Neigung allzusehr entspräche und die Schrift selbst, im Widerspruche mit der Jakobusstelle, einiges Recht dazu zu geben schiene. Wenn Goethe in dem bekannten Verse die „himmlischen Mächte" anklagt: „Ihr laßt den Armen schuldig werden, dann überlaßt ihr ihn der Pein — denn jede Schuld rächt sich auf Erden," so ist damit zwar nicht positiv gesagt, jene Gewalten machen den Menschen zum Sünder und strafen ihn hernach dafür, daß er ihnen gefolgt; aber auch wenn das Schuldigwerdenlassen nur ein Geschehenlassen ist, so scheint es hart, wo nicht ungerecht, daß sie ihn eine That mit aller Strenge büßen lassen, die sie verhindern konnten. So ferne die Tragik des Dichters den christlichen Anschauungen liegt, so nahe scheint doch damit zusammen zu treffen, was die sechste Bitte des Vater-Unsers und der paulinische Spruch 1 Cor. 10, 13 von Gott besagen. In Versuchung führen ist allerdings nicht dasselbe, wie versuchen; ebenso ist *ἐᾶν πειρασθῆναι* ein anderes als

πειράζειν; allein wenn schon das Zulassen des Versuchtwerdens durch einen Dritten und sogar die Festsetzung von Maß und Ziel für dasselbe eine Mitschuld an dem Resultat, wenn es schlimm ausgefallen, in sich schließt, da Gott, der Allwissende, ja solches Resultat voraussehen mußte: so drückt die Vaterunser-Bitte noch mehr, als die bloße Zulassung aus; heißt auch das Hineinführen in Versuchung nichts anders, als durch göttliche Providenz und Regierung eine solche Verkettung von Umständen anordnen, die dem Menschen versuchlich werden, und dürfen wir bitten, daß Gott das nicht thue: so bleibt, wenn er es doch thut — obgleich wir jene Bitte gestellt, oder auch weil wir sie nicht gestellt haben, — eine gewisse Berechtigung zu der Klage zurück: hätte Gott mich mit dieser Lage verschont, so wäre ich nicht gefallen; er hat mich freilich nicht zum Bösen versucht, im Gegentheil, er hat mich gewarnt; aber es wäre ihm ein Leichtes gewesen, dasjenige, was mir zur Versuchung geworden ist und dessen Gefährlichkeit für mich er wissen mußte, zu beseitigen. Hier ist ein Punkt, wo die Theodicee ihre Aufgabe zu lösen hat; sie wird darthun, daß 1) so lange der Mensch Fleisch und Blut hat und in der Welt lebt, das Fernehalten versuchlicher Situationen von ihm eine Unmöglichkeit ist; denn Alles im Leben, jedes Zusammentreffen eines Gutes mit einer Neigung, eines Uebels mit einer Abneigung, kann dem Menschen zu einer Versuchung werden; daher die sechste Bitte nur den relativen Sinn haben kann, Gott wolle unsern Lebensgang und dessen Einzelheiten so lenken, daß die Versuchlichkeit der Lagen und Umstände mit unserer sittlichen Kraft immer in Proportion stehe, also dasselbe, was 1 Cor. 10, 13 als Glaubenszuversicht ausgesprochen ist. Die Theodicee muß aber 2) zeigen, daß das Versuchtwerden nicht nur unvermeidlich ist in dieser Welt, sondern daß das Geschehenlassen desselben zur göttlichen Pädagogie gehört; wie für die ethische Bestimmung des Menschen nicht die Wirklichkeit, aber die Möglichkeit des Bösen erforderlich ist, so auch für die sittliche Entfaltung und Erstarkung die Versuchung als potenzirte Möglichkeit des Sündigens; an ihr arbeitet sich der innerste Kern der Gesinnung erst vollständig heraus, an ihr lernt der Mensch, der Christ seine Kraft, wie seine Schwäche kennen; was noch unbestimmt, noch fließend war, faßt sich ihr gegenüber zusammen und fixirt sich für immer. So ist die göttliche Absicht in der Versuchung immer nur die Prüfung und Bewährung; nur als solche will Gott dieselbe. — Der sie aber als Versuchung zum Bösen will, ist ein anderer, der Satan. Für die sittliche Bedeutung der Versuchung ist es nicht wesentlich, satanische und menschliche, übernatürliche und natürliche Versuchungen zu unterscheiden, denn die christliche Satanologie führt darauf, daß alle Versuchung zum Urheber den Satan hat; auch Stellen, wie 1 Cor. 10, 13 und Hebr. 12, 4 führen zunächst nur auf einen graduellen Unterschied und Eph. 6, 12 hebt eine spezifische Unterscheidung geradezu auf; nach dieser Stelle ist auch in der durch Fleisch und Blut vermittelten Versuchung das eigentlich versuchende Subjekt nicht Fleisch und Blut, sondern die Dämonenwelt. Die Möglichkeit einer persönlichen Einwirkung des infernalen Versuchers ist exegetisch und dogmatisch nicht zu bestreiten, aber was dergleichen von der nachapostolischen Zeit an bis auf eine neuere kurhessische „Theologie der Thatsachen" Thatsächliches berichtet wird, das trägt den Stempel des Abergläubischen, den Karakter mönchischer Phantasie so vorherrschend an sich, daß Jeder, dem es unerbittlich nur um Wahrheit zu thun ist, das Recht haben muß, für solche Thatsachen strengere Beweise zu fordern, als welche dafür gegeben zu werden pflegen. Für die sittliche Betrachtung ist es darum von größtem Werthe, daß Jakobus in ächt ethischer Weise die Genesis der Versuchung nicht mit Hilfe der Dämonologie (die ihm doch nach 2, 19; 3, 6. keineswegs ferne liegt), sondern psychologisch beschreibt. Seine Darstellung ist um so bemerkenswerther, als der Gegensatz zu *ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι* (1, 13), genau genommen, nicht das *ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας* (v. 14) ist; letzteres läßt hinter dem *ὑπὸ* noch ein *ἀπὸ*, d. h. hinter der nächsten psychischen Causalität eine weitere und tiefere, eine übermenschliche zu; auch wer *ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας* versucht wird, kann darum dennoch in solcher Versuchung etwas ursprünglich vom Satan Ausgehendes erkennen, wie

wir dieß wirklich thun müssen; daß Jakobus diesen nicht nennt, das beweist, daß ihm, dem neutestamentlichen Ethiker, nicht diese transscendente und incommensurable Seite die Hauptsache ist, sondern der psychische Vorgang, aus dessen Erkenntniß auch allein die specifisch ethische Gegenwirkung abzuleiten ist. Also die ἐπιθυμία reizt und lockt; nachdem nämlich auf sie selbst zuerst das Objekt, irgend ein wirkliches oder scheinbares Gut durch sein reales Vorhandenseyn oder durch die bloße Vorstellung gewirkt und die Lust in Bewegung gesetzt hat, was noch ganz unwillkürlich geschehen kann, so wirkt die wach gewordene Lust auf den Willen, weil ohne sein königliches placet keine Handlung, also auch keine Lustbefriedigung möglich ist. Dieses Wirken der Begierde auf den Willen ist der eigentliche Mittelpunkt der Versuchung; steht der Wille als Geistesmacht nicht frei und fest genug auf dem Grunde des göttlichen Gesetzes und Rechtes, so läßt er sich von der Lust bestimmen, einzuwilligen, seine Macht wie ein Fürst einer Buhlerin zur Verfügung zu stellen, Jakobus bezeichnet das als eine συλλαβή; die Lust ist das weibliche, der Wille das männliche Princip; jenes, wenn es befruchtet wird von diesem, gebiert sofort die Sünde als Thatsünde. (Verfehlt ist es, wenn noch Köster in seiner Monographie: die biblische Lehre von der Versuchung, Gotha 1859, S. 20, als das die Lust befruchtende, männliche Subjekt, den Gegenstand der Lust ansicht; vereinigt sich die Lust mit ihrem Gegenstand, d. h. befriedigt sie sich durch seinen Besitz und Genuß, so wird nicht erst in Folge dessen die Sünde geboren, sondern sie ist bereits geschehen). — Zu bemerken ist aber noch, daß Jakobus über die Gegenstände, auf welche die Lust sich richtet, völlig schweigt; er sagt auch nicht, die ἐπιθυμία sey als solche schon sündig, die Sünde datirt er erst von ihrer Befruchtung an; nicht sie selbst, sondern ihre mit dem Willen erzeugte Frucht ist Sünde, d. h. Thatsünde, während genauer das Sündigen schon im Akte jener Befruchtung, d. h. in der Einwilligung liegt. Es ist hier nicht der Ort, auf diesen Punkt einzugehen (s. darüber C. F. Schmid, bibl. Theologie des N. Testaments, herausgegeben von Weizsäcker, 2. Aufl., S. 391); aber es knüpft sich daran der ethische Satz, daß 1) kein Gut an sich schon versuchlich ist, d. h. die Tendenz zur Versuchung in sich trägt, so daß das Begehren darnach bereits Sünde wäre, vgl. 1 Tim. 4, 4; 2) daß aber jedes einzelne Gut, auch das edelste, geistigste versuchlich werden kann, sobald das Begehren darnach oder der Werth, der darauf gelegt wird, mit dem Geisteswillen, der auf das höchste Gut gerichtet ist, in Widerspruch geräth und diesen zurückdrängt. Ob einem Menschen sein Verstand, sein Reichthum, sein Rang, seine Schönheit zur Versuchung wird oder nicht, hängt hiernach gänzlich davon ab, ob sein Wille fest und mächtig genug ist, um jedem Andringen der ἐπιθυμία, die sich auf diese Dinge richtet oder aus ihnen entwickelt, solchen Widerstand zu leisten, daß sie nach und nach in sich erlahmt; dann ist der Karakter auf der Höhe angelangt, wo die Versuchung für ihn zu existiren aufhört. Daß diese Höhe nur eben durch sittliche Erstarkung und Reinigung, nicht aber durch höheren religiösen Schwung an sich schon erreicht wird, daß vielmehr dieser für sich allein seine besonderen Versuchungen mit sich bringt, ist von Joh. Friedr. v. Meyer in den Blättern für höhere Wahrheit (Stuttg. 1853, I. Bd., in dem Aufsatze: „Die Gefahren der Seher“, S. 310 — 322), schlagend ausgeführt worden.

Kann nach Obigem schon im Allgemeinen die Versuchung nur aus dem eigenen Innern abgeleitet, d. h. wenn sie auch von Außen veranlaßt ist, doch der Sitz der Gefahr nur im Innern anerkannt und die Schuld sowohl eines Falles durch Versuchung, als auch des Nicht-Aufhörens der Versuchungen nur dem Subjekte selbst zugeschoben werden: so steigert sich diese Schuld noch mehr, wenn der Mensch, anstatt die Versuchung, wenn sie von selber kommt, abzuschlagen, sie vielmehr aufsucht, sich selbst ihr aussetzt, sey es aus Leichtsinn oder aus falschem Selbstvertrauen, oder sey es in der Absicht, sich dadurch in der Ueberwindung zu üben. Es verhält sich mit solcher selbstgemachten Versuchung durch Lust ähnlich, wie mit selbstauferlegtem Leiden; um sich zu üben, bedarf der Christ nicht solch frevelhaften Experimentirens: das Leben selbst, wie

es providentiell geordnet ist, bietet dem, der sich üben will, fortwährend Gelegenheit dazu.

Schließlich ist noch das Verhältniß des Begriffes Versuchung zu den verwandten Begriffen Aergerniß und Verführung zu bestimmen. Aergerniß und Versuchung gleichen sich darin, daß beide sittlichen Schaden wirken, und darum beide weder auf den, der heilig ist, noch auf den, dessen ganzer Wille vorher schon mit der Sünde sich identificirt hat, Einfluß haben können. Gehören aber hiernach die Objekte beider einer Mittelstellung an, so ist diese doch nicht beiden gegenüber dieselbe. Geärgert wird, wer noch in der ἁπλότης steht, also konkret gesprochen, nach Matth. 18., das Kind (im buchstäblichen wie im bildlichen Sinne des Wortes); versucht aber wird (vgl. 1 Joh. 2, 13. 14.) der Jüngling und der Mann. Wohl hat Jesus sogar von sich selbst erklärt, Matth. 16, 23., daß es auch für ihn ein σκάνδαλον gebe, und wie die Anrede an Petrus, σατανᾶ, verräth, so ist auch die ganze Situation mehr die der Versuchung, als die des Aergernisses; aber den Gegensatz zum Aergerniß bildet doch auch hier die Einfalt kindlichen Gehorsams, woraus der Herr durch solche Aufmunterung zur Schonung seiner selbst weggelockt zu werden fürchtet, daher die schnelle, unverhältnißmäßig energisch scheinende Antwort. Die Reden vom Aergern des Auges, des Fußes u. s. w., die nur Matth. 5, 29. 30., nicht aber Matth. 18, 8. 9. am rechten Orte stehen, nehmen das Wort in derselben Bedeutung, wie versuchen; durch die Uebertragung des Begriffes auf ein unpersönliches Subjekt, das eine versuchliche Absicht nicht haben kann, ist derselbe dem Aergern verwandt geworden. Denn ein zweiter Unterschied liegt darin, daß der Versuchende eine bösliche Absicht in Bezug auf den zu Versuchenden hegt, derjenige aber, der Aergerniß gibt, sich um den Andern, der Aergerniß nimmt, gar nichts kümmert; gerade darin besteht sein spezielles Unrecht, daß er eine wirkliche Sünde, oder wenigstens etwas, was seinem Nächsten als Sünde erscheint, begeht, ohne darnach zu fragen, welche Wirkung solches Thun auf diesen, den Unerfahrenen, Schwachen, noch in der Einfalt Stehenden, ausübe. (Dieß ist der spezielle Sinn des Verachtens der Kleinen, Matth. 18, 10.) — Von der Verführung unterscheidet sich die Versuchung einmal dadurch, daß in ersterer der Erfolg schon mitgesetzt ist, den die letztere nur beabsichtigt, aber noch nicht erreicht hat; außerdem aber dadurch, daß der Verführer noch einem tieferen Egoismus folgt, als der Versucher; in letzterem kann mehr der Schalk, als der Bösewicht stecken; er ist der Vexirende, der über den Schwachen sich lustig macht, während der Verführer ein Opfer für sich haben will. Anders gesagt: der Versucher stellt die Falle und sieht dann zu; der Verführer handelt unmittelbar mitsündigend. Bei der nahen Verwandtschaft der Begriffe werden jedoch die Gränzen vom Sprachgebrauche nicht immer streng eingehalten.

Außer den bereits genannten Schriften, die diesen Gegenstand behandeln — von Schmid und Köster, ist noch der betreffende Abschnitt in Hirscher's Moral (Bd. II. das zweite Hauptstück: wie das Böse wirklich wird), der §. 104 und 105 in Nitzsch's System der christlichen Lehre, die Ethik von Harleß und das, was die älteren Theologen mehr gelegentlich, als für wissenschaftlichen Zweck, über Anfechtung zu sagen haben (z. B. Luther in den Tischreden, in Predigten u. s. w., Scriver im Seelenschatz, Buddeus in den institut. theol. mor., Mosheim in der Sittenlehre, Thl. VI.), zu erwähnen; richtig aber ist die Bemerkung von Köster (a. a. O. Vorrede, S. III), daß die Ethiker dieses Lehrstück auffallend vernachläßigt haben. Manche kommen (wie Calvin in den instit.) nur aus Veranlassung der sechsten Bitte auf dasselbe zu sprechen. **Palmer.**

Verwandtschaft ist das durch Zeugung oder ein Analogon derselben begründete Verhältniß mehrerer Personen unter einander. Beruht dasselbe auf der Einheit des Bluts (qui sanguine inter se connexi sunt. L. 1, §. 10 Dig. de suis et legitimis [38. 16]), so heißt es natürliche oder Blutsverwandtschaft (consanguinitas, cognatio naturalis, carnalis) und unterscheidet sich von der derselben nachgebildeten, fingirten oder künstlichen. Die letztere beruht auf der bür-

gerlichen Gesetzgebung, welche durch Annahme an Kindesstatt (Adoption) eine cognatio legitima, legalis eintreten läßt, oder auf dem kanonischen Recht, nach welchem aus der Gemeinschaft an gewissen Sakramenten eine geistliche Verwandtschaft (cognatio spiritualis) entsteht.

In rechtlicher Hinsicht hat die Verwandtschaft für die Kirche besonders insofern eine hohe Bedeutung, als sie eine wichtige Klasse von Ehehindernissen veranlaßt. Indem wegen dieser Beziehung auf den Artikel Ehe, Band III. S. 475 folg. überhaupt hingewiesen werden muß, bedarf es hier noch einer besonderen Auseinandersetzung über die Natur und Entstehung der sogenannten geistlichen Verwandtschaft, sowie auch der geschichtlichen Entwickelung ihrer Wirkungen.

Der natürliche Mensch wird leiblich geboren, der Christ wird geistig geboren, wiedergeboren (Ev. Joh. 3, 3. 5. 6.) und durch das Bad der Wiedergeburt (Titus 3, 5.), die Taufe, in die christliche Gemeinschaft, die Kirche aufgenommen. Derjenige, welcher diese Aufnahme bewirkt, ist gleichsam der geistige oder geistliche Vater. In diesem Sinne schreibt der Apostel an die Corinther 1, 4, 15: Ihr habt doch nicht viele Väter, denn ich habe euch gezeuget in Christo Jesu, durch's Evangelium (vergl. Philem. V. 10: mein Sohn Onesimus, den ich gezeuget habe in meinen Banden, s. 1 Thessal. 2, 11; 1 Timoth. 2, 2. 18.). Ja, der Apostel betrachtet sich auch ebenso als die Mutter, wie bei den Galatern, denen er 4, 19. zuruft: Meine lieben Kinder, welche ich abermals mit Aengsten gebähre, bis daß Christus in euch eine Gestalt gewinne. — An diese Aeußerungen lehnen sich die späteren kirchlichen Scribenten an, um im Laufe der Zeit eine förmliche Doktrin über die geistliche Verwandtschaft auszubilden. Man sehe die Zusammenstellung bei Gratian in der Causa XXX, besonders quaestio 1 und 3, und den Titel de cognatione spirituali in den Dekretalen lib. IV, tit. 11, wie im liber sextus lib. IV, tit. 3, nebst den Commentatoren dazu.

Die römisch-katholische Kirche lehrt, daß drei Sakramente ein der natürlichen Verwandtschaft ähnliches Verhältniß begründen, indem sie spirituelle Güter schaffen und ähnlich, wie die Zeugung, zwischen den daran unmittelbar oder mittelbar Betheiligten ein geistiges Band weben. Diese Sakramente sind die Taufe, Firmung und Beichte. Schon die obigen Stellen der heiligen Schrift erklären, wie die geistliche Verwandtschaft zuerst bei der Taufe anerkannt werden konnte. Hier boten sich aber verschiedene Beziehungen, nämlich zwischen dem Taufenden und dem Täuflinge, sowie den Pathen, welche als sponsores, fidejussores und susceptores unmittelbar bei dem Taufakte wirksam waren. Hier statuirte man eine eigentliche geistliche Vaterschaft (paternitas spiritualis) und unterschied davon die geistliche Mitvaterschaft (compaternitas) zwischen den natürlichen Eltern des Täuflings und den geistlichen, den Pathen, sowie die geistliche Geschwisterschaft (fraternitas) zwischen dem Täuflinge und seinen Kindern und den Kindern des Taufenden und der Pathen. Diese Distinktionen liegen überall den oben angeführten Quellen zum Grunde und werden auch von den Kanonisten ausdrücklich aufgestellt. So heißt es z. B. in der Summa decretalium des Bernardus Papiensis (ed. Laspeyres 1861) lib. IV, tit. XI: „Cognatio spiritualis est propinquitas proveniens ex sacramenti datione vel ad id detentione, ut ecce: sacerdos baptizat parvulum, tu eum suscipis, uterque vestrum est eius pater spiritualis, ut C. XXX, qu. I. omnes (c. 8). Huius autem cognationis tres sunt species; nam alia est inter me et eum, cuius filium teneo, quae dicitur compaternitas, alia inter me et ipsum puerum quem teneo, quae dicitur paternitas spiritualis, et alia inter filium meum naturalem et filium spiritualem, quae dicitur fraternitas spiritualis." Ferner wird eine unmittelbare und mittelbare geistliche Verwandtschaft (cognatio directa und indirecta) unterschieden, indem die letztere durch Uebertragung der Verwandtschaft auf den Ehegatten des compater oder der commater begründet wird. Bernardus a. a. O. erklärt auch diese Eintheilung: „directa compaternitas est, quae principaliter provenit, indirecta, quae

secundario, scilicet quae provenit ex directa; puta procedit per virum ad uxorem, et e converso, ut ecce: tenui filium tuum in baptismo, ego sum compater tuus directo, sed uxor mea per me efficitur tua commater indirecto, ut C. XXX, qu. 4. Si quis ex uno (c. 3) et ita me defuncto relictam meam non posses uxorem habere etc.", vgl. auch c. 4. X. h. t. (IV, 11).

Eine besondere cognatio spiritualis entstand früher auch ex catechismo, indem diejenigen, welche vor der Taufe beim Unterrichte des Katechumenen Beistand leisteten, ebenso wie die wirklichen Pathen beurtheilt wurden (c. 3. Cau. XXX, qu. IV, c. 110, dist. IV. de consecr., vgl. c. 5. X. h. t. c. 2. cod. in VI°). Die Handlung selbst heißt ministerium christianitatis, bei Bernardus a. a. O. §. 5: sacramentum christianitatis. Man sehe darüber Sanchez de matrimonii sacramento lib. VII. disp. X. Gonzalez Tellez zum c. 5. X. h. t. J. H. Boehmer ius eccl. Prot. lib. IV. tit. XI. §. XIII.

Seit die confirmatio (Firmung) (s. den Art. Bd. III. S. 110) einen selbstständigen, von der Taufe getrennten Akt, das sacramentum confirmationis bildete, erzeugt sie ebenso, wie die Taufe selbst, eine cognatio spiritualis, und wurde ganz ebenso wie die geistliche Verwandtschaft aus der Taufe beurtheilt. Die oben angeführten Quellen nehmen auch darauf Rücksicht mit den Worten: ad chrisma tenere, sacr. confirmationis ab episcopo factae (bei Bernardus) und in anderer Weise (J. H. Boehmer a. a. O. §. XIV).

Endlich wird auch eine cognatio spiritualis ex confessione erwähnt, denn: „Omnes, quos in poenitentia suscipimus, ita sunt nostri spirituales filii, ut et ipsi, quos vel nobis suscipientibus, vel trinae mersionis vocabulo mergentibus, unda sacri baptismatis regeneravit" c. 8. Cau. XXX. qu. I., verb. c. 9. 10. eod. Daher die stets beibehaltene Bezeichnung von Beichtvater und Beichtkind (s. den Art. Bd. I. S. 785), vgl. J. H. Boehmer a. a. O. §. XV.

Die geistliche Verwandtschaft bildete ursprünglich kein Ehehinderniß, weshalb es auch kein Bedenken machte, daß Eltern selbst das Pathenamt übernahmen; ja, dieß geschah längere Zeit sogar gewöhnlich (vgl. J. H. Boehmer a. a. O. §. V. Höfling, das Sakrament der Taufe Bd. II. S. 11, 12). Die Sitte scheint dann die Ansicht begründet zu haben, daß wer eine Pathenstelle übernahm, den Täufling in gewisser Art adoptire (Procop. Anecdota lib. I, cap. 1. Hesychius s. v. υἱοθεσία), eine Auffassung, welche später von den Päbsten zur Rechtfertigung der Impedimente benutzt wurde (c. 1. 5. Cau. XXX. qu. III, vgl. dazu andere Zeugnisse bei Du Fresne s. v. adoptio, filiolus u. a. m.). Die erste gesetzliche Bestimmung erging aber nicht von der Kirche (späterhin sind Erdichtungen nicht ausgeblieben, s. J. H. Boehmer a. a. O.), sondern von Justinian in der c. 26. C. de nuptiis V, 4: „Ea videlicet persona omnimodo ad nuptias venire prohibenda, quam aliquis, sive alumna sit, sive non, a sacrosancto suscepit baptismate: cum nihil aliud sic inducere potest paternam affectionem et iustam nuptiarum prohibitionem, quam huiusmodi nexus, per quem Deo mediante animae eorum copulatae sunt." Eine Erweiterung erfolgte durch can. 53. Conc. Trullan. a. 692 (Bruns canones Apostol. etc. I, 53), indem auch die Ehe des Pathen mit der Mutter des Täuflings verboten wurde und noch mehr durch das spätere griechische Recht (Ecloga lib. II. cap. 2. Basilicor. libr. XXVIII. tit. V. §. XIV., ed. Heimbach. III, 204) u. a. s. J. H. Boehmer a. a. O. §. VII. Zachariä, innere Geschichte des griechisch-römischen Rechts, Leipz. 1858, S. 20, 21.

In der lateinischen Kirche folgte seit dem achten Jahrhundert ebenfalls eine allmähliche Ausdehnung des ursprünglichen Verbots (J. H. Boehmer a. a. O. §. VIII ff. und die oben citirten Autoren verb. Sanchez a. a. O. lib. VII. disp. 54 folg. Brouwer de iure connubiorum. Amstelod. 1665. 4°, lib. II. cap. 8), aus denen besonders v. Moy, Geschichte des Eherechts, S. 366 folg. Schulte, Handbuch des katholischen Eherechts, S. 188 folg. u. a. das Material entlehnen.

Der schon von den älteren Kirchenvätern und dem Trullanischen Concil (a. a. O.) ausgesprochene Grundsatz, daß das geistige Band, welches aus dem Sakramente für die Participirenden entstehe, stärker sey, als das aus der irdischen Zeugung, und daher auch ein mächtigeres Impediment beim Abschlusse der Ehe bilde, wurde auch im Occident maßgebend (c. 2. Cau. XXX. qu. III. Zacharias c. a. 745 u. a. m.) und veranlaßte selbst die Trennung einer Ehe auszusprechen wegen des durch cognatio spiritualis superveniens eintretenden Impediments (c. 2. 4. 5. Cau. XXX. qu. I.). Doch fand man sich bald veranlaßt, dieß einzuschränken (c. 3. 7 eod.), bis Alexander III. diesen Fall gänzlich beseitigte (c. 2 X. h. t. IV, 11).

Da die ganze Satzung auf besonderer Festsetzung der Kirche beruhte, konnten sich viele Abweichungen und verschiedene Gewohnheiten bilden, wie diese in den Dekretalen und auf den Diöcesansynoden anerkannt wurden (man sehe die Uebersicht in Hesselmann's Index zu Hartzheim's collectio Conciliorum Germaniae Tom. XI, Fol. 180). Bonifaz VIII. beschränkte das ganze Hinderniß auf Taufe und Confirmation, und erklärte: „Ex datione vero aliorum sacramentorum cognatio spiritualis nequaquam oritur, quae matrimonium impediat vel dissolvat" (c. 3. h. t. in VI. III, 4), nachdem er das aus der cognatio ex catechismo entstehende Impediment nur als ein aufschiebendes und nicht trennendes anerkannt hatte (c. 2 eod.). Die Beschwerden über die nachtheiligen Folgen aus den weit greifenden Wirkungen der geistlichen Verwandtschaft zogen sich aber bis in's 16. Jahrhundert hinein. Unter den zur Reformation im Jahre 1522 und 1523 der Curie von der deutschen Nation übergebenen Gravamina steht oben an das de dispensationibus aere redimendis und darunter: „matrimoniorum tam innumera excogitata obstacula ..... ex cognatione spirituali ... originem trahentia" (Münch, Sammlung aller Concordate I, 344). Indem das Tridentinische Concil sich diesem Vorwurfe gegenüber nicht passiv verhalten konnte, ließ es wesentliche Beschränkungen eintreten und bestimmte in der sessio XXIV. cap. 2 de reform. matrimonii: „Docet experientia, propter multitudinem prohibitionum multoties in casibus prohibitis ignoranter contrahi matrimonia, in quibus vel non sine magno peccato perseveratur, vel ex usu sine magno scandalo dirimuntur. Volens itaque sancta synodus huic incommodo providere, et a cognationis spiritualis impedimento incipiens, statuit, ut unus tantum, sive vir sive mulier, iuxta sacrorum canonum instituta (cf. c. 101 d. IV. de consecr. c. 3 de cogn. spir. in VI°), vel ad summum unus et una baptizatum de baptismo suscipiant, inter quos ac baptizatum ipsum, et illius patrem et matrem, nec non inter baptizantem et baptizatum, baptizatique patrem et matrem tantum spiritualis cognatio contrahatur.. — Ea quoque cognatio (cf. c. 2. Cau. XXX. qu. I. c. 1 de cogn. spir. in VI°), quae ex confirmatione contrahitur, confirmantem et confirmatum, illiusque patrem et matrem ac tenentem non egrediatur; omnibus inter alias personas huius spiritualis cognationis impedimentis omnino sublatis." Daß hieran strikt festgehalten werden solle, deklarirt zur Beseitigung jeden Zweifels noch besonders Pius V. in der Constit. Quum illius von 1566 (hinter der Ausgabe des Trident. von Richter und Schulte p. 557). Es besteht somit nur noch in der angegebenen Weise die paternitas und compaternitas, aber nicht mehr die fraternitas spiritualis, desgleichen nur die directa und nicht die indirecta cognatio. Uebrigens entsteht die geistliche Verwandtschaft sowohl aus der solenn vollzogenen, als aus der Nothtaufe, jedoch nicht aus bloß zur Solennisirung einer bereits vollzogenen Taufe vorgenommenen Handlungen (vgl. die Citate bei Schulte a. a. O. S. 175, 196).

Evangelischer Seits ist die ganze Doctrin verworfen. Die Schmalkaldischen Artikel im Anhange de potestate episcoporum deklariren: traditiones de cognatione spirituali sunt injustae. Vorübergehend ist jedoch in der Lüneburger Kirchenordnung von 1543 (Richter, die Kirchenordnungen II, 54), wie in der Württemberger von 1553 (a.a.O. S. 130) die geistliche Verwandtschaft als Ehehinderniß anerkannt. Die Lüneburger

Kirchenordnung von 1564 verweist aber bereits nur auf Levit. c. 18 und gedenkt nicht mehr jenes Impediments. Ausdrücklich erklärt sich dagegen die Pommer'sche Kirchenordnung von 1535 (a. a. O. I, 250): „Genadderschop kan nicht hindern die wile wy dorch de döpe alle swestern vnd brödern syhn", die preußische Consistorialordnung von 1584 (a. a. O. II, 466), die niedersächsische Kirchenordnung von 1585 (a. a. O. II, 472), da es „aus lauterm unuorstande, als ein loß, faul Menschen gedicht, den Gewissen mit gewalt vnd vnrecht, auffgedrungen worden," wie auch die kurpfälzische Eheordnung vom 13. Mai 1604, Tit. IV. das Hinderniß verwirft, „dieweil solches keinen Grund hat weder in heiliger, göttlicher Schrift, noch sonsten in der Vernunft, sondern zum Theil aus Aberglauben, zum Theil aus der Geldsucht hergeflossen." Man sehe noch über den protestantischen Standpunkt J. H. Boehmer a. a. O. S. XII. Brouwer l. c.

H. F. Jacobson.

Verzückung. Offenbar steht die Verzückung in naher Verwandtschaft mit dem Entzücken. Bei ersterer wie bei letzterem wird man nicht nur seinem gewöhnlichen Lebenszustande entzogen, sondern es machen auch in dem einen wie im anderen Falle die sich hier darstellenden Gegenstände einen so mächtigen Eindruck auf das Bewußtseyn, daß man nun weniger sich selbst, als vielmehr eben jenen Gegenständen angehört. Das Entzücken unterscheidet sich aber auch wieder ganz wesentlich von der Verzückung, und zwar dadurch, daß man sich bei ersterem doch nur in einen über das alltägliche Daseyn hinausliegenden Kreis von bloßen Ideen eingeführt, bei letzterer aber geradezu in eine andere Weltregion versetzt findet. Die Betrachtung einer schönen Gegend, der Genuß eines ächten Kunstwerkes, die Wahrnehmung einer hohen sittlichen That, die Enthüllung einer bis dahin verborgen gebliebenen großen Wahrheit, die Darstellung der Liebe und Gnade unseres Gottes kann uns entzücken. Wir können hievon überwältigt werden, so daß wir nun für nichts weiter mehr Sinn haben, ja daß wir hierüber uns selbst ganz vergessen. Es wird eben durch die Eindrücke, welche da auf uns erfolgen, unser innerstes Wesen in Bewegung (Rührung) gesetzt; in dessen Folge erheben sich bei uns Ideen, die gerade jenen Eindrücken entsprechen, und diese überfluthen uns nun dergestalt, daß wir zunächst ihrer weit mehr, als unser selbst gedenken. In der That werden wir aber hiemit doch nicht eigentlich uns selbst entrückt, sondern im Gegentheil uns selbst nur näher gebracht, in die Tiefen unseres eigenen Wesens mehr und mehr eingeführt. Es wird da der sonst verschlossene Quell unseres wahren Lebens eröffnet und auf diese Weise ein um so tieferes Selbstbewußtseyn bei uns eingeleitet. An der hieraus sich ergebenden, oft freilich nur ganz vorübergehenden Erhöhung unseres Geistes- und Seelenlebens nimmt selbst der Leib einen gewissen Antheil, wie denn in solchen Momenten die Züge sich veredeln, das Antlitz eine Art von Verklärung, Vergeistigung gewinnt.

So werden wir denn beim Entzücken der himmlischen Welt, in Folge einer Verähnlichung mit ihr, die sich bei uns ergibt, indem wir da gewisse von ihr ausgehende Wirkungen empfangen, angenähert, aus ihr selbst aber bleiben wir hiebei doch immer noch herausgehalten. Ganz anders aber ist es bei der Verzückung. In ihr wird der Geist aus dem Erdendaseyn, das sich von dem himmlischen, wenn gleich gewisse Einflüsse von letzterem auf ersteres erfolgen, immer noch wesentlich unterscheidet, völlig herausgezogen und nun in eben diese höhere Region selbst aufgenommen. Das kann aber natürlich für den Geist nicht ohne mächtige Folgen bleiben. Es werden ihm da Anschauungen gewährt, deren er hienieden nicht theilhaftig werden kann, und die Verherrlichung, die er hier gewinnt, wird sich selbst auch auf den Leib ausbreiten. Sofern aber der Geist aus der heiligen Höhe, zu welcher er hiemit emporgestiegen ist, der Tiefe oder Niedrigkeit des irdischen Lebens sich wieder zuwendet, wird er, wie des Blickes in das Verborgene, mithin der Weissagung, so auch einer den gewöhnlichen Naturlauf überbietenden Wirksamkeit, der Wunderkraft also fähig werden. Es gibt jedoch, wie eine himmlische, so auch eine infernale Verzückung. Wie der Geist, sofern er der Selbstsucht und Sünde sich zu entziehen ernstlich bemüht ist, zu Gott erhoben werden kann,

so wird er wiederum, bei unreinem, verkehrtem Streben, vielmehr in eine wesentliche Gemeinschaft mit dem Geiste der Finsterniß eingehen können, woraus sich ebenfalls gewaltige, nur aber freilich bloß verderbliche Wirkungen ergeben werden, wie solches z. B. beim Menschen der Sünde, beim Kinde des Verderbens, 2 Theß. 2, 9., der Fall seyn wird. Die infernale Ekstase kann jedoch auch unwillkürlich und ohne specielle Verschuldung eintreten: dann fällt sie mit der Besessenheit (s. d. Art.) zusammen. Noch eine dritte Art der Verzückung ist zu unterscheiden, und zwar wird diese wohl gerade am allerhäufigsten vorkommen. Es kann nämlich der Geist, indem er aus der irdischen Welt als solcher heraustritt, in die bloßen Principien der letzteren, d. h. in die an sich noch immateriellen Kräfte einsinken, welche der Materie zu Grunde liegen. Da diese Region in der Mitte zwischen Himmel und Hölle steht und solchen Hemmungen, wie sie das materielle Daseyn mit sich bringt, nicht unterworfen ist, so wird der Geist von da aus ebenfalls sehr auffallende Wirkungen erzeugen können. doch werden diese in Folge der beiden, einander so völlig gegenüberliegenden Gewalten, aus welchen sie entspringen, einen schwankenden zweideutigen Karakter an sich tragen.

In der rationalistischen Periode aber oder in der Zeit der sogenannten Aufklärung stellte man die Möglichkeit jeder Art der Verzückung in Abrede und verwarf alle für ihre Wirklichkeit sprechenden historischen Zeugnisse einfach als unglaubwürdig, als auf bloßer Täuschung oder gar auf Betrug beruhend; am Ende schien man den Sinn für solche Zeugnisse geradezu verloren zu haben, so daß sie einem gar keinen Eindruck mehr machten, daß man, wie mit Blindheit geschlagen, an ihnen vorüberging. Guten Theils war es der Mangel am eigentlichen historischen Sinn, an jener ruhigen Fassung, die das Gegebene nicht nach eigenem Belieben erst ummodeln, sondern so wie es eben vorliegt, gelten lassen will, wodurch man hiezu verleitet wurde und wovon der Grund darin lag, daß man von seinem eigenen Denken allzu sehr eingenommen war, daß man selbes für schlechthin vernunftmäßig hielt und was mit ihm nicht im Einklang stand, ohne weiteres zurückweisen zu dürfen, ja zurückweisen zu müssen wähnte. Hauptsächlich aber waren es doch die so äußerst dürftigen Vorstellungen, die man vom Wesen des menschlichen Geistes selbst hegte, sowie die irrige Voraussetzung, daß die Natur in einem absoluten Gegensatze zum Geiste stehe, wodurch man sich für berechtigt hielt, alle Verzückung mit den an ebendieselbe sich anknüpfenden Folgen geradeswegs abzuläugnen. Gegen die Geschichte wird sich indessen das bloße Raisonnement zuletzt doch nicht behaupten können; ihren Zeugnissen wird dieses am Ende doch sich zu fügen, nach ihnen sich selbst umzugestalten genöthigt seyn. In der That aber spricht die Geschichte entschieden genug für die Realität der Verzückung; sie belehrt uns, daß dieselbe in allen Zeitaltern, bei allen Völkern und bei den Bekennern der verschiedensten Religionen vorgekommen.

Dem Zeugniß der Bibel zufolge stand Gott der Herr mit den Patriarchen im vertrautesten Umgang und gewährte ihnen gar vielfach den Einblick in seine heiligen Absichten und Plane. Von Moses wird uns (s. 5 Mos. 33, 11. 4 Mos. 12, 6. 8.) ausdrücklich berichtet, daß Gott mit ihm von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde, daß er mündlich mit ihm geredet und Moses ihn, den Herrn, in seiner Gestalt selbst, nicht durch bloße dunkle Worte oder Gleichniß gesehen habe. Auch Aaron und seine Söhne, Nadab und Abihu, sowie die siebzig Aeltesten wurden (s. 2 Mos. 24, 9 ff.) des Anschauens der göttlichen Herrlichkeit gewürdigt. Aus dem Volke Israel ging aber ferner eine große Menge von Propheten hervor (s. z. B. 1 Sam. 10, 10.), von denen uns nur die wenigsten dem Namen nach bekannt sind. Unter denjenigen, die wir näher kennen, enthüllte sich einem Jesaias z. B. (s. Kap. 6, 1 ff.), einem Ezechiel (Kapp. 1. 10.), einem Daniel (Kap. 7, 13. 14.) die Majestät des Höchsten in wunderbaren Gesichten, aber auch der den Propheten eigenthümliche Blick in die Ferne und in verborgene Tiefen, die Gabe der Weissagung und die Kraft der Wunder setzt eine wesentliche Erhebung über die Welt, mithin die Verzückung voraus. Eben so war der

Hohepriester in Israel darauf angewiesen (s. 2 Mos. 28, 17. und 4 Mos. 27, 21.), mit dem Urim und Thummim bekleidet, in wichtigen Angelegenheiten des ganzen Volkes oder des Königs auf Befragen den göttlichen Willen kund zu geben, was doch gleichfalls nicht geschehen konnte, wenn er nicht in eine innige Gemeinschaft mit Gott eingeführt worden wäre *).

Doch nicht bloß bei den Kindern Israel fand die Verzückung Statt, es rühmen sich ihrer auch die heidnischen Völker. So finden wir dieselbe, wenn gleich in anderer Weise, als bei den Personen alten Testamentes, bei den Braminen der Indier, deren höchstes Streben dahin abzielt, in den Unendlichen sich einzusenken, ja sich in ihm zu verlieren, wozu sich die Neigung und das Vermögen theilweise von ihren Voraltern auf sie herabgeerbt haben mag. Die Orakel der Alten beruhten ohne Zweifel ebenfalls auf einem ekstatischen Zustande derjenigen, welche hier als Werkzeuge dienten. Hätten diese Institute nicht irgend einen realen Grund gehabt, so wäre die tiefe Ehrfurcht, welche ihnen die geistreichsten Völker so viele Jahrhunderte hindurch widmeten, geradezu unerklärlich. Wie bei den Griechen die Pythia in ganz besonderem Ansehen stand, so beachteten die Germanen die Aussprüche der in der Verzückung weissagenden Frauen und ließen sich durch dieselben bei allen bedeutenderen Unternehmungen leiten. Den Celten verkündigten ihre Druiden die Zukunft, und aus den Liedern der Skalden läßt sich ersehen, daß auch den Skandinaviern das Wirken in die Ferne gar nicht als auffallend, sondern als etwas ganz Gewöhnliches und Alltägliches erschien. Mehrere noch rohe asiatische Völker suchen in Krankheitsfällen, bei Diebereien u. s. w. Hülfe bei ihren Priestern, den Schamanen, die selbe denn auch, nachdem sie sich in eine Ekstase versetzt haben, gewähren. Uebergewöhnliche Erkenntnisse kommen bisweilen bei ganz einfachen Leuten vor, die ihr Leben in der Einsamkeit zubringen, wie z. B. bei Hirten. Die ältesten Dichter waren durchweg zugleich als Seher verehrt. Auch große Denker unter den Heiden waren bisweilen so tief in sich selbst gesammelt, daß sie der Ekstase wenigstens sehr nahe gewesen seyn müssen. So erzählt Plato von Sokrates, daß er einst anderthalb Tage lang unverändert auf einem Flecke wie in Verzückung gestanden sey. Plato legt auf die Ekstase unstreitig einen hohen Werth und sie war ihm selbst wohl nicht fremd. Ein göttlicher Wahnsinn, sagt er, sey dem Zeugniß der Alten zufolge viel vortrefflicher, als eine bloß menschliche Besonnenheit. Die Stifter der neuplatonischen Schule, Ammonius Sakkas, Plotinus, Jamblichus, führten gleich den orientalischen Sehern ein beschauliches Leben; sie befanden sich vielfach im Zustande der Verzückung und wollten in dieser gerade die Quelle der wahren Philosophie finden.

Vom Heilande wird uns berichtet, daß er während seines Wandels hienieden verklärt, nicht aber, daß er jemals verzückt worden sey. Die göttliche Herrlichkeit konnte nämlich bei ihm wohl nach Außen hin hervorleuchten, an eine Verzückung aber war bei ihm darum nicht zu denken, weil er ja selbst göttlicher Natur, folglich nichts vorhanden war, wozu er erst noch hätte emporgeführt werden können. Um so häufiger kam die Verzückung bei seinen Aposteln vor. Als der Geist über sie ausgegossen worden war, als sich ihre Häupter von einem wunderbaren Lichte umflossen zeigten, als ihnen die Gabe der Sprachen zu Theil geworden, da fanden sie sich doch über sich selbst erhoben. Eben so war Paulus (Apgesch. 9, 1 ff.) in eine Verzückung eingegangen, als er auf dem Wege nach Damaskus aus einem Feinde und Verfolger des Herrn in einen so gewaltigen Verkünder des Heils umgewandelt wurde. Nachmals ward er (s. 2 Kor. 12, 2—4), ohne daß er selbst zu sagen wußte, ob er dabei im Leibe oder außer dem Leibe gewesen sey, geradezu in das Paradies, ja in den dritten Himmel verzückt und

*) Gleichwie Gott den Menschen, um ihn in wesentliche Gemeinschaft mit sich zu bringen, in der Verzückung zu sich emporhebt: so kann Er zu ebendiesem Ende sich selbst auch wieder zu ihm herablassen. Obwohl wir hier zunächst nur jene Erhebung zu betonen haben, so längnen wir doch so wenig diese Herablassung, daß wir erstere ohne letztere sogar geradezu für undenkbar halten.

vernahm da unaussprechliche Worte. Auch dem Apostel Petrus erschloß sich, wie Apgesch. 10, 10 ff. ausdrücklich angegeben wird, der Himmel, und er empfing von daher eine wichtige Belehrung. Nicht minder vernehmen wir vom Apostel Johannes (s. Offenb. 1, 10 ff. 4, 2. 17, 3 ff.), daß er im Geiste der Erde entrückt und in den Himmel aufgenommen worden sey und hier die Wunder der göttlichen Herrlichkeit und die Zukunft der Kirche erschaut habe.

Bei den ersten Christengemeinden kamen gleichfalls nicht selten ekstatische Zustände vor. So lesen wir Apgesch. 4, 31., daß, nachdem die Gläubigen in Jerusalem mit den Aposteln gebetet hatten, die Stätte, wo sie versammelt waren, sich bewegte und alle voll wurden des heiligen Geistes. Auch auf die mit dem Hauptmann Cornelius um Petrus versammelten Heiden (s. Apgesch. 10, 45. 46.) wurde die Gabe des heiligen Geistes ausgegossen, daß sie mit Zungen redeten und Gott preiseten. Eben diese Gabe der Sprache nebst anderen auf Ekstase hinweisenden Kräften fand sich (s. 1 Kor. 12.) in sehr reichem Maße bei der Gemeinde zu Korinth. Dem ersten christlichen Märtyrer Stephanus eröffnete sich (s. Apgesch. 7, 55.) kurz vor seinem Hinscheiden der Himmel und er sah die Herrlichkeit Gottes und Jesum stehen zur Rechten des Vaters. So manche andere Blutzeugen auch der späteren Zeit befanden sich unter den schrecklichsten leiblichen Mißhandlungen in seliger Verzückung. Von Einsiedlern, Mönchen und Nonnen liegen unzählig viele Berichte von ekstatischen Zuständen, zum Theil unter den seltsamsten Umständen vor. Wie es von Moses (s. 2 Mos. 34, 29 ff.) feststeht, daß sein Angesicht, nachdem er vierzig Tage und vierzig Nächte in Gemeinschaft mit dem Herrn sich befunden, dergestalt geglänzt hat, daß sich die Kinder Israel vor ihm fürchteten, so wird von gar vielen Heiligen der katholischen Kirche angegeben, daß bei besonderer Erhebung ihres Geistes und Gemüthes ein übernatürlicher Lichtglanz von ihnen ausgegangen sey. Eben so wird von solchen frommen Personen erzählt, daß sie nicht weniger als der Heiland (Matth. 14, 25 ff.) auf dem Wasser zu wandeln vermochten, ja daß in den Momenten der Verzückung ihr Leib die Schwere verloren und über die Erde sich erhoben habe u. dergl. Von so vielen dieser Angaben wird man nun freilich behaupten müssen, daß sie nicht nur der eigentlichen Beglaubigung ermangeln, sondern geradezu ein legendenhaftes Gepräge an sich tragen; durchgängig aber wird man sie doch nicht verwerfen dürfen. Was z. B. die so hocherleuchtete und karaktervolle Theresia a Jesu in ihrer Selbstbiographie über die ekstatischen Zustände, in welchen sie sich befunden hat, berichtet, könnte in der That nur, wer den Sinn für historische Wahrheit gänzlich eingebüßt hätte, in die Reihe der bloßen Fabeln oder Träumereien stellen wollen*).

In einer der unserigen viel näher liegenden Zeit sind sehr auffallende, und wenn man sie gleich nicht für göttliche Wunder anzusehen haben wird, doch sehr merkwürdige Erscheinungen als Folge von Verzückungen bei den sogenannten Camisarden in den Cevennen,, auch unter den Jansenisten am Grabe des François de Paris auf dem Kirchhofe St. Medard zur Paris vorgekommen. Von der in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gestifteten Sekte der Methodisten ist es bekannt, daß bei ihr die Ekstase sehr häufig stattfindet; ebendieselbe zeigte sich bei der sogenannten Prediger- oder Leserkrankheit, die in den vierziger Jahren des gegenwärtigen Jahrhunderts in Schweden herrschte; auch die Irvingianer rühmen sich ekstatischer Zustände. Doch nicht bloß innerhalb des religiösen Lebens als solchen, auch in den an ebendieses unmittelbar angränzenden Gebieten hat sich, wie in den vorchristlichen, so auch in den christlichen Zeiten, die Verzückung in sehr wirksamer Weise geltend gemacht. So enthüllten sich einem Jakob Böhme in Folge einer Erleuchtung, die man immerhin eine wunderbare wird nennen dürfen, die Grundprincipien der Philosophia sacra. So hätte, wenigstens nach dem Urtheil des großen Michel Angelo, Johann von Fiesole seiner Darstellung der

*) Näheres über die Theresia a Jesu selbst und einzelne Stücke aus ihren Schriften findet man in J. Hamberger's Stimmen der Mystik und Theosophie. Stuttg. 1857. Th. I. S. 189—210.

Maria im Momente der Verkündigung den überirdischen Ausdruck, den dieselbe an sich trägt, wenn er nicht einer Ekstase gewürdigt worden wäre, unmöglich verleihen können. Paläſtrina hat von einer seiner besten Compositionen ausgesagt, daß er sie vorsingenden Engeln nachgeschrieben habe, wobei er freilich die himmlischen Töne in die irdischen erst gleichsam übersetzen mußte. Auch Händel hat von seinem „Messias" ausgesagt, er wisse nicht, ob er sich bei Bearbeitung desselben, namentlich des „Alleluja", im Leibe oder außer dem Leibe befunden habe. Der gotterfüllten Richterin Debora in Israel kann wohl in ihrer Art die Jungfrau von Orleans an die Seite gesetzt, und mit dem Glaubenshelden Gideon, der die unzählbaren Schaaren der Midianiter mit ganz geringen äußeren Mitteln, nur in Kraft göttlicher Begeisterung zu verjagen wußte, der Franziskanermönch Johannes von Capistrano ganz füglich verglichen werden, der um die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts zu Wien und zu Breslau 10 bis 20,000 Zuhörer um sich zu versammeln und dieselben, da er in fremder Sprache zu ihnen redete, bloß durch die Macht seiner Persönlichkeit zu entzünden wußte und vor welchem bei Belgrad das Heer der Türken, das an Zahl jenes der Christen fünfzigmal überbot, in unaufhaltsame Flucht getrieben wurde.

Die Realität der Verzückung kann dem allen zufolge nicht bezweifelt werden. Ein so ganz außerordentlicher Seelenzustand verlangt aber auch seine Erklärung, und diese läßt sich, wenn gleich nur etwa annäherungsweise, wohl erzielen. Die Grundvoraussetzung, auf welcher die Verzückung mit den sich an sie anknüpfenden Folgen beruht, ist und kann keine andere seyn, als die Gottähnlichkeit des Menschen. Diese wird aber freilich in einem weit reicheren und volleren Sinne genommen werden müssen, als dieß rationalistischer Seits der Fall war. Nicht bloß darin nämlich besteht sie, daß der Mensch über die Erscheinungen der äußeren Welt nachsinnen und von ihnen aus zu dem Gedanken eines letzten Grundes aller Dinge sich erheben kann; nicht bloß darein ist sie zu setzen, daß er aus dem, seinem Geist und Gemüth einwohnenden Sittengesetze auch die moralischen Eigenschaften jenes höchsten Wesens zu erkennen und nach ebendiesem Gesetze sich selbst zu bestimmen vermag; nicht bloß damit erfüllet sie sich, daß er auch die Kräfte und Produkte der Natur in seinen Dienst zu ziehen, in Folge verständiger Ueberlegung zu seinem Nutzen sie zu verwenden weiß. Das Alles sind doch nur ganz vereinzelte Ausstrahlungen aus seinem Wesen, das sich eben durch die Schranken des irdischen Leibes, in welche selbes hienieden sich eingeschlossen findet, so vielfach gehemmt und gebrochen darstellt. Selbst jene höheren, lebendigeren, eine treibende Kraft in sich tragenden Gedanken, die wir Ideen nennen und in Kunst und Wissenschaft wie im Leben zu realisiren bemüht sind, haben wir immerhin bloß als theilweise Offenbarungen unseres geistigen Lebens anzusehen, in denen dessen ganze Fülle noch keineswegs zur Erscheinung kommt. So hoch steht dieses an und für sich selber, daß wir vermöge desselben in einem unmittelbaren Verhältniß zu Gott uns befinden, seine Herrlichkeit geradezu wahrnehmen, ihm völlig in Liebe uns hingeben, ganz also in ihn eingehen und in ihm leben können. Hieraus ergibt sich aber, daß man die Verzückung in Gott an und für sich selbst als den eigentlich natürlichen Lebenszustand des Menschen anzusehen und in seiner gegenwärtigen Trennung von Gott doch nur ein unnatürliches Verhältniß zu erkennen habe. Aus der nämlichen Aehnlichkeit des Menschen mit Gott läßt sich nicht minder die Möglichkeit oder Denkbarkeit der mit der Ekstase gemeiniglich verbundenen Wunder und Weissagungen ableiten.

So gewiß Gott der Allmächtige und der Allwissende ist, so gewiß aus seiner unendlichen Kraft das ganze unermeßliche Weltall hervorgehen konnte und alle Veränderungen desselben in seiner Hand liegen, so gewiß er mit seinem Geiste dasselbe ganz und gar durchdringt, so daß es seinem Blicke in vollster Klarheit enthüllt ist: eben so gewiß ruhet auch im Wesen des Menschen, als dem Ebenbild Gottes, eine Fülle der Macht, von welcher wir in unserem dermaligen Zustande der Einschränkung und Hemmung kaum eine Ahnung haben, so liegt in ebendemselben auch ein Vermögen der Er-

kenntniß, das gleichfalls unsere jetzige Vorstellung schlechthin übersteigt. Wenn wir also dereinst zum vollen Gottesbilde wieder hergestellt seyn werden, dann wird unser Geistesauge in den Blick Gottes gleichsam eingerückt seyn (2 Kor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2.) und wir werden alsdann des Anschauens der göttlichen Herrlichkeit selbst gewürdigt werden, es wird sich uns dann auch das Weltall nach seiner eigentlichen Tiefe erschließen. Nicht minder wird dann die in unserem Wesen jetzt noch wie eingewickelt enthaltene Kraft nach ihrem weiten unermeßlichen Umfang sich entfaltet haben und nun, geeinigt mit der göttlichen Allmacht, die gewaltigste (s. 1 Mos. 1, 26. 27. Ps. 8.), in das ganze All der Dinge sich ausbreitende Wirksamkeit üben. So besteht denn freilich, wie uns nicht nur die Bibel zu erkennen gibt, sondern auch schon die Weisen des Alterthums eingesehen haben, ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen dem Menschen in seiner gegenwärtigen Erscheinung und zwischen ebendemselben in demjenigen Zustande, zu welchem er von vornherein bestimmt war und zu dem er dereinst erneuert werden soll. Theilweise kann er jedoch eben hiezu noch während seines Erdenlebens gelangen, und dieß geschieht gerade in der Verzückung sowie im Wunder und in der Weissagung, die sich aus ihr ergeben. Wenn nun aber die Möglichkeit jenes Zustandes wie dieser Thätigkeiten ganz augenscheinlich auf der wesentlichen Verwandtschaft des Menschen mit Gott, auf seiner Gottähnlichkeit beruhet, so bedürfen wir, um dieselbe gewissermaßen begreiflich zu finden, doch noch einer anderen Voraussetzung, deren Verkennung in der Periode des Rationalismus eben jene Möglichkeit geradezu als unstatthaft ansehen ließ.

In der That würde man das Recht haben, sie völlig zu läugnen, wenn die in jener Zeit herrschende Annahme, daß der menschliche Körper und die körperliche Welt überhaupt aus solchen Stoffen bestehe, die mit dem Wesen des Geistes gar nichts gemein haben, und daß der Geist, für dieses Leben wenigstens, an seinen Körper schlechthin gebunden sey, wirklichen Grund hätte. Letzteres kann jedoch nicht zugegeben werden; eine solche Gebundenheit stände mit der Würde desselben, mit seiner genuinen Superiorität über die Körperlichkeit in offenbarem Widerspruche. Ersteres aber läßt sich darum nicht einräumen, weil die Behauptung eines durchgreifenden Gegensatzes von Geist und Körper einer Verläugnung ihres gemeinsamen Ursprunges gleichkäme und überdieß die körperliche Welt hienach an einer principiellen Starrheit und Leblosigkeit, folglich an einer Unvollkommenheit leiden würde, die mit der absoluten Vollkommenheit ihres Schöpfers nicht zu vereinigen wäre. Wohl zeigen sich uns die körperlichen Dinge mehr oder weniger von einer gewissen Starrheit und Leblosigkeit beherrscht und ebendarum auch in strenger Absonderung von einander gehalten. So gewiß ihnen aber lebendige, dem Geiste verwandte Kräfte zu Grunde liegen, so reicht jene Starrheit und Leblosigkeit nicht bis in ihre innere Tiefe hinunter. In dieser inneren Tiefe, als der gemeinsamen Wurzel der körperlichen Dinge, herrscht vielmehr lauter Kraft und Leben, und hier ist auch alle Ferne und Geschiedenheit aufgehoben. Von hier aus wird also dem Geiste allerdings viel Höheres und Größeres möglich seyn, als er bei seiner Thätigkeit innerhalb der Schranken des äußeren materiellen Daseyns erreichen kann. Sofern er in eben jene innere Tiefe eindringt, wird er dieß und jenes, was in zeitlicher oder räumlicher Ferne von ihm abliegt, gleichwohl zu erschauen und eben so einzelne, über den gewöhnlichen Naturlauf weit hinausgehende Wirkungen herbeizuführen vermögen, d. h. er wird da der Weissagung und des Wunders fähig seyn.

Das Eine aber wie das Andere, und der gemeinsame Grund Beider, die Verzückung, kann sich doch nur unter gewissen Bedingungen ergeben. Jedenfalls muß hier das Verhältniß, in welchem Körper und Geist im Erdenleben gemeiniglich zu einander stehen und welchem zufolge letzterer einer entschiedenen Beengung unterworfen ist, aufgehoben werden. Dieß kann entweder damit erfolgen, daß der Geist vom Körper, wenn auch nicht völlig, so doch annäherungsweise geschieden wird, oder damit, daß der Körper zu einer solchen Veredlung gelangt, daß sich nun der Geist freier regen und der in ihm liegenden hohen Kräfte ungehinderter bedienen kann. Der erstere Zustand kann füglich

als eine Anticipation des Todes oder des Lebens nach dem Tode angesehen, der letztere dagegen mit der Verherrlichung verglichen werden, zu welcher der Mensch in Folge der Auferstehung gelangen soll. Jene Lösung des Geistes aus den Banden des Leibes erfolgt bisweilen im Verlaufe von Krankheiten, öfters namentlich gegen das Ende des Erdenlebens, ganz von selbst. Doch läßt sie sich auch durch gewisse Mittel eigenmächtig bewirken, und diese können entweder lediglich geistiger Art seyn, wie denn z. B. die Indier und eben so die sogenannten Hesychasten am Berg Athos gänzliche Absonderung von der Außenwelt, mithin auch strenges Fasten und die entschiedenste Concentration des Geistes als den sichersten Weg empfehlen, zur wesentlichen Vereinigung mit der Gottheit, zum Anschauen des ewigen, unerschaffenen Lichtes zu gelangen. Auch gewisse Töne, unaufhörlich wiederholt, wie sie z. B. die Lappländer und die Finnen auf schallenden Instrumenten, namentlich auf Pauken hervorbringen, oder die heftigsten taumelnden Bewegungen, in welche sich die sogenannten Zauberer bei anderen Völkern bis zur völligen Erschöpfung versetzen, können einen ekstatischen Zustand herbeiführen. Daß sich eben dieser auch durch die magnetische Behandlung erzielen lasse, ist bekannt genug. Geradezu körperliche Mittel, welche man zu ebendiesem Ende in Anwendung bringt, sind, nach Plutarch, schon gewisse Quellen, dann auch Dämpfe, wie z. B. der kohlensaure Dampf der delphischen Höhle, der auf die Pythia eine so gewaltige Einwirkung übte. Im Orient bedient man sich in ebendieser Absicht überhaupt gern des Opiums, in Indien ganz besonders des sogenannten Somatrankes, wohl auch einer Mischung von Hanfmilch und Stechapfel, so wie anderer betäubender Substanzen.

Durch den Gebrauch dieser und ähnlicher Mittel kann man nun, nachdem sich vielleicht vorher noch die heftigsten Zuckungen oder Krämpfe eingestellt haben, in einen todtenähnlichen Zustand kommen, der sich auch äußerlich bestimmt genug kenntlich macht. Der Körper verfällt da in Starrheit, die Züge des Antlitzes sinken ein, das Athemholen, der Blutlauf wird gehemmt, der Ernährungsproceß und die körperlichen Ausscheidungen hören so gut wie auf, es tritt eine fast völlige äußere Empfindungslosigkeit ein. So ist denn jetzt der Geist der materiellen Bande nahezu entledigt, er lebt nur im Grunde oder in der Wurzel der Materie und von da aus wird ihm über die materiellen Dinge so manche Erkenntniß, nach welcher ein Verlangen in ihm rege geworden, zu Theil werden können; auch das Inwendige des eigenen Leibes stellt sich ihm als ein Aeußeres gegenüber und ist ihm ebendarum nun ersichtlich. Mit dieser Lösung aber vom Materiellen ist der Geist doch noch keineswegs zur eigentlichen Freiheit gediehen. Theils ist ja jene Lösung selbst noch keine vollständige, theils ist der Geist in Folge derselben einer anderen Macht, der Macht nämlich der Principien der Natur anheimgefallen; es können sich da bei ihm wohl auch die infernalen Gewalten um so leichter geltend machen. So wird sich ihm denn auch das Göttliche, das sich einem, sofern man demselben sonst schon in Liebe zugewendet war, in diesem Zustande wohl um so eher enthüllen könnte, doch noch keineswegs in seinem reinen Glanze darstellen; und die seligen Gefühle, in denen man hiebei schwelgen mag, werden zuverlässig noch gar vielfach mit lediglich irdischen Empfindungen versetzt seyn. Selbst die bedeutendsten Mittheilungen über die höheren Dinge, welche man namentlich aus dem Munde der sogenannten Somnambulen empfangen hat, bleiben, in der Regel wenigstens, weit hinter demjenigen zurück, was sich auf den gewöhnlichen Wegen gewinnen läßt, und wie auch endlich viel — kaum Halbwahres oder geradezu Verworrenes und Verkehrtes ist sonst noch von ihnen ausgesprochen worden! Es ist auch sehr natürlich, daß diejenige Art der Verzückung, welche nur auf physischen Verhältnissen, oder — wodurch sich ein Höheres gewiß nicht wird erreichen lassen — auf bloßer Eigenwilligkeit beruhet, die wahre, ächte Verzückung nicht seyn, zur wirklichen Gemeinschaft mit der Gottheit nicht werde hinführen können.

Wir sind von der göttlichen Gnade in das Erdendaseyn eingeführt, damit wir in demselben allmählich unserer Eigenwilligkeit entledigt und der völligen Ergebung an

ues heiligen Willen fähig werden. Diese allgemeine Aufgabe ist für uns hienieden
gar viele besondere Aufgaben zerlegt, die wir ebendarum um so eher zu lösen im
nde seyn werden und die sich uns als die einzelnen Pflichten darstellen, wie sie eben
irdische Leben mit sich bringt. Nur im Kampfe mit dem Drange der äußeren
hältnisse, nur durch Bewältigung unserer Sinnlichkeit, nur auf dem Wege also eines
en sittlichen Strebens können wir nach und nach dem himmlischen Daseyn entgegen-
en. Diese Vorbedingung nun umgehen oder überspringen, vor der Zeit in die himm-
e Welt irgendwie eindringen wollen, wird daher als ein Frevel zu betrachten seyn.
r die Verzückung erzwingen will, macht sich, da dieß doch nur mittelst der Lösung
s den Banden der Materie möglich ist, offenbar einer Art von Selbstmord schuldig
ke gleich nicht geradezu ein Nachtheil hieraus entspringen, sollte dadurch nicht etwa,
das sehr wohl möglich ist, am Ende doch nur die Sinnlichkeit erregt, oder, was
l noch häufiger der Fall seyn möchte, Selbstüberschätzung und geistlicher Hochmuth
ch hervorgerufen werden, — einen wirklichen Vortheil kann eine solche Ekstase doch
mmermehr zur Folge haben. Ein wahrer Gewinn wäre aus der klaren Enthüllung
r göttlichen Herrlichkeit, wenn man deren hier überhaupt gewürdigt werden könnte,
ch nur dann zu erwarten, wenn sich aus ihr eine Veredlung des Leibes, eine entschie-
nere Unterwerfung desselben unter das Leben des Geistes ergeben würde, wie selbe
ch jeden sittlichen Fortschritt allerdings herbeigeführt wird. Diese kann aber doch da
t erfolgen, wo der Geist vom Leibe geradezu sich scheiden und nun gleichsam nur
r diesem schweben, wo er in eine Region eingehen und in ihr leben will, die von
ihm zunächst angewiesenen so gänzlich verschieden ist, daß ihm nach der Rückkehr in
ere von ersterer kaum mehr eine Erinnerung vergönnt ist. Wohl bedürfen wir,
n in der That eine sittliche Vervollkommnung bei uns Statt finden soll, von Zeit
Zeit der Erhebung über das Irdische und des Aufschwunges zu Gott, wie solches
er Andacht und im Gebete der Fall ist, wobei ein himmlisches Licht und himmlische
fte in uns eingehen, die nun bei uns wirksam und zu höherer Läuterung unseres
nes und Wandels und zu stufenweiser Verherrlichung der mannichfachen Verhältnisse
Erdendaseyns von uns benützt werden sollen. Diese Erhebung ist aber keine eigen-
lige, sondern eine uns gebotene, mithin selbst eine sittliche That; auch trennen wir
s bei ihr nicht vom Irdischen, wir bemühen uns da vielmehr, dieses nur dem gött-
en Willen zu unterwerfen; es hat also diese Art der Erhebung mit dem eigenwilligen
eben nach Verzückung nichts, gar nichts gemein.

Während diejenige Art der Verzückung, welche eine Anticipation des Todes zu
r Voraussetzung hat, so vielfach als eine unächte, falsche anzusehen ist, so wird um-
ehrt die wahre, ächte Verzückung, wie oben bereits bemerkt worden, mit dem Zu-
nde der Verherrlichung zu vergleichen seyn, zu welcher der Mensch in Folge der Auf-
stehung gelangen soll. Schon dadurch bewährt sich dieses, daß sich hier nichts von
en Zuckungen oder Verzerrungen zeigt, wie sie bei der gewaltsam hervorgerufenen
tase Statt finden, überhaupt nichts Krankhaftes hier ersichtlich wird, die Züge des
itzes sich vielmehr verklären, ja selbst der sonst schwache Leib zu einem durchaus
igen Werkzeuge umgestaltet erscheint. Dabei bewahrt sich der Geist die volle Frei-
it, ja es wird ihm diese gerade in Folge seiner Vereinigung mit der ewigen Freiheit
st im vollsten Maße zu Theil. Wenn sich jetzt gleich eine unendliche Gewalt seiner
mächtigt hat, so verliert er doch hierüber nicht die Klarheit des Selbstbewußtseyns: er
ß sich, obwohl in den Geist Gottes aufgenommen und von ihm beherrscht, von dem-
lben doch sehr wohl zu unterscheiden. Vermöge der nämlichen inneren Klarheit ent-
windet ihm, wenn er in das irdische Leben zurückgekehrt ist, nimmermehr die Erinne-
ng an dasjenige, was sich ihm in dem himmlischen Daseyn dargestellt hat. Der Ein-
ng in letzteres war eben auch nicht gleichsam sprungweise erfolgt, sondern in stiller,
ster Art vorbereitet oder angebahnt durch treue Pflichterfüllung, durch eifriges Gebet,
ch freudige Ergebung in den Willen Gottes in allen Lagen des Lebens.

Indem durch das Alles Geist und Gemüth mehr und mehr gereinigt und erkräftigt, selbst auch die Leiblichkeit einer gewissen Vergeistigung entgegengeführt und eben hiemit der ganze Mensch dem Himmel angenähert worden, so kann nun allerdings eine gnadenvolle göttliche Machtwirkung auf ihn erfolgen*), vermöge deren er sich für eine Weile dem Erdendaseyn entrückt und in die Welt der Ewigkeit versetzt findet. Beabsichtigt aber darf die Ekstase auf keinen Fall gewesen seyn, wenn sie eine wahrhafte seyn soll; denn nur derjenige kann ihrer theihaftig werden, der demüthigen Sinnes, der seiner Schwäche sich wohl bewußt ist und der sich eben darum doch nur des Gewöhnlichen, nicht des Außerordentlichen würdig erachtet. Eben so wird man die Verzückung desjenigen nicht für ächt halten dürfen, der an der Wonne, die sie ihm gewährt, hängen bleibt, d. h. ihrer nur um seiner selbst willen sich freut, nicht aber durch jene Erhöhung zu einem um so kräftigeren sittlichen Streben sich erweckt fühlt. Wenn der Mensch doch erst in Folge der Wiederherstellung zu seiner ganzen vollen Wesenheit, wie sie sich ihm vermöge der Auferstehung ergeben soll, aller Selbstsucht entledigt werden, nur unter dieser Voraussetzung mit ganz reiner, für sich selbst gar nichts mehr begehrender Liebe dem Herrn sich ergeben kann**): so wird sich in der ächten Verzückung, die als eine Anticipation jenes Zustandes der Vollendung zu betrachten ist, zuverlässig der Trieb in ihm entzünden, der Ehre Gottes und dem Heile der Mitmenschen seine Kräfte fortan mit umso größerer Entschiedenheit zu weihen. Gleichwie Sittlichkeit die Vorbedingung der wahren Ekstase ist, so hat dieselbe auch wieder erhöhte Sittlichkeit zur Folge.

Daß nun diese ächte Verzückung, da sie von so guten Folgen begleitet ist, als ein hohes göttliches Gnadengeschenk angesehen werden müsse, wer könnte wohl hieran zweifeln? So darf man sie denn auch nicht gewalsam abwehren wollen, man soll, wie der Apostel Paulus ausdrücklich sagt, 1 Theß. 5, 19., den Geist nicht dämpfen; wiederum darf man sie aber auch weder sich selbst, noch Anderen vorschnell zuschreiben wollen. So scharf sich die ächte von der unächten Verzückung in der Theorie unterscheiden läßt, so fließen doch ihre Gränzlinien, wenn es sich um die Praxis, um die Anwendung jener Theorie auf einen einzelnen bestimmten Fall handelt, fast unmerklich in einander. Gerade so gut als man nicht selten für lautere Liebe nimmt, was im Grunde doch nur Selbstsucht ist, eben so leicht kann man auch die eigenwillige mit der in der That durch Gottes Willen herbeigeführten Ekstase verwechseln. Diese Verwechslung kann aber hinsichtlich der Würdigung der aus jenem Zustande allenfalls sich ergebenden Enthüllungen sehr verhängnißvoll werden.

Die protestantische Kirche zwar ist in dieser Beziehung einer Gefahr nicht ausgesetzt, da sie ja lediglich nur den in den heiligen Büchern alten und neuen Testaments niedergelegten Belehrungen bindende Kraft zuschreibt. Der Ekstase wird sonach hier eine Bedeutung hauptsächlich nur insofern zugestanden, als sie dazu dienen könnte, dasjenige, was in der Bibel doch schon ausgesprochen ist, aus eigener Anschauung und Erfahrung, mithin umso lebendiger und kräftiger zu erfassen. Anders aber ist es in der katholischen Kirche, welche den Abschluß der Prophetie mit den heiligen Büchern neuen Testaments nicht zugibt, sondern noch weitere Zusätze zu den biblischen Offenbarungen für sehr wohl möglich erklärt. Eben darum hat sie sich's aber auch angelegen seyn lassen, unter Aufbietung alles Scharfsinns Regeln aufzustellen, nach welchen jene aus der Verzückung hervorgehenden Aufschlüsse zu prüfen seyen. Namentlich ist dieß von dem gelehrten

---

*) Daß Gott, wenn es seinen heiligen Absichten gemäß ist, nicht auch einen entschieden sündhaften Menschen in Ekstase eingehen lassen und ihn zu einem Verkündiger hoher Wahrheiten und auch gegen den eigenen Willen eben dieses Menschen zu einem Werkzeuge oder Ausspender des Segens machen könne, soll hiemit nicht in Abrede gestellt werden. Ein ganz auffallendes Beispiel dieser Art bietet sich uns (s. 4 Mos. Kap. 22 f.) in der Geschichte des Bileam dar.

**) Eine vortreffliche Ausführung des hier angedeuteten Gedankens findet sich vor im zehnten und in der ersten Hälfte des eilften Kapitels von Bernhard's von Clairveaux Traktate: De diligendo Deo. Siehe J. Hamberger's Stimmen der Mystik und Theosophie. Th. I. S. 55—60.

Päbste Benedikt XIV. geschehen, besonders im 53. Kapitel seines Werkes: „De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, Venet. 1764." Doch tragen diese Regeln fast nur einen negativen Karakter an sich, und daß unter den Gründen zur Verwerfung des Anspruches irgend eines Verzückten der Widerstreit mit den einmal von der Kirche gutgeheißenen Lehren und Dogmen obenanstehe, das wird man sich von vornherein nicht anders denken.

Literatur. Viele in die Lehre von der Verzückung einschlägige Thatsachen findet man zusammengestellt in Dr. Joseph Ennemoser's Schrift: „Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und Religion". 2. Aufl. Stuttg. u. Tübing. 1853; ebenso in Jos. Görres' Werk: „Die christliche Mystik", namentlich im zweiten Bande S. 237 bis 594. Es faßt dieses Werk freilich eine große Menge nicht nur nicht hinreichend beglaubigter, sondern auch durchaus unglaubwürdiger Berichte in sich, doch werden uns in demselben auch wieder mehrere sehr schätzbare Beiträge zur Theorie der Ekstase dargeboten. — Mit großer Ruhe und Klarheit verbreitet sich über unseren Gegenstand Dr. Johann Karl Passavant in seiner Schrift: „Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen". 2. Aufl. Frankf. a. M. 1837. — Ungemein tiefe Aufschlüsse über das Wesen der Verzückung gibt uns Franz Baader an sehr vielen Stellen seiner Werke, besonders aber in den „gesammelten Schriften zur philosophischen Anthropologie", herausgegeben von Prof. Franz Hoffmann. Leipz. 1853. Eine treffliche Abhandlung über die Ekstase findet man in Dr. Franz Delitzsch's „System der biblischen Psychologie". 2. Aufl. Leipz. 1861, und zwar im 5. Paragraphen des fünften Hauptabschnittes.

Dr. Julius Hamberger.

Vespasianus, Titus Flavius, im Jahre 9 nach Chr. in einem sabinischen Dorfe bei Reate in geringen Verhältnissen geboren (der Vater war Steuereinnehmer), wurde durch eine ehrliche, harte und glückliche Soldatenlaufbahn, besonders in Britannien, zu der welthistorischen Mission eingeleitet, die durch den Procurator Gessius Florus angezettelte Rebellion der jüdischen Nation zu erdrücken. Kaiser Nero, welchen Vespasian nach Griechenland begleitet hatte, sandte diesen im Spätherbst 66 nach den Niederlagen des syrischen Statthalters Cestius Gallus, als den zugleich Unentbehrlichen und Ungefährlichen, aber auch für das Spiel neronischer Narrheiten Unbequemen, als Legaten nach Palästina (Suet. Vesp. 4. Joseph. bell. jud. 3, 1, 1 f.). Nachdem Vespasian im Winter 66—67 seine Streitkräfte an Legionen der Bundesgenossen (unter ihnen der jüdische König Agrippa II.) bis zu 60,000 Mann in Antiochia und Ptolemais gesammelt (Jos. 2, 19, 9; 3, 1, 3; 3, 4, 2), gewann er freilich Sepphoris, die erste und best befestigte Stadt Galiläa's und eroberte im Juli 67 das von dem galiläischen Feldherrn Josephus hartnäckig 7 Wochen lang vertheidigte Jotapata (37—36). Es war der Anfang des jüdischen Endes. Im Frühjahre 68 brach er, unter der Kunde von dem Aufstande des Vinder gegen Nero den Krieg beschleunigend, von Cäsarea über Samaria nach Jericho (4, 8, 1) und eroberte und zerstörte alle Städte (besonders die Hauptstadt Peräa's, Gadara) bis in die Nähe des Bollwerks des Aufstands, Jerusalem (4, 9, 1; 4, 10, 2 f.). Den Angriff auf Jerusalem selbst verschob er. Er konnte zusehen, wie der zwiespältige Aufstand seine eigenen Kinder verschlang (4, 6, 2 f.), und seit der Nachricht vom Tode Nero's im Sommer 68 war sein Interesse Rom zugewendet (4, 9, 2). Sein Sohn Titus, der Held von Jotapata und Tarichäa, kam von seiner Sendung zur Begrüßung Kaiser Galba's nicht nur mit der Kunde vom Tode des neuen Kaisers zurück, welche ihm im Beginne des Jahres 69 in Achaja entgegendrang (4, 9, 2; Tac. hist. 2, 1), sondern auch mit erwünschten Orakeln der paphischen Venus (Tac. c. 4) und mit vorläufigen Einverständnissen des Statthalters Syriens, Mucianus und des Statthalters Aegyptens, Tiberius Alexander, für Vespasian's Kaiserthum, dessen Proklamation nur durch das Zuwarten auf die Entscheidung zwischen den zwei Prätendenten Otho und Vitellius verschoben wurde (Tac. c. 7). Für den Entschluß Vespasian's wurden neben den politischen Constellationen heidnische und jüdische Vorzeichen und Prophezeihungen

entscheidend (Tac. 2, 78; Suet. Vesp. 5). Insbesondere hatte schon der Gefangene von Jotapata, Josephus, Vespasian und Titus das Kaiserthum geweissagt (Jos. 3, 8, 9; Suet. Vesp. 5); am Opferaltar des Karmelgottes hatte Priester Basilides ihm „weitgedehnte Gränzen" versprochen (Tac. hist. 2, 78; Suet. a. a. O.), und Orient wie Occident war der Sage voll, vom Orient, von Jerusalem, solle ein neues Kaiserthum beginnen; ein Ableger jüdischer Reichshoffnung (Tac. hist. 5, 13, vgl. 2, 8. 73. Suet. Nero 40. Vesp. 4. Joseph. 6, 5, 4).*) Noch hatte Vespasian nach dem Untergange Otho's im Frühjahre 69 seine schweigenden Truppen scheinbar für Vitellius beeidigt (Tac. 2, 74) und sie dann noch einmal in die Nähe Jerusalems geführt (Joseph. bell. jud. 4, 9, 9.), aber fast gleichzeitig wurde er schon von den Legionen Mösiens, unter welchen sich die in Palästina gestandene dritte Legion befand, bei Aquileja proklamirt (Suet. Vesp. 6. Tac. 2, 85. 96.), am 1. Juli folgte in definitiver Weise Aegypten, am 11. Juli das Heer Palästina's, vor dem 15. Juli ganz Syrien (Suet. 6. Tac. 2, 80 f. Jos. 4, 10, 2 ff.). In Berytus empfing Vespasian die Huldigung des ganzen Orients; er bewies sich dankbar, indem er eben hier Josephus, den Propheten seiner Zukunft, der Fesseln entkleidete (Tac. 2, 81. Joseph. §. 6 f.). Mucian eilte jetzt gegen Italien, Vespasian griff nach Aegypten, dem Schlüssel der Welt, um auf die Kunde vom Tode des Vitellius (Ende Dezember 69) im Beginne des Jahres 70 zur Weltstadt zu eilen, Titus aber zur Zerstörung Jerusalem's auszuschicken (Jos. 4, 11, 5).

Nachdem Jerusalem (s. d. Art. „Volk Gottes") im August und Septbr. 70 gräßlich in Feuer, Blut und Trümmern aufgegangen und im Frühjahre 71 der Triumphzug von Vater und Sohn die verborgenen Heiligthümer Israels, und als letztes und höchstes derselben das Gesetz vor den Augen des Heidenthums profanirt hatte (Jos. 7, 5, 3 f.), sandte der Kaiser den Legaten Lucilius Bassus zur Bekämpfung der Reste des Aufstands, welche den Römern bis Ostern 73 zu schaffen machten (Herodion, Machärus, Masada Jos. 7, 6, 1; 7, 8, 1). Der Kaiser war nicht Willens, irgend eine Stadt des Landes wieder erstehen zu lassen; der Legat und der Prokurator Liberius Maximus erhielten den Befehl, das Land stückweise zu Gunsten des kaiserlichen Fiskus zu verkaufen. Nur 800 Veteranen erhielten Emmaus bei Jerusalem als Niederlassungsstätte, während in Jerusalem selbst vorerst nur etliche Greise und Weiber auf den Trümmern saßen (Jos. 7, 6, 6; 7, 8, 7).

Auf vielen Punkten zitterte der Aufstand mit seinen Folgen nach. Schon im Beginne des Kriegs hatten unter getheilter Schuld in den phönizischen, syrischen Städten, in Alexandria zum Theil unter Mithilfe der Römer selbst Grausamkeiten und Rechtsberaubungen jeder Art gegenüber den Juden stattgefunden (Jos. 2, 18, 1 ff.; 7, 3, 3). Das Ende des Kriegs und die Grausamkeiten des Titus selbst, der im Oktober und November 70 Hekatomben in jüdischen Gefangenen bei den Festspielen opferte (7, 2, 1; 3, 1; 5, 1), schienen gegen die vernichtete Nation Alles zu erlauben, Austreibung, Rechtlosigkeit (Jos. 7, 5, 2). Der Kaiser war anderer Meinung und bewährte so nicht nur den Ruf seiner Rechtlichkeit, sondern übte auch die einzig richtige Politik gegenüber einem Volk, das national entwaffnet in den Friedenskünsten der Welt nur nützlich und bei seiner immensen Verbreitung in der Welt jedenfalls nur unter furchtbaren Weltstößen auszurotten war. Zwar in Aegypten und Cyrene (Jos. 7, 10, 1; 7, 11, 1), wohin sich die Unruhen der Zeloten fortsetzten, mußte der Widerstand der den Kaiser verachtenden Theokraten im Blut ertränkt werden; ja, der Widersetzlichkeit gegenüber, wußte der Kaiser auch für Aegypten keinen Rath, als den jerusalemischen, indem er dem Statthalter Lupus die Zerstörung des in der syrischen Zeit entstandenen Onias-Tempels bei Leontopolis als letztes Beruhigungsmittel der Nation anbefahl, ein Befehl, den die Statthalter Lupus und sein Nachfolger Paulinus durch Schließung, dann durch Ver-

*) Sehr mit Unrecht behauptet Gieseler, Kirchengeschichte I, 1, 51, Tacitus und Sueton haben hier nur Josephus ausgeschrieben. Eine solche Benützung des Josephus sieht man besonders bei Tacitus nicht und die beiden Schriftsteller lassen die Sage viel zu sehr als eine allgemein herrschende erscheinen.

sammlung des Tempels und durch Wegnahme der Weihgeschenke zu entsprechen glaubten (7, 10, 2 ff.). Auch durch Aufspürung der Davididen suchte er, wie nachher nur grausamer Domitian, die nationale Springkraft zu lähmen (Euseb. 3, 12. 19 f.). Der ganzen Nation legte er die Demüthigung auf, daß sie zur dauernden Erinnerung des Falles Jerusalems die herkömmliche Zweidrachmensteuer statt zum Tempel an den capitolinischen Jupiter zahlen mußte (Jos. 7, 6, 6; vgl. Dio Cass. 66, 7. Suet. Domit. 12). Trotz dem Allem aber hielt er die alten gottesdienstlichen und bürgerlichen Rechte der Juden allenthalben aufrecht. Schon während des Kriegs hatte der syrische Statthalter Mucian in Antiochien die Besonderheiten der Juden geschützt (Jos. antiq. 12, 3, 1), auf der Neige des Kriegs nahm der Legat Cnejus Collega die antiochenischen Juden gegen den Vorwurf der Brandstiftung in Schutz (Jos. bell. jud. 7, 3, 4). Zu Ende des Jahres 70 schlug Titus in Antiochien dem Volk im Theater die Vertreibung der Juden, ja selbst die Wegnahme der ehernen Tafeln, auf welchen ihre weitgehenden (7, 3, 3) Rechte standen, durchaus ab (Jos. 7, 5, 2); ebenso wurden die Alexandriner von Vespasian selbst abgewiesen (Antiq. 12, 3, 1). Als der Statthalter der Pentapolis, Catull, aus Anlaß der cyrenaischen Unruhen des Pseudomessias Jonathan 3000 jüdische Männer hinrichtete, ihr Vermögen für den Fiskus einzog, meinte er, dem Kaiser, dem Freund der Einkünfte (Suet. Vesp. 16), einen Gefallen zu thun, indem er die vornehmsten römischen und alexandrinischen Juden in das gleiche Schicksal zu ziehen suchte; aber Vespasian sprach sie um so mehr frei, weil Josephus unter ihnen war und Titus für sie bat (7, 11, 3).

Das Christenthum hatte unter Vespasian's Regierung (69—79 n. Chr.) höchstens insoweit zu leiden, als es mit dem Judenthum identificirt wurde, wie ja thatsächlich lange über die Zeiten des Kaisers Claudius bis Domitian die Verwechselung fortdauerte, um erst unter Trajan der klareren Erkenntniß und damit zugleich einem specifischen Strafverfahren gegen die Christen Platz zu machen. Die neronischen Grausamkeiten gegen die Christen haben sich auf Vespasian schon deswegen nicht fortgeerbt, weil sie in Motiv und Exekution durchaus momentan waren. Die kirchlichen Schriftsteller wissen nichts von Verfolgungen, und ausdrücklich bezeugt Eusebius, Vespasian habe sich am Christenthume nicht vergriffen (3, 17). Im Falle der Unächtheit des zweiten Thessalonicherbriefs würde auch dieser den verhältnißmäßigen Ruhestand der christlichen Welt unter dem römischen Imperium in den siebenziger Jahren bezeugen (2, 7 ff.), während kaum etwas früher der Verfasser der Apokalypse nach der Ansicht der historischen Schule von diesem Buche in der Erwartung des neronischen Antichrists, nach der Zeit Galba's und Otho's, zu schwarz gesehen hätte (17, 10 f.). Dagegen finden wir allerdings in der Chronik des Sulpicius Severus aus dem Anfange des 5. Jahrhunderts die auffallende Nachricht, daß die Zerstörung des jerusalemischen Tempels im Sinne des Titus, der hierin jedenfalls das Organ Vespasian's gewesen wäre, der völligen Ausrottung der jüdischen und christlichen Religion zugleich gegolten habe: quo plenius Judaeorum et Christianorum religio tolleretur. Quippe has religiones licet contrarias tibi, iisdem tamen auctoribus profectas. Christianos ex Judaeis exstitisse, radice sublata stirpem facile perituram (II, 30, 6). Der erste Gedanke, gegenüber dem späteren Chronisten, wird nun freilich der seyn, daß er unhistorisch eine Idee seiner Zeit hier deponirt habe, da dieser Zeit die dogmatisirende Zusammenstellung der Juden und Christen und die Voraussetzung einer gleichanfänglichen Bekämpfung des Christenthums durch das Imperium natürlich genug gewesen, und diese Meinung befestigt sich, wenn man sieht, daß er Hadrian's neue Vernichtung des Judenthums ganz unter denselben hier doch erweislich unhistorischen Gesichtspunkt stellt. Dennoch konnte in neuester Zeit Jakob Bernays in seinem gelehrten Buch über die Chronik des Sulpicius (Berlin, Hertz 1861) mit viel Scharfsinn die Vermuthung begründen, daß Sulpicius diesen Gedanken aus dem uns verlorenen Schluß des fünften Buchs der Historien des Tacitus entnommen habe, wodurch jene Nachricht freilich erhöhte Bedeutung gewinnen

würde (S. 48 ff.). Die taciteische Quelle ist nun aber doch sehr problematisch. Aus der sonstigen Benützung des Tacitus ist auf die Benützung einer uns verlorenen Tacitusstelle doch höchstens dann zu schließen, wenn Sprache und Gedanke des späteren Schriftstellers notorisch taciteisch ist. Hier trifft nun schon der erste Punkt nach Bernays eigenem Geständniß (S. 58) nicht völlig zu; der Gedanke aber ist wenigstens materiell nicht eben taciteisch, sofern Tacitus in seinen sonstigen Ausführungen den geschichtlichen Zusammenhang des Judenthums und Christenthums kaum leise andeutet (Judaea - origo ejus mali), den strafbaren und weltverbreiteten christlichen Aberglauben in der Manier der trajan'schen Zeit ganz selbstständig und abgelöst vom Judenthum behandelt und nicht einmal bei dem Vorwurfe des Hasses des Menschengeschlechts zu der naheliegenden Parallele des Judenthums zurückgreift (ann. 15, 44); ein Moment, welches doch stark dagegen spricht, daß er jene Combination der zwei Religionen oder den Glauben einer Zerstörbarkeit des Christenthums auf dem Boden Jerusalems vorgetragen. Diese Combination würde aber noch überdieß eben nur als Produkt seiner subjektiven Reflexion, nicht als thatsächliche Erinnerung aus der Zeit Vespasian's zu betrachten seyn, weil Vespasian und Titus bei der Zerstörung Jerusalems eine Ausrottung der jüdischen Religion gar nicht beabsichtigt, auch nachher nicht irgendwie ausgeführt haben, weil beide ebenso bei der noch herrschenden Vermengung des Judenthums und Christenthums an eine Zerstörung von zwei „verschiedenen" Religionen gar nicht denken konnten, weil beide endlich thatsächlich gegen das Christenthum als solches lediglich nichts unternommen haben. Selbst der auf Grund des Sulpicius, des angeblichen Tacitus und besonders der Argonautica des Valerius Flaccus angetretene Beweis (S. 50), daß Titus in Wahrheit den jerusalemischen Tempel keineswegs habe retten, sondern selbst durch das Brandgeschoß habe zerstören wollen, daß erst Josephus in seinem unter Censur des Titus entstandenen „jüdischen Krieg" den Titus vom Vorwurfe der Barbarei durch den Bericht eines angeblichen Schonungswillens zu entlasten gesucht habe, entbehrt bei der großen Bestimmtheit der Berichte des Josephus, bei der Offenheit, mit der er den anfänglichen Feuerbefehl des Titus (bell. jud. 6, 4, 1) und alle nachfolgenden Grausamkeiten des Titus selbst referirt, sowie bei der großen Wahrscheinlichkeit der Superstition, ja der Pietät der syncretistisch gesinnten Flavier (Tac. hist. 2, 78; 4, 82. Suet. Vesp. 7. Tit. 5) gegen den jüdischen Nationalgott, der ihnen das Reich versprochen, der genügenden Begründung, während der Dichter der Argonautica die Licenz, den Kriegsruhm des Eroberers Jerusalems bis zur vollendeten That des schauerlich großen Tempelbrands zu preisen, desto mehr genoß, weil der erste Gedanke dazu wirklich von Titus kam.

Th. Keim.

Vesper. So heißt derjenige Theil des kanonischen Stundengebets, der bei einbrechendem Abend, um die Zeit des Sonnenunterganges oder des Lichteranzündens, recitirt wird. Synonym mit vespera, officium vespertinum, ist daher das altkirchliche lucernarium (λυχνικόν), d. h. die zur Zeit des Lichtanzündens (der λυχνοκαΐα, lucernarum accensio) zu haltende Andacht. Vgl. Basilius de Spir. Scto. ad Amphiloch. c. 29; Epiphan. Exposit. fidei s. finem; Chrysostom. in Ps. 118; Isidor v. Sevilla Reg. monach. c. 6; auch Hieronymus Ep. 107. ad Laetam, c. 9: „Assuescat..... accensa lucernula reddere sacrificium vespertinum"; und Cassian. Inst. coen. III, 3., wo die Zeit dieser Abendandacht mit der eilften Stunde (Matth. 20, 6) verglichen und als hora lucernalis bezeichnet wird. Ihrer Bedeutung nach entspricht die Vesper dem täglichen Abendopfer des altestamentl. Cultus, wie z. B. Isidor De officiis eccles. I, 20. mit Beziehung auf Psalm 141, 2. (elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum) ausführt. Zugleich steht sie aber auch in Beziehung zu der Kreuzabnahme des Erlösers, gleich wie die ihr zunächst vorhergehende None (um 3 Uhr Nachmittags) insbesondere des Todes, die auf sie folgende Complete aber der Grablegung zu gedenken hat, nach den alten Memorialversen über die horae canonicae:

„Matutina ligat Christum, qui crimina purgat;
Prima replet sputis; causam dat tertia mortis;
Sexta cruci nectit; latus ejus nona bipertit;
Vespera deponit; tumulo Completa reponit."

Eine dritte mystische Bedeutung erhält das Vespergebet dadurch, daß es ungefähr um die Zeit der Einsetzung des heil. Abendmahls fällt; vergl. Gregor von Nazianz Orat. 42. in Pascha; Isidor a. a. O. und Durandus Rationale divin. officior. V, 9.

Die Vesper ist die erste derjenigen täglichen Gebetsstunden, welche zu jenen ursprünglichen drei: der Terz, Sext und None (Dan. 6, 11; Apgesch. 2, 15. 3, 1. 10, 9), deren noch Cyprian allein gedenkt (De orat. dominica s. fin.), allmählich hinzukamen. Chrysostomus (Hom. 59. ad pop. Antiochen.) und Hieronymus (Ep. 22. ad Eustoch., c. 37.) nennen nur vier tägliche Gebetszeiten, jene drei und die Vesper; denn wenn der Letztere sagt: „Horam tertiam, sextam, nonam, diluculum quoque et vesperas nemo est qui nesciat", so ist mit dem diluculum et vesperae der Eine Begriff der Abendgebetszeit nur doppelt oder per hendiadyoin ausgedrückt. Es geht dieß aufs Deutlichste daraus hervor, daß Hieronymus an einer anderen Stelle, wo er alle bei Tag und bei Nacht stattfindenden Gebete christlicher Religiosen in noch vollständigerer Zusammenfassung aufzählt, zwar eines Frühgebets vor der Terz und eines mitternächtlichen, nicht aber noch eines zweiten abendlichen Gebets außer der Vesper gedenkt. „Mane", sagt er Ep. 108. ad Eustoch., c. 19. „hora tertia, sexta, nona, vespere, noctis medio per ordinem psalterium cantabant." Dieselbe Zahl von sechs Gebetsstunden, drei bei Tage und drei nächtlichen, erwähnt auch Cassian a. a. O. als in den orientalischen und occidentalischen Klöstern des angehenden 5. Jahrhunderts übliche Observanz. Die Complete (das completorium) als ein späteres Abendgebet, welches man erst um 9 Uhr oder überhaupt unmittelbar vor dem Schlafengehen zu halten pflegte, kam erst im Laufe eben dieses Jahrhunderts hinzu (wiewohl schon Ambrosius [de virgin. III, 4.] einmal auf diese Sitte als von Einzelnen geübten Brauch anspielt) und machte die Siebenzahl, oder (wenn man obendrein auch die Morgenandacht in zwei Horen: die Matutin um 3 und die Prim um 6 Uhr früh, dirimirte) die Achtzahl der kanonischen Stunden vollzählig. Bis zu dieser Zahl sehen wir das Institut der Horen angewachsen in den Mönchsregeln Benedict's von Nursia (c. 16.), Columban's (c. 7.), Isidor's (c. 7.) und der meisten übrigen Mönchsschriftsteller des 6. und 7. Jahrhunderts. Die Vesper wird von dieser Zeit an wohl nicht mehr erst nach Sonnenuntergang, wie früher (s. z. B. Basilius M., Regul. fusius disput. c. 37.), sondern schon vor demselben, oder auch genau um 6 Uhr Abends, wie noch jetzt in der römischen Kirche, gefeiert worden seyn. — Was nun die Art ihrer Feier oder den liturgischen Inhalt des Officium vespertinum betrifft, so war es in der ältesten Zeit, d. h. so lange noch nicht die Complete als besondere Andacht davon abgetrennt war, üblich, 12 Psalmen zur Vesper abzusingen; eine Sitte, die nach Cassian von den ägyptischen Mönchsvätern auf unmittelbare göttliche Weisung eingeführt worden seyn sollte (Cass. Instit. coenob. II, 4.5; vgl. Concil. Turon. a. 567, c. 19). Später verringerte man diese zwölf Psalmen auf sieben, und theilte davon vier der Vesper und drei dem Completorium zu (Reg. S. Benedicti c. 17). Außer diesen vier antiphonisch zu singenden Psalmen schreibt Benedict die Lektion eines Kapitels aus der heil. Schrift, ein (kürzeres oder längeres) Responsorium, den Ambrosianischen Lobgesang sammt zugehörigem Versikel, das Magnifikat (oder „Canticum de Evangelio", wie Benedict es nennt), Kyrie, Paternoster und Schlußgebet (missae, collectae) als ständige Elemente des klösterlichen Vespergottesdienstes vor (s. Smaragdus, Turrecremata, Martene u. a. Ausleger zur Reg. Bened. c. 17). Aehnlich ist der Bau der Vesper in der nichtklösterlichen Liturgie der abendländischen Kirche beschaffen, nur daß hier fünf Psalmen statt bloß vieren vorgeschrieben sind, mit Bezug auf die fünf Sinne des Menschen, wie Durandus im Rat. l. c. bemerkt. Denn während für die Mönche als die Vollkommeneren die Vierzahl genüge, müsse die we-

niger vollkommene Weltgeistlichkeit und Laienwelt nothwendig fünf Psalmen reciti „ut videlicet quod per quinque sensus corporeos commissum est, per quin psalmorum cantationem penitus dimittatur." Das römische Brevier beschreibt die Ve als das genaue Gegenstück der Laudes: fünf Psalmen mit Antiphonen; ein Kapitel der Schrift; ein Hymnus; ein Versikel sammt Responsorium; ein Canticum, näm das Magnifikat, sammt Antiphone; endlich die täglichen Kirchengebete (Litaney, Va unser 2c.), nebst den sich gelegentlich anschließenden Commemorationen, Suffragien Preces. Vergl. Gazäus zu Cassian Instit. III, 3. p. 35 sq.; Joh. Bona, De div Psalmodia, cap. 10. p. 757 sq.; Martene, De antiquis monachor. ritibus l. I. c. p. 96 sq. — Wie die Vesper in der römischen Kirche noch jetzt allein von allen The des kanonischen Stundengebets auch in öffentlichem gottesdienstlichen Gebrauche (n bloß in dem der kanonisch lebenden Kleriker) ist und wenigstens an den meisten So und Festtagen fast überall in abendlichen Gottesdiensten von versammelter Gemeinde feiert wird (sey es nun, daß die Gemeinde selbst sich an den Gesängen betheiligt daß ein Chor dieselben vorträgt): so haben auch in der evangelischen Kirche sich n stens zahlreiche und gewichtige Stimmen für Wiedereinführung psalmodirender Ve gottesdienste an Sonn- und Feiertagen nach altkirchlichem und altlutherischem Vo vernehmen lassen und hat man dieses Desiderium bereits an vielen Orten nicht glücklichen Erfolg zu verwirklichen gewußt. — Vergl. Ev. Kirchenztg. 1861. S. 3 487 ff. und die daselbst besprochene Schrift von Pastor Hengstenberg: Ueber Ve gottesdienste. Berlin 1861; desgl. J. Diedrich, Breviarium, d. i. Matutinen u. Ve durch das ganze Jahr, für Kirche, Schule und Haus. Berlin (ohne Jahr). Zöckl

Vicarius heißt im Allgemeinen Jeder, qui alterius vices agit, also ein vertreter, im Besondern der Vertreter in einem Amte, gleichviel ob dasselbe ein liches oder geistliches ist (man sehe deßhalb die Stellen, welche Du Fresne vicarius, vicarius Imperii u. a., Dirksen im manuale latinitatis u. a. mitth Der Ausdruck wird auch technisch, ähnlich wie vicedominus, für ganz bestimmte gebraucht. Die Absicht der folgenden Darstellung ist eine gedrängte Uebersicht de cariatsverhältnisses auf allen Stufen der Hierarchie.

Das Haupt der Kirche ist Christus selbst. Die römisch-katholische Kirche ve dieß nicht: denn wie sollte sie den ausdrücklichen darüber in der heiligen Schrift Be lichen Aussprüchen Anerkennung versagen, nach denen Christus, der selbst Gotte (1 Korinth. 3, 23), als Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Timoth. 2, Hebr. 9, 15. 12, 24 u. a.) vor Gott, als Haupt der Gemeinde gesetzt ist? (Kol. 1, Epheser 1, 22; 4, 15; 5, 23 u. a.). Die Kirche lehrt aber weiter, daß Christus Apostel Petrus zu seinem Vertreter bestimmt habe (Ev. Matth. 16, 16—19 u. und diese Vertretung dann auf den Bischof von Rom für alle Zeiten übergegangen s Schon früh heißt daher dieser Bischof bald vicarius S. Petri, auch apostolic sedis, bald vicarius Christi oder vices Dei gerens in terris (s. Ste bei Du Fresne a. a. O., vgl. den Art. Pabst, Bd. XI. S. 86). Das Tride nische Glaubensbekenntniß nennt den Romanus Pontifex Beati Petri Apostolor principis successor ac Jesu Christi vicarius. Als Repräsentant Christi und des A stelfürsten bestellt der Pabst selbst wieder Vicare des apostolischen Stuh Als solche erscheinen im weiteren Sinne alle Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe Bischöfe (s. Citate bei Gonzalez Tellez zum cap 2 X. de officio vicarii (I. verb. den Art. Pabst a. a. O. S. 89), im engeren Sinne aber die römi Art. Bd. III. S. 204 folg.), sowie die päbstlichen Legaten und Nun VIII. S. 269 folg.) und die für die Mission bestimmten apostolis ate (man sehe ihre Uebersicht im Artikel Propaganda Bd. X n der für die Stadt Rom bestellte Vicarius Urbis wie päbstliche Jurisdiktion in der Stadt selbst übertragen les zum cap. 5 X. de officio vicarii [I. 28] nro.

Wie der Pabst bedürfen auch seine Vicare wieder eigener Stellvertreter und Ge-hülfen. Für Erzbischöfe und Bischöfe erscheinen als vicarii in pontificalibus die Weihbischöfe (s. den Art. Episcopus in partibus Bd. IV. S. 103 folg.) und Coadjutoren (s. den Art. Bd. II. S. 761), die letzteren aber auch allgemeiner; als vicarii in jurisdictione fungiren die Generalvicare und vicarii fora-nei (Officiale) oder auch eigene Collegia, als Vicariats- oder Generalvica-riats-Gerichte (man sehe den Art. Generalvicar Bd. V. S. 4, 5 und Official Bd. I. S. 590). Als Vicare und Gehülfen der Bischöfe finden sich früher auch capellani, Mitglieder der Domcapitel oder der Collegiatstifte (s. den Art. Kaplan Bd. II. S. 565). Einer derselben hieß summus vicarius domini oder summi altaris vicarius, Großvicar und bekleidete die Großvicarie. Sobald der bischöfliche Stuhl erledigt ist, übernimmt das Capitel die Verwaltung, welche aber binnen acht Tagen auf einen oder mehrere Oekonomen und einen Official oder Vicar (vicarius capitu-laris) zu übertragen ist (über dessen Stellung und Gerechtsame siehe man den Art. Sedisvacanz Bd. XIV. S. 192). Die ordentlichen Mitglieder der Capitel waren nach den älteren Statuten berechtigt, sich selbst beim Chordienste durch besondere Vicare ver-treten zu lassen. Das spätere Recht hat dieß geändert (man sehe den Art. Residenz Bd. III. S. 746 folg.), außerdem aber für jedes Capitel die Bestellung einer gewissen Anzahl von Vicarien zur Erhöhung der gottesdienstlichen Feierlichkeiten, insbesondere zum officium diurnum et nocturnum, angeordnet.

Endlich gibt es auch Vicare für Pfarrer (vicarii parochiales). Der mit der cura habitualis versehene Pfarrer hat als seinen Vertreter, substitutus, den Inhaber der cura actualis, curatus (s. den Art. Bd. III. S. 203, verb. Bd. XI. S. 470). Je nach Bedürfniß werden außerdem vicarii perpetui oder tempo-rarii den Pfarrern beigegeben. Ueber die Bedingungen zu deren Bestellung und die Rechtsverhältnisse für dieselben ist in den Art. Pfarrer, Kaplan u. s. w. das Nähere ausgeführt. Hier ist noch daran zu erinnern, daß die Vertretung des Pfarrers durch einen Vicar in manchen Verhältnissen nur eine beschränkte seyn kann, daß namentlich bei Aemtern gemischter Natur nicht ohne Mitwirkung der beiderseitigen Organe ein Vica-riatsverhältniß begründet werden kann. So ist insbesondere da, wo den Pfarrern die Schulaufsicht von Seiten des Staates übertragen worden, nur unter besonderer Geneh-migung der Staatsbehörde, in Beziehung auf diese Funktion, die Vertretung durch einen Vicar zulässig (man sehe deshalb z. B. den Erlaß der Regierung zu Posen vom August 1861, in Stiehl, Centralblatt für die gesammte Unterrichtsverwaltung in Preußen. Oktober 1861, Nr. 235, S. 610).

Ueber Vicare überhaupt sehe man noch die Commentatoren zu den Dekretalen I, 28 de officio vicarii.

In der evangelischen Kirche erscheinen nach der Consistorialverfassung das Consistorium, sowie die Superintendenten als Vicare des Inhabers des Kir-chenregiments, indem sie die denselben zustehenden Rechte in seinem Namen so weit ver-walten, als er sich dieselben nicht zu eigener Entscheidung reservirt hat. (Ueber den Umfang der iura vicaria und reservata sehe man den Art. Consistorialverfassung Bd. III. S. 126.) Vicare der Pfarrer kommen in derselben Weise, wie in der katholischen Kirche vor (man sehe deshalb die oben citirten Artikel). Die Bestellung er-folgt auf den Wunsch des Pfarrers, oder im Falle des Bedürfnisses, von Amts wegen, vorübergehend oder dauernd, selbst mit dem Recht der Nachfolge. Der Ausdruck Vicar wird in den Partikularrechten bald im weiteren Sinne für jeden Vertreter und Gehülfen des Pfarrers gebraucht, bald nur für bestimmte Arten derselben. So unterscheidet z. B. die großherzoglich Hessische Gesetzgebung: Pfarrverweser, als selbstständige Verwalter erledigter Pfarreien; Pfarrvicare, Candidaten, welche emeritirten Geist-lichen beigegeben sind und von diesen freie Station nebst einer jährlichen Remuneration erhalten; Pfarrassistenten, welche von nur theilweise unfähig gewordenen Geist-

lichen, unter Genehmigung der Kirchenbehörde, frei angenommen werden können, j
nicht aus öffentlichen Fonds Besoldung erhalten und überhaupt nur als Gehülfe
scheinen, welche allein unter fortdauernder Verantwortlichkeit des betreffenden Geistl
stehen (man sehe die Darmstädter allgem. Kirchenzeitung, 1849, Nr. 100, 101).

Das Hessische Gesetz vom 6. September 1820 disponirt wegen der Vicare
besondere, daß die dazu bestimmten Pfarramtscandidaten der Aufforderung zur U
nahme einer solchen Stelle sofort folgen müssen, indem sie sonst den Anspruch auf
stellung aus einer früheren Prüfung verlieren und den jüngeren, gleich würdigen
bidaten nachstehen, welche dem Rufe folgen. Das Vicariat gibt aber keinen Ansp
auf die Nachfolge im Amte. — Durch die Hessische Verordnung vom 29. Deze
1854 (v. Moser, allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, 1
S. 621) ist außerdem vorgeschrieben, daß künftig keinem Pfarramtscandidaten eine e
gelische Pfarrstelle definitiv übertragen werden kann, der nicht wenigstens zwei S
als Assistent, Vicar oder Verweser ein geistliches Amt, oder ein Jahr eine mit e
Theologen zu besetzende Schulstelle verwaltet hat. In Württemberg wird der
griff Vicar sowohl für Pfarrgehülfen, als Pfarramtsverweser gebraucht. Im J
1853 ist für dieselben eine besondere Instruktion erlassen (v. Moser a. a. O. 1
S. 809—811) und 1854 über ihre Verwendung im Dienste der Kirche Nähere
stimmt worden (a. a. O. 1854, S. 119—122). Im engeren Sinne sind es P
gehülfen, welche erst dann, wenn sie einige Jahre als solche erprobt sind, zu Pfar
wesern verwendet werden können. Eine Mittelstellung zwischen Vicaren und Pfar
wesern nehmen gewissermaßen die in mehreren größeren Städten angestellten St
vicare ein, welche theils bestimmte, ihnen ausschließlich zugewiesene Verrichtung
Kirche und Schule haben, theils den ordentlichen Geistlichen zu aushülfsweisen D
leistungen verpflichtet sind. Die Vicare stehen unter Aufsicht der Oberkirchenbe
welcher jährlich zweimal die sogenannte Vicariatstabelle einzusenden ist (
darüber den Erlaß des Consistoriums vom 4. September 1854, a. a. O. S. 401
Jeder Vicar hat jährlich als Probe seiner Studien einen Aufsatz über ein theologi
oder verwandtes Thema einzuschicken. Durch Verordnung des Kirchenraths im Gr
herzogthum Sachsen vom 4. Januar 1854 (v. Moser a. a. O. 1854, S. 4
407) sind die Unterschiede der Pfarrvicare von den Pfarrcollaboratoren
Pfarrsubstituten genauer bestimmt. Die Pfarrvicare werden auf ungewisse Z
dauer in einer Gemeinde, deren gänzlich erledigte Pfarrstelle aus irgend einem Gr
vorläufig unbesetzt gelassen werden soll, angestellt. Ueber die Zeitdauer ihrer amtli
Wirksamkeit entscheidet die kirchliche Oberbehörde. Pfarrcollaboratoren sind Gehü
von Pfarrern, welche aus irgend einem Grunde, auf die Dauer oder zeitweilig, un
mögend sind, ihr geistliches Amt nach allen seinen Theilen vollständig zu verwa
Sie handeln überall im Namen und unter Auktorität ihres Seniors. Pfarrsubstit
werden zur völligen Stellvertretung im Kirchendienste durch Alter oder Krankheit
Verrichtung ihrer amtlichen Geschäfte ganz unfähig gewordener Pfarrer berufen.
äußern ihre amtliche Thätigkeit selbstständig und unter eigener Verantwortlichkeit. We
sie nicht früher abberufen oder sind sie nicht mit der Hoffnung auf Dienstnachfolge
gestellt, so endet ihr Verhältniß mit dem Tode des Emeritus, falls ihnen nicht die
waltung der erledigten Stelle vicario nomine bis zur Wiederbesetzung aufgetragen
(vgl. dazu noch den Erlaß des Sachsen-Weimarischen Staatsministeriums vom 15. S
1856, a. a. O. 1856, S. 661 folg.). In ähnlicher Weise ist auch in den übr
deutschen evangelischen Landeskirchen das Verhältniß der Vicare geregelt (man seh
Uebersicht der darüber ergangenen neueren Verordnungen bei v. Moser im Reg
zum allgemeinen Kirchenblatt, unter dem Worte: Candidaten).

Die Verwaltung eines Vicariats als Vorbereitung für ein künftiges Pfarran
der evangelischen Kirche ist schon längst als höchst ersprießlich allgemein anerkannt wor
Zugleich ist durch eine derartige Verwendung der Candidaten dem Bedürfniß der

seelsorgerischer Kräfte ein nicht geringer Vorschub zu thun. Auf den Provinzialsynoden in Preußen ist deshalb im Jahre 1844 diese Angelegenheit in ernstliche Berathung gezogen und auf der Berliner Generalsynode im Jahre 1846 sind darüber heilsame Verhandlungen gepflogen (man sehe den amtlichen Abdruck der Verhandlungen der evangelischen Generalsynode in Berlin [Berlin 1846, Fol.], Abtheilung I. 10 folg. und Abtheilung II. nro. III. S. 19 folg. eine Denkschrift darüber). sind in den einzelnen Provinzen des preußischen Staats theils durch Privatpersonen, theils durch die Behörde Mittel beschafft worden, um das Vicariat immer gemeiner zu machen. (Man sehe z. B. das Ausschreiben des Generalsuperintendenten der Provinz Schlesien vom 27. September 1857, betreffend die Bildung eines Fonds für Begründung des evangelisch-kirchlichen Vicariats in der Provinz Schlesien, v. Moser a. a. O. 1857, S. 369—371). Auf den Antrag der neunten westfälischen Provinzialsynode von 1859, in allen Bezirken Kreisvicare zu bestellen, hat das geistliche Ministerium wegen des bedeutenden Kostenaufwandes nicht eingehen können, die Anstellung aber da gut geheißen, wo besondere, in der individuellen Beschaffenheit des Geistlichen oder in persönlichen Verhältnissen, oder auch in vorübergehenden Schwierigkeiten liegende Umstände eine solche speziell begründen (man sehe den Erlaß des Ministeriums vom 26. Mai 1860, in dem kirchlichen Amtsblatt des Consistoriums der Provinz Westfalen 1860, Nr. 12, S. 54, 55). H. F. Jacobson.

Vicelin, Apostel von Holstein, und die Bekehrung der Obotriten zum Christenthum. Das Leben des heiligen Vicelin steht mit der Geschichte der Ausbreitung des Christenthums unter den Obotriten in so enger Verbindung, daß es zweckmäßig scheint, beide Artikel zu einem zu vereinigen und im Zusammenhange darzustellen. — Vicelin, gleich vielen anderen Glaubensaposteln aus den früheren Jahrhunderten des Mittelalters nicht minder durch unerschütterlichen Muth und ausdauernde Kraft, als durch einfache und innige Frömmigkeit ausgezeichnet, stammte aus einer Familie von mittlerem Stande und war zu Quernheim, einem Dorfe am Ufer der Weser unfern Hameln, im Sprengel von Minden, geboren. Den ersten Unterricht in den Anfangsgründen des Wissens erhielt er von dortigen Domgeistlichen. Da er seine Eltern frühzeitig durch den Tod verlor und bald auch durch gewissenlose Verwandte sein väterliches Erbtheil einbüßte, so sah er sich, kaum dem Knabenalter entwachsen, auf seine eigene Thätigkeit und die Hülfe fremder Menschen hingewiesen. Er fand dieselbe wider sein Erwarten bei einer frommen Edelfrau, welche ihn aus Mitleid auf ihr Schloß Everstein nahm und ihm sowohl den nöthigen Unterhalt als die zu seiner weiteren Ausbildung gewährte. Indessen erregte das stets sich gleichbleibende Wohlwollen seiner Wohlthäterin gegen ihn den Neid des Burgpriesters, welcher der Absicht, ihn zu beschämen und zu verkleinern, wiederholt im Beiseyn Anderer Fragen an ihn richtete, die ihn in Verlegenheit setzten und zum Bewußtseyn und Bekenntniß seiner Unwissenheit brachten. Anstatt sich aber dadurch niederdrücken zu lassen, erkannte er vielmehr darin eine Fügung der göttlichen Vorsehung und fühlte sich zu neuem Eifer im Lernen angetrieben. Er verließ daher sofort, ohne Abschied zu nehmen, die Burg und begab sich nach der damals blühenden Schule zu Paderborn, wo er bald durch unbeschreiblichen Fleiß und Eifer die Zuneigung des gefeierten Magisters Hartmann so sehr gewann, daß derselbe ihn zu seinem Haus- und Tischgenossen machte und ihm später zu seiner Unterstützung einen Theil des Unterrichts der jüngeren Schüler übertrug (Helm. hist. Sclav. I. c. 42). Nächst dem Magister Hartmann übte sein Freund Ludolf, ein Mann von ausgezeichneter Frömmigkeit und ein treuer Bekenner Christi, der Pfarrer in dem benachbarten Dorfe Feule war, den bedeutendsten Einfluß auf ihn aus (Helm. I. c. 43). Nachdem er sich in dem vertrauten Umgange mit diesen Männern lehrend und lernend zu einem tüchtigen Lehrer ausgebildet hatte, wurde er nach Bremen berufen, um der dortigen Schule vorzustehen. Da dieselbe durch die Nachlässigkeit und Zuchtlosigkeit eines großen Theils der Schüler sehr in Verfall gerathen

war, so ließ er es sich mit allem Eifer angelegen seyn, die verwilderte Jugend d
ernste und anhaltende Strenge zur Zucht und Ehrbarkeit zurückzuführen, und in
That gelang es ihm allmählich, die meisten von den seiner Leitung anvertrauten S
lern zu wirklich gebildeten und geistesfreien Menschen zu erziehen, von denen es
drücklich lobend erwähnt wird, daß sie auch im Gottesdienste und im Besuche des
sich eifrig bewiesen. Unter ihnen zeichnete sich ein bis dahin vernachlässigter Jüng
von bestem Karakter, Namens Thetmar, vorzüglich aus, der, von seinen Eltern
geistlichen Stande bestimmt, seiner besonderen Obhut übergeben war und von ihm
Haus- und Tischgenosse aufgenommen wurde (Helm. I. c. 44).

Ungeachtet sich Vicelin durch seine Verdienste um die Schule die Achtung und
Wohlwollen des Erzbischofs Friedrich, der von 1105 bis 1123 regierte, sowie
Uebrigen, welche durch ihr Amt oder ihr Ansehen in der Kirche hervorragten, in ho
Grade erworben hatte, so regte sich doch das Verlangen nach weiterer Ausbildun
lebhaft in ihm, daß er wenige Jahre später den Entschluß faßte, in Begleitung s
ihm immer lieber gewordenen Schülers Thetmar den damals berühmtesten und von L
begierigen aus allen Theilen Europa's erfüllten Sitz der Wissenschaften in Paris
zu besuchen. Während eines dreijährigen Aufenthaltes hörte er daselbst mit beharrl
Fleiße die berühmten Lehrer Radolf und Anselm († 1117), welche sich beso
in der Erklärung der heil. Schrift auszeichneten, und an die er sich um so enger
schloß, je empfänglicher er für ihre Vorträge durch seine frühere Beschäftigung mi
Sprachen und einigen Schriftstellern des klassischen Alterthums geworden war.
leiteten ihn hauptsächlich zu dem richtigen Verständniß der biblischen Schriften
bewahrten ihn dadurch nicht nur vor der damals herrschenden dialektischen Richtung
leerer Spitzfindigkeiten, sondern machten ihn auch mit dem einfachen Geiste des Chr
thums vertrauter, führten ihn zu einem strengeren Lebenswandel und bestärkten i
dem Vorsatze, sich ausschließlich dem Dienste der Kirche zu weihen (Helm. I, 45).
er daher mit Thetmar in seine Heimath zurückgekehrt war, lehnte er die ihm ange
Stelle eines Domherrn in Bremen ab und begab sich nach Magdeburg zu dem
vorher gewählten Erzbischof Nortbert, um sich in dessen Umgange auf das Amt
Apostels der Heiden würdig vorzubereiten. Nachdem er von demselben die Priester
empfangen hatte, kehrte er zum Erzbischof Adalbert II. von Bremen zurück, wel
ihm den Beruf, unter den Slaven das Heidenthum auszurotten, übertrug. Hie
wandte er sich in Begleitung von zwei anderen Geistlichen, einem Priester Rudolf
Hildesheim und einem Kanonikus Ludolf aus Verden, welche sich mit ihm als Gefäh
des heiligen Werkes freiwillig verbunden hatten, unverweilt an Heinrich, den mächti
König der Obotriten, und bat ihn um die Erlaubniß, das Evangelium unter sei
Volke verkündigen zu dürfen (Helm. I. c. 46).

Die Obotriten, häufig auch Abobriten (Annal. Einh. Fuld. ad a. 789
Pertz, Monum. T. I. p. 350; Thietm. Chron. I. c. 6) genannt, gehörten zu
weitverbreiteten Völkerzweige der Wenden oder norddeutschen Slaven und hatt
ihren Hauptsitz in dem heutigen Großherzogthum Mecklenburg. Wie die übrigen Sla
stämme waren sie roh, treulos und, wenn sie zum Kriege gereizt wurden, sehr grau
Von Natur mühevollen Arbeiten abgeneigt, beschäftigten sie sich am liebsten mit
Viehzucht, der Jagd und den Raubzügen zu Lande und zur See, wohnten in schlec
Hütten aus Flechtwerk und bedienten sich einer höchst einfachen Kleidung. Ungeachtet
die eigenen Frauen und Hausleute mit Härte und Geringschätzung behandelten, ü
sie gegen Fremde die Gastfreundschaft mit der größten Gewissenhaftigkeit. Das bed
tendste Ansehen unter ihnen besaßen die Priester, welche nicht allein die mannichfalt
Religionsgebräuche und Opfer besorgten, sondern auch durch die Leitung der von
ligen Pferden ertheilten, oder durch Loose bestimmten Orakel einen überwiegenden Ein
auf die öffentlichen Angelegenheiten ausübten und ausschließlich im Besitze der weni
wissenschaftlichen Kenntnisse des dem Aberglauben sehr ergebenen Volkes waren. A

in geweihten Hainen und Quellen, an denen die Slaven Ueberfluß hatten, gab es bei ihnen eine Menge von Haus- und Nationalgöttern, deren theils aus Holz, theils aus Metall nicht ohne Kunst gearbeitete, höchst phantastische Bilder in ihren reich ausgeschmückten Tempeln überall aufgestellt waren. Unter den vielen Göttern, welche sie verehrten, und denen an bestimmten Festtagen von ihren Priestern selbst Menschenopfer dargebracht wurden, nahmen der vierköpfige Swantewid oder Svatovid (der heilige und lichte Sieger), Prove (das Recht) und Radegast die erste Stelle ein. Uebrigens hatte sich bei aller Mannichfaltigkeit der Götter, denen Fluren und Wälder bestimmt, Freuden und Leiden zugeschrieben waren, im Volke der Slaven der Glaube erhalten, daß ein Gott im Himmel über die übrigen herrsche, welcher, vor allen mächtig, nur für die himmlischen Angelegenheiten sorge, während die anderen, aus seinem Blute entsprossenen Götter ihm gehorchten und nach seinem Befehle die ihnen übertragenen Aemter auf Erden verwalteten (Helm. I. c. 52 u. 82).

Mit dem Christenthume wurden die Obotriten seit dem Anfange des neunten Jahrhunderts zuerst durch die Deutschen bekannt, nachdem sie, durch ihre Feindschaft mit den Wilzen bewogen, eine Verbindung mit den Franken angeknüpft und als Bundesgenossen Karl's des Großen gegen die Sachsen gekämpft hatten. Zwar blieben sie auch nach der Besiegung der Sachsen noch eine Zeit lang freie und unabhängige Bundesgenossen der Franken; indessen sahen sie sich durch ihre fortwährenden Streitigkeiten mit den Wilzen und Dänen bald so sehr bedrängt, daß sie sich zu ihrem Schutze freiwillig der Oberherrlichkeit des mächtigen Kaisers unterwarfen und ihn als ihren obersten Richter anerkannten. Als ihnen jedoch der Einfluß der vom Kaiser in Sachsen eingesetzten Herzöge nicht minder lästig zu werden begann, sagten sie sich im J. 817 unter ihrem Fürsten Slaomir von Ludwig dem Frommen los; aber schon nach zwei Jahren wurde Slaomir vertrieben und die Gewalt dem Ceodrag, einem Sohne Trasiko's, übertragen, welcher die Oberherrschaft des Kaisers wieder anerkennen und ihm Kriegsdienste leisten mußte. Allein kaum hatten die Obotriten die Abnahme des kaiserlichen Ansehens unter Ludwig dem Frommen und dessen Söhnen wahrgenommen, als sie sich mit anderen benachbarten Wenden verbanden, den Kampf für ihre Unabhängigkeit erneuerten und wiederholte Raubzüge in das Land der Sachsen und Nordalbingier unternahmen, weshalb sie sowohl von Ludwig dem Deutschen, als auch von Arnulf, jedoch ohne erheblichen Erfolg, bekriegt wurden. Erst dem Könige Heinrich I. gelang es, im Jahre 931 nach der blutigen Schlacht bei Lenzen (Lunzini, s. Thietm. Chron. I. c. 9) die Obotriten nebst anderen slavischen Völkerschaften zinsbar zu machen und die Grenzen des deutschen Reiches von der Elbe bis an die mittlere Oder zu erweitern. Zugleich ließ sich der umsichtige Sieger von ihnen das Versprechen geben, das Christenthum, welches ihnen seit der Stiftung des Erzbisthums Hamburg (834) meistens durch Missionare aus dem Kloster Corvei an der Weser verkündigt war, bereitwillig anzunehmen. So lange die Slaven den ihnen auferlegten Tribut an die deutschen Könige unmittelbar entrichteten, verhielten sie sich ruhig, und das Christenthum gewann unter ihnen durch die Bemühungen der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen, zu deren Sprengel sie gehörten, einen immer festeren Boden. Unter dem Kaiser Otto I. wurde in Wagrien das Bisthum Oldenburg, wo sich schon eine große Zahl der Einwohner zum Christenthum bekannte, um das Jahr 968 errichtet, der ehrwürdige Marco (Evraccus) zum ersten Bischof ernannt und demselben das ganze Land der Obotriten bis zum Peeneflusse nebst dem Gebiete von Schleswig übergeben. Da Otto I. gleich seinem Vater bei den besiegten Völkern stets die Ausbreitung des Christenthums zu befördern suchte, so hatte er zu diesem Zwecke im J. 946 auch bei den überelbischen Wenden das Bisthum Havelberg, welches alles Land zwischen den Flüssen Elbe und Peene umfaßte, gestiftet und mit Einkünften hinreichend ausgestattet (vergl. Riedel, Novus codex diplom Brandenb. Tom. II.). Demnach wurde schon im Jahre 968 das Bisthum Oldenburg von Schleswig getrennt, behielt jedoch die Wendengaue des Hamburger

Sprengels bis an die Peene und bezog unter der Bedingung, die heidnischen Obo
im heutigen Mecklenburg zu bekehren, zu seiner Erhaltung nicht unbedeutende Einna
aus liegenden Gründen, sowie aus Natural- und Gelderhebungen im Lande der S
Das Bisthum hatte nach Marco's Tode der Bischof Edward erhalten, welcher
seinen Eifer dem Christenthum viele Slaven gewann, im Lande der Wagiren und
triten mehrere Kirchen erbaute, aller Orten Priester anstellte und Vereine von M
und gottgeweihten Jungfrauen stiftete (Helm. I. c. 12).

So erfreulich indessen die Fortschritte auch waren, welche das Christenthum
die eifrigen Bemühungen des Bischofs und der von ihm herangezogenen zahlreichen
lichen unter den Slaven machte; so war man doch von einer völligen Christiani
derselben noch weit entfernt. Es trat vielmehr, wie es in der Geschichte der Missi
oft vorkommt, nach den ersten glücklichen Erfolgen des Bekehrungseifers der Geist
eine gewaltsame Reaktion ein, welche einen fast anderthalb Jahrhunderte hindurch
gesetzten Kampf zwischen dem Heidenthume und Christenthume hervorrief. Währen
Herzöge von Sachsen, denen die deutschen Kaiser die Aufsicht und Zügelung der S
übertragen hatten, die Abgaben derselben immer höher steigerten, benutzten die heidn
Priester die darüber entstandene Unzufriedenheit des Volkes, um es zum Kampfe
die Christen zu entflammen. Zwar erlitten die Obotriten mehrere bedeutende N
lagen und mußten sich auf's Neue unterwerfen, nichtsdestoweniger erhoben sich abe
Fürsten Mistewoi, Billug und dessen Sohn Mizislaw, deren christlicher G
sich stets schwankend gezeigt hatte, in Kurzem wieder und benutzten besonders die
merzüge Otto's II. u. III. nach Italien, um sich von dem Joche der Deutschen
offenen Kampf zu befreien. Billug verstieß seine christliche Gemahlin, eine durch
Schönheit ausgezeichnete Schwester Wago's oder Wego's, des dritten Bischofs
Aldenburg; und sein Sohn Mizislaw gab seine im Nonnenkloster zu Mikilinburg (M
lenburg) erzogene Schwester einem heidnischen Slaven Namens Bolizlaw zur
Sowohl der Bischof Wago als dessen Nachfolger Ezico verloren den größten
ihrer Einkünfte und Besitzungen; die Kirchen und Klöster wurden an mehreren
zerstört, die Christen ermordet, ihre Frauen entehrt und ihre Priester unter grau
Martern von den Altären fortgeschleppt zu einem qualvollen Tode. Ueberall, wohi
Sieger vordrangen, ward der heidnische Götzendienst mit seinen Tempeln glänzende
je zuvor wieder hergestellt. Selbst Hamburg, der Sitz des Erzbisthums, litt unter
Plünderungen und Verheerungen der wilden Raubschaaren. Je höher aber die G
stieg, welche hierdurch dem gesammten nördlichen Deutschland drohte, desto angestre
rüsteten sich die Deutschen, um die raubsüchtigen Feinde über die Elbe zurückzutr
Auch kam es bald zu einer blutigen Schlacht, in welcher gegen 30,000 Slaven
Leben gekommen seyn sollen (Helm. I. c. 13 ff.).

Mittlerweile war der aldenburgische Bischof Volkward, Ezico's Nachfolger,
die Slaven gleich im Anfange der Christenverfolgung aus ihrem Lande vertrieben h
nach der Rückkehr von einer Missionsreise in Norwegen, zu Bremen gestorben.
seine Stelle wurde durch den Erzbischof Unwan Reginbert gewählt, der zwar
den Siegen des Herzogs Bernhard von Sachsen über die Obotriten in sein Bis
Aldenburg zurückgekehrt zu seyn scheint, aber schon 1013 starb (Helm. I. c. 17.).
dieselbe Zeit empörten sich die Obotriten, als sie die Nachricht von dem Tode des
zogs Bernhard empfingen, von Neuem und setzten den Kampf in den Jahren
1013 bis 1018 mit solchem Erfolge fort, daß sie von der ihnen verhaßten Zinsp
tigkeit freigesprochen werden mußten; und wenn auch seit dem J. 1024 durch gü
Verträge (pactiones) ein leidlicher Friede zwischen den Sachsen und Obotriten h
geführt wurde, so vermochte sich doch das Christenthum daselbst kaum mit der gr
Anstrengung zu erhalten, da unter den slavischen Fürsten nur Uto als Christ da
begünstigte, während die übrigen dem Heidenthume offen huldigten. Erst Uto's S
Gottschalk, welcher im Kloster zu Lüneburg in den Wissenschaften unterrichtet

[illegible] war, sodann eine Zeit lang am Hofe des dänischen Königs Kanut des Großen [illegible] hatte, erwarb sich, obgleich er Anfangs das Christenthum verfolgte, seit dem J. [illegible] große Verdienste um die Ausbreitung desselben unter den Obotriten und gewährte [illegible] Benno *) folgenden aldenburgischen Bischöfen Reinhard (1023—1030), [illegible]her (1030—1038), Abhelin (1038—1048) und Ezo (1051—1066) Schutz [illegible] Unterstützung in ihrem beschwerlichen Amte. Indessen erregte sein rastloser Eifer, [illegible] Christenthum in seinem Lande allgemein auszubreiten, einen ausgedehnten Aufstand [illegible] den Wenden, in welchem nicht nur er selbst und mit ihm alle Geistliche im J. [illegible] das Leben verloren, sondern auch Hamburg und Schleswig durch neue Verheerungen litten, und der Rugenfürst Kruko (Kruto), ein eifriger Heide, zum Oberherrn [illegible] ward (Helm. I. c. 18—26). Seitdem sahen sich die Christen völlig unter[illegible], und das ganze Wendland erhielt sich frei von allem christlichen Einflusse, bis [illegible] Jahr 1105 Gottschalk's Sohn, Heinrich, den altersschwachen Kruko ermordete [illegible] sich der Herrschaft bemächtigte. Da sich jedoch ein großer Theil der Wenden gegen [illegible], so gelang es ihm erst mit Hülfe der Sachsen, deren Herzoge Magnus er [illegible] der Treue leistete, seine Gegner bei Zmilowe (Smilow) zu besiegen und zur [illegible] zu zwingen. Von jetzt an regierte er über die Obotriten und die übrigen [illegible] Slaven mit Milde und Umsicht, suchte sie mehr an den Ackerbau zu ge[illegible] und das Christenthum, das nur noch in Lübeck, seinem Lieblingsaufenthalte, [illegible], unter ihnen zu befördern (Helm. I. c. 34).

Als daher der zum Apostel der Heiden geweihte Vicelin mit seinen Gefährten be[illegible] kamen, wurden sie vom Könige mit großer Achtung aufgenommen und erhielten [illegible] eine Kirche in Lübeck zum Sitze ihrer Wirksamkeit. Aber noch ehe sie diese be[illegible] konnten, starb Heinrich im Jahre 1126, und seine Söhne Zwentepolch und [illegible] geriethen durch innere Kriege in so verwirrte Verhältnisse, daß an eine thätige [illegible] des Christenthums auf lange Zeit nicht zu denken war (Helm. I. c. 46). [illegible] kehrte Vicelin vorläufig zum Erzbischof Adalbert nach Bremen zurück und be[illegible] ihn auf seinen Visitationsreisen in dem ausgedehnten Kirchensprengel. Da traf [illegible] sich, daß die Einwohner des Dorfes Faldera (Wippendorf, jetzt Neumünster) um [illegible] Priester baten, der unter ihnen wohnen sollte. Der Erzbischof übertrug diese [illegible] dem Vicelin, welcher sie mit Freuden annahm, da sie ihm einen erwünschten [illegible] für seine apostolische Wirksamkeit darbot. Denn der Gau von Faldera war ein [illegible], wenig fruchtbares, überdieß durch die vielen Kriege fand gänzlich verwüstetes [illegible]d unmittelbar an der Gränze der Slaven, und seine Bewohner, unter denen, [illegible] unter den Slaven, die Verehrung von Hainen und Quellen und sonst noch man[illegible] heidnischer Aberglaube herrschte, waren nur dem Namen, nicht der That nach Christen.

Wohl erkannte Vicelin die Schwierigkeiten und Gefahren, die ihm hier in der Er[illegible] seines Berufes bevorstanden; aber je mehr er dabei von menschlicher Hülfe ver[illegible] war, um desto dringender empfahl er sich dem Schutze Gottes, und er hatte die [illegible], daß der Herr sein Bemühen bei diesem Volke gedeihen ließ. Bald ertönte das [illegible] des Evangeliums im ganzen Lande der Nordalbingier, und die Wahrheiten, welche sein Mund verkündigte, fanden vielen Eingang bei der rohen Menge und wirkten segens[illegible] auf die Gemüther derselben. Von seinem frommen Eifer getrieben, besuchte er [illegible] die umliegenden Kirchen, führte die Gemeinden durch die Ermahnungen des Heils [illegible] Buße und zu ächt christlicher Sinnesart, wies die Irrenden zurecht, versöhnte die [illegible] und vertilgte überall die Haine und heidnischen Altäre, sowie alle übrig ge[illegible] Gebräuche des Götzendienstes. Diese unermüdete, ausschließlich seinem Berufe [illegible] Thätigkeit erweckte auch Andere, seinem Beispiele nachzufolgen. Allmählich

---

*) Benno oder Bernhard war im Jahre 1014 auf Reginbert, der das Bisthum von 992 bis 1013 besaß, gefolgt.

bildete sich ein freier Verein von ehelosen Laien und Geistlichen, welche sich unter se
Leitung zu einem Leben des Gebetes, der Liebe und Entsagung mit einander verban
und sich verpflichteten, die Kranken zu besuchen, die Dürftigen zu unterstützen und
minder für ihrer Nebenmenschen Seelenheil, wie für ihr eigenes zu sorgen, vor A
aber für die Bekehrung der Slaven zu beten und zu arbeiten (Helm. I. c. 47).
der Kaiser Lothar im Jahre 1134 in diese Gegenden kam, war er so erfreut über
Bestrebungen Vicelin's, unter den Slaven die christliche Kirche zu gründen, daß er
Theilnahme auf dessen Rath zum Schutze des Landes die Festung Segeberg anl
ließ, wo sodann eine neue Kirche mit einem Kloster erbaut wurde, welche der Lei
Vicelin's übergeben werden sollte. Da demselben nun auch die Sorge für die K
in Lübeck anvertraut war, so kam dadurch die Leitung der ganzen Mission unter
Slaven in seine Hände, und er säumte nicht, sowohl zu Segeberg als in Lübeck
Pflanzschule von Missionären für das Slavenland zu gründen. Indessen unterbra
die politischen Streitigkeiten und Unruhen, welche nach des Kaisers Tode im J. 1
im deutschen Reiche entstanden, auch diese vielversprechende Thätigkeit, da jene Gege
ohne Schutz auf's Neue der Wuth der argwöhnischen Slaven preisgegeben und
christlichen Stiftungen zerstört wurden. Um ihr Leben zu retten, mußten die Geistli
ihre Stellen verlassen, und auch Vicelin sah sich wiederum auf Feldera allein in se
Wirksamkeit beschränkt. Aber auch dieser Ort blieb von den Verwüstungen der rohen Fe
nicht verschont, und die Christen geriethen in die äußerste Noth, in welcher Vicelin
Bedrängten nach Kräften lehrend, ermahnend und tröstend, einige Jahre zubrachte.
nachdem der tapfere Graf Adolf von Holstein nach wiederholter Besiegung der Sl
unbestritten Herr des Landes geworden war, verbesserte sich die äußere Lage der Chri
wieder (Helm. I. c. 53—56). Nun trat auch Vicelin in die früheren Verhältn
wieder ein; denn der Graf nahm sogleich den Plan, welchen der Kaiser Lothar zu sei
Gunsten gefaßt hatte, wieder auf und stellte nicht nur dir Kirche zu Segeberg wi
her, sondern bestätigte auch bereitwillig die Schenkung von Grundstücken, die ihr
Kaiser bestimmt hatte. Jedoch verlegte Vicelin das Kloster aus der Festung Sege
in die benachbarte Stadt Högelsdorf (Hagerstorf), da sie ihm dazu geeigneter schien,
für das geistliche Leben des Missionsvereins erforderliche Ruhe zu gewähren, und
nannte seinen treuen Schüler und Freund Thetmar, der sein Kanonikat in Bremen
gegeben hatte, zum Abte desselben (Helm. I. c. 56—59).

Während Vicelin im Holsteinschen mit selbstverläugnender Aufopferung für
leibliche und geistige Wohl der Christen unter abwechselndem Glücke thätig war, daue
im Wendenlande die zwischen Heinrich's Söhnen, Zwenteploch und Kanut, über
Nachfolge in der Herrschaft ausgebrochenen Unruhen und Zwistigkeiten fort. Da
die streitenden Parteien gegenseitig bis zu völliger Machtlosigkeit schwächten, so
schlossen die Obotriten, einen angesehenen Mann aus ihrer Mitte, den mit Recht
den Stammvater des noch jetzt regierenden Fürstenhauses von Mecklenburg gelte
Niklot, zu ihrem Oberherrn zu wählen. Niklot war ein heftiger Feind des Chri
thums und kämpfte lange und tapfer zuerst gegen die Dänen, dann gegen Heinrich
Löwen, welcher sich vergebens anstrengte, die Obotriten von sich abhängig zu ma
und dauernd zum Christenthume zu bewegen (s. d. Art. Bd. V. S. 694 ff. der R
Encyklopädie). Indessen fiel Niklot im J. 1161 im Kampfe mit seinem Gegner (
Saxo Gram. lib. XIV.), und seine Söhne vermochten es nicht, den Besitz des O
tritenlandes zu behaupten; sie mußten es dem mächtigeren Herzoge Heinrich dem Lö
überlassen, der es von jetzt an als ein erobertes Gebiet betrachtete und demselben
traute Männer aus seinem Heere als Vögte vorsetzte, von denen Guncelin (Gün
Schwerin und Heinrich von Scaten die damals schon Mikilinburg genannte La
schaft erhielt. Zugleich rief der Herzog nicht nur viele fleißige Kolonisten aus W
phalen und Flandern in's Land, mit welchen er vorzüglich die sehr verödeten Gegen
von Aldenburg und Mecklenburg bevölkerte; sondern er sorgte auch eben so eifrig

Wiederherstellung der slavischen Bisthümer. Zum Bischofe von Aldenburg war während der Kämpfe mit Niklot im Jahre 1149 der unermüdet thätige Vicelin Erzbischofe Hartwig von Bremen geweiht. Er hatte jedoch fortwährend in seiner Thätigkeit mit manchen Hindernissen von Seiten Heinrich's des Löwen zu kämpfen t, weil er sich aus Rücksicht auf seine kirchlichen Vorgesetzten, namentlich des stolzen [illegible]hofs Hartwig, weigerte, die von dem Herzoge geforderte Belehnung mit dem Bis[illegible] anzunehmen. Da er nicht ohne Genehmigung des Herzogs zum Besitze der ihm [illegible]enden Einkünfte gelangen konnte und sich durch die Mißhelligkeit mit demselben [illegible] Visitationsreisen in seinem Kirchensprengel beschränkt sah, so entschloß er sich [illegible], die Rücksicht auf seinen geistlichen Vorgesetzten dem höheren Interesse für sein [illegible] das Seelenheil der ihm anvertrauten Christen aufzuopfern. Er begab sich [illegible] nach Lüneburg und sprach zum Herzoge: „Ich bin wegen dessen, der sich um [illegible]willen gedemüthigt hat, bereit, mich selbst einem von eueren Hörigen zu eigen zu [illegible], geschweige denn auch, dem der Herr eine so ausgezeichnete Stellung unter den [illegible] verliehen hat, sowohl durch den Adel euerer Geburt, als durch die Größe euerer [illegible]." Aber auch durch dieses Nachgeben fand er nicht die ungehemmte Wirksamkeit in [illegible], die er suchte; denn er gerieth dadurch in ein noch gespannteres Verhältniß [illegible] Erzbischofe, und während er in früheren Jahren, nur dem reinen Interesse des [illegible]thums dienend, frei nach seinen Grundsätzen gehandelt hatte, mußte er sich jetzt [illegible] Alter, anstatt in der höheren Würde unabhängiger zu seyn, vielmehr einem [illegible] Willen und den selbstsüchtigen Ansichten eines ihm nicht wohlwollenden Vorge[illegible] unterordnen. Dazu kam noch, daß um diese Zeit der Kummer über den Tod [illegible] treuen, in gleichem Geiste mit ihm wirkenden Freundes Thetmar sein Gemüth [illegible]. In dieser Stimmung traf ihn bald darauf ein so harter Schlaganfall, daß er [illegible]nicht frei bewegen konnte und selbst der Sprache nicht mehr mächtig war. So sah [illegible] in den letzten dritthalb Jahren seines Lebens in seiner Amtsthätigkeit durchaus [illegible] und vermochte nur noch durch seine Ruhe und Geduld unter schweren Leiden [illegible]Erbauung seiner Gemeinde zu wirken, indem er sich von Zeit zu Zeit auf den [illegible] seiner Priester und Schüler in die Kirche tragen ließ. Er starb am 12. De[illegible] 1154, nachdem er fünf Jahre und neun Wochen auf dem bischöflichen Stuhle [illegible] hatte (Helm. I. c. 73—79). Ihm folgte durch die Wahl des Herzogs dessen [illegible] so gelehrter als frommer Kapellan Gerold, ein geborner Schwabe, unter dem [illegible] Jahre 1163 der Sitz des Bisthums von Aldenburg nach Lübeck verlegt wurde, [illegible] der Herzog wenige Monate vorher das neue Bisthum Schwerin gestiftet und [illegible] zum ersten Bischof desselben eingesetzt hatte. Doch gelang es erst nach der [illegible]windung vieler Schwierigkeiten, die Bestätigung der neuen Stiftung vom Kaiser [illegible]rich I. im J. 1170 und vom Pabste Alexander III. im J. 1177 zu erhalten (s. [illegible] I. c. 79. 89. 93 u. 94).

Nach dem Sturze Heinrich's des Löwen im Jahre 1180 setzten sich die Söhne [illegible] wieder in den Besitz ihres väterlichen Erbes, nannten sich Herren von Meck[illegible]lenburg und beförderten von jetzt an in Verbindung mit der Geistlichkeit neben dem [illegible]thume deutsche Sprache und deutsches Wesen. Mit dem Heidenthume unterlag [illegible] diese Weise auch das Wendenthum, bis sich im Anfange des 13. Jahrhunderts [illegible] der Name der Obotriten im Leben des Volkes gänzlich verlor.

Literatur: Helmoldi Chronicon Slavorum (bis 1170); Adami Bremens. [illegible] Hamburg. eccl. pontificum ed. Lappenberg bei Pertz, Monum. Tom. VII. [illegible]ptt.; Saxonis Grammatici Historiae Danicae libri XVI.; Alberti [illegible]ntzii Metropolis und Wandalia; — Gerken, Versuch in der ältesten Geschichte [illegible] Slaven in Deutschland. Leipz. 1771; Gebhardi, Geschichte der Slaven und [illegible]nden. 4 Bde. in 4. (auch Bd. XXXIII—XXXVI. der Allgem. Welthistorie). [illegible] 1790—97; — Frank, Altes und neues Mecklenburg. Leipz. 1753—58; [illegible]udloff, pragmat. Handbuch der Mecklenburgischen Geschichte, 2 Bde. 1780 (zweite

Auflage 1822); Heffter, der Weltkampf der Deutschen und Slaven. Hamburg 1 Lappenberg, „die Bischöfe von Aldenburg“ im Pertzschen Archiv für ältere de Geschichtskunde, Bd. 9. (1847). S. 384—395; Kruse, das Leben des heil. Vi 1828; Wiggers, Kirchengesch. Mecklenburgs, 1840; Neander, Allgem. Gesch der christl. Religion und Kirche, Bd. V. Abtheilg. 1. Hamb. 1841; Mooyer, zeichniß der deutschen Bischöfe. Minden 1854. G. H. Klippel.

Victor I., Pabst, ein Afrikaner von Geburt und ein etwas heißblütiger, zufahrender und gewaltthätiger Karakter, hatte den bischöflichen Stuhl von Rom in etwa 10 — 12jährigen Zeitraum zwischen dem Episkopat des Eleutherus und den Zephyrinus (nach Pagi von 185 — 197, nach Anderen von 187 bis gegen 200) Berühmt ist er durch seine Theilnahme an den Osterstreitigkeiten mit den kleinasiati Quartodecimanern (s. die betreffenden Artikel). Er erneuerte die schon früher von se Vorgänger Anicet als Vertreter der abendländischen Osterpraxis gegen Polykarp Ephesus erhobene Opposition, und zwar in ungleich heftigerer und offensiverer W indem er an Polykarp's Nachfolger, Polykrates, der gleich jenem und gleich sämmt kleinasiatischen Bischöfen an der alten judenchristlichen Osterpraxis festhielt, zufolge w am 14. Nisan das πάσχα σταυρώσιμον und am 16. Nisan das πάσχα ἀναστά- oder das eigentliche Osterfest begangen wurde, einen Brief schrieb, in welchem er Androhung der Excommunikation Anschluß an die in der römischen und der gesam abendländischen Kirche übliche Zeit und Weise, das Osterfest zu feiern, von ihm seinen Nachbarn forderte. Da Polykrates in seinem und der übrigen Kleinasiaten N ebenso ruhig und gemessen, als bestimmt ablehnend antwortete (s. sein Schreib- Euseb. hist. eccl. V, 24), hob Victor, der sich inzwischen der Uebereinstimmung mehrerer orientalischer Bischöfe, namentlich derer in Palästina, in Pontus und des thischen, mit seiner römischen Osterpraxis versichert hatte, ohne Weiteres die Kirchengem schaft mit den Kleinasiaten auf. Dieser rasche Schritt fand aber keineswegs die gung aller der sonst mit Victor gleichgesinnten Bischöfe. Mehrere von ihnen namentlich der ehrwürdige Irenäus von Lyon tadelten denselben mit edlem Freim und heiligem Ernste; das betreffende Schreiben des Irenäus hat uns Eusebius (a. a wenigstens zum großen Theile aufbewahrt. Der Erfolg war, daß Victor seine Maßregel zurücknehmen mußte und daß, befördert durch das eifrige, vermittelnde greifen der Bischöfe Palästina's, namentlich des Narcissus von Jerusalem und T philus von Cäsarea, der Friede in der gesammten Kirche wiederhergestellt, zugleich auch das allmähliche Obsiegen der heidenchristlichen oder antiquartodecimanischen O praxis angebahnt wurde (vgl. überhaupt Euseb. V, 22—25). — Auch an den Anfä der monarchianischen Streitigkeiten hat Victor sich betheiligt, indem er den dynamisti Monarchianer Theodotus den Gerber (ὁ σκυτεύς) aus Byzanz, einen Läugner der G heit Christi, welcher Christum gleich den Ebioniten für einen bloßen Menschen erkl aus der Kirchengemeinschaft ausstieß und so zur Begründung jener heterodoxen S der Theodotianer (z. B. Asclepiades, Theodotus der Geldwechsler, Natalius Confe angeblich auch Artemon) veranlaßte, welche einige Zeit in Rom, aber getrennt von römischen Kirche existirte (Euseb. V, 28). Das diesen rationalisirenden und zug ebionitisirenden Dynamisten entgegengesetzte Extrem des Patripassianismus oder der einerleiung von Sohn und Vater, wie dasselbe damals von dem Confessor Pr aus Kleinasien vertreten wurde, scheint Victor einigermaßen begünstigt zu haben; we stens scheinen einige Aeußerungen Tertullian's darauf hinzudeuten (Tert. adv. P c. 1; Append. ad libr. de Praescript. c. 53).

Victor II., Pabst, vorher Gebhard, Bischof von Eichstädt, Verwandter und trauter Rathgeber Kaiser Heinrich's III., des Schwarzen, wurde von diesem nach einjähriger Sedisvakanz zum Nachfolger des 1054 gestorbenen Leo IX. ernannt am Gründonnerstage 1055 in Rom gekrönt. Wenn man Leo von Ostia, dem berühm Chronisten von Montecassino, trauen darf (Chronic. Casinense II, 89), so war

eigentlich Hildebrand, damals Subdiakon der römischen Kirche, der Gebhard's Erhebung zum päbstlichen Stuhle bewirkte, indem er den Kaiser, der sich keineswegs geneigt hiezu zeigte, durch die dringendsten und unermüdlichsten Vorstellungen endlich dazu zu bewegen wußte, daß er seinem klugen und bis dahin ihm treu ergebenen Vetter, dem mächtigsten und reichsten Kirchenfürsten des damaligen Deutschlands, seine Genehmigung zur Erlangung der dreifachen Krone ertheilte. Gerade daß Victor als Bischof von Eichstädt ein eifriger Anhänger der kaiserlichen Interessen und ein fast unaufhörlicher Widersacher der Bestrebungen Leo's IX. gewesen war, scheint ein Hauptbestimmungsgrund für Hildebrand gewesen zu seyn, eben diesem Manne auf den Stuhl Petri zu verhelfen, um so das kaiserliche Feldlager in sich selbst zu theilen und gerade den gefährlichsten Gegner aus demselben für die Sache der Kirche zu gewinnen. Das Experiment glückte auch vortrefflich. Victor ging wenigstens auf das Hauptbestreben der von Hildebrand geleiteten kirchlichen oder cluniacensischen Partei, auf die Bekämpfung der Simonie und Priesterehe, als der vornehmsten Krebsschäden des damaligen kirchlichen Lebens, mit vollem Eifer ein, erließ gleich nach seiner Stuhlbesteigung von einer florentinischen Synode aus energische Verbote wider jene Uebel, ließ in demselben Jahre (1055) zwei Concilien in Frankreich abhalten, eines zu Lyon durch Hildebrand, ein anderes zu Lisieux unter einem anderen Legaten, welche Beschlüsse in gleichem Sinne fassen mußten, desgleichen 1056 ein Concil zu Toulouse von ganz ähnlicher Tendenz. Auch wirkte er in Deutschland, wohin er im Herbste 1056 auf Besuch gereist war und wo er Zeuge des frühzeitigen Todes Heinrich's III. zu Goslar werden mußte, in gleichem Geiste und mit nicht geringerer Energie, zumal seitdem der Wunsch des sterbenden Kaisers ihn gewissermaßen zum Vormunde von dessen minderjährigem Söhnchen Heinrich IV. und zum Rathgeber der Kaiserin Wittwe Agnes bestellt hatte. Er starb aber schon bald nach seiner Rückkehr nach Italien, im Sommer 1057, und wurde durch diesen allzufrühen Tod an der gehörigen Befestigung und weiteren Verfolgung seiner heilsamen Neuerungen verhindert, deren glücklichere Wiederaufnahme und siegreiche Durchführung den späteren Päbsten, wie Nikolaus II., Alexander II. und vor allem Hildebrand als Gregor VII. vorbehalten bleiben sollte. Vergl. Pagi, Breviarium Paparum Romm. T. I, p. 528 ff.; Höfler, Geschichte der deutschen Päbste und Gfrörer, Gregor VII., Bd. I S. 560; Kirchengesch. IV, 613 ff.

Victor III., Pabst, vorher Desiderius, Abt von Montecassino (Sohn Landulf's V., Fürsten von Benevent), wurde seiner ausgezeichneten kirchlichen Gesinnung und sittlichen und politischen Tüchtigkeit halber, von dem sterbenden Gregor VII., dem er schon bei seinen Lebzeiten ein Hauptfreund und Rathgeber gewesen war, als sein würdigster Nachfolger bezeichnet und deshalb von den Cardinälen im Jahre 1086 gewählt, weigerte sich aber die bereits empfangenen Insignien der päbstlichen Würde zu behalten, indem er aus Rom entwich und über Terracina, wo er sie feierlich niederlegte, in sein Kloster zurückkehrte. Es währte fast ein ganzes Jahr, bis er sich endlich auf einem capuanischen Concil durch die inständigen Bitten der Cardinäle zur definitiven Annahme der ihm übertragenen, hohen Würde bewegen ließ (Frühjahr 1087). Er trat nun sehr energisch im Geist und in der Richtung seines großen Vorgängers auf, excommunicirte auf einer Synode zu Benevent seinen kaiserlichen Gegenpabst Clemens III., der sich schon zuvor in Rom festgesetzt und fast diese ganze Stadt für sich gewonnen hatte, erließ zugleich ein Verbot aller Laieninvestituren, forderte die Italiener zu einem gemeinsamen Unternehmen, einer Art von Kreuzzug, gegen die Saracenen in Afrika auf und verbot allen seinen Bischöfen und Klerikern, irgend welche Gemeinschaft mit dem widerspenstigen Erzbischofe Hugo von Lyon zu unterhalten, der zusammen mit Abt Richard von Marseille sich gegen seine päbstliche Autorität aufgelehnt und arge Verleumdungen wider seine Person ausgesprengt hatte. Mitten in diesen Kämpfen und zum Theil weitausschauenden Entwürfen, raffte ihn der Tod weg, nachdem er kaum ein halbes Jahr aktiver Inhaber der päbstlichen Würde gewesen war (September 1087). Vgl. Leonis Ostiens. Chron.

Casin. contin. a Petro Diacono, l. III, c. 71, p. 480 sq. Muratori, Geschichte It
liens im M. A., VI, 464 ff.

Victor IV., Pabst. Diesen Namen haben zwei Gegenpäbste im 12. Jahrhu
dert geführt, zuerst der vorherige Cardinal Gregorius Conti, Nachfolger Anaclet's I
(† 1138), aber bereits nach Verlauf von zwei Monaten durch den Einfluß des heilig
Bernhard von Clairvaux zur Unterwerfung unter den mächtigeren Innocenz II. (11
bis 1143) bewogen (s. Petrus Diac. im Chron. Casinense, l. IV, c. 130); sodan
der frühere Cardinal Octavianus, ghibellinischer Gegenpabst Alexander's III. seit 115
von Kaiser Friedrich Barbarossa anerkannt und mit starkem Arme beschützt, aber tr
der beiden unter seinen Auspicien gehaltenen Synoden zu Pavia (1160) und zu L
(1161) und deren wider Alexander gerichteten Beschlüsse diesem gewaltigen Geg
weder an kirchlichem Machtumfange, noch an moralischem Ansehen und Einflusse a
nur von ferneher gleichkommend, 1164 zu Lucca gestorben und von Paschalis III.
folgt, der eine Zeit lang wenigstens glücklicher war in seinem Kampfe wider den ge
tigen Alexander. S. v. Raumer, Hohenstaufen II, 123 ff.; Reuter, Gesch
Alexander's III. und der Kirche seiner Zeit I, 129. 401 ff. Zöckler.

Victor, Bischof von Antiochien (daher Antiochenus genannt), lebte um
Jahr 400, also zur Zeit des Chrysostomus, und machte sich durch einen Comme
zum Evangelium des Marcus (in Maxima Bibliotheca veterum Patrum. T.
Lugd. 1677, p. 370 sq.) bekannt. Er vertheidigte darin die in der Kirche vor
Zeit herrschende Ansicht, daß der Christ für die Beobachtung des Fastens vollkom
Freiheit habe.

Victor, auch Claudius Marius Victor und Victorinus genann
Dichter und Rhetor aus Marseille, lebte in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunde
und schrieb in Hexametern einen Comment. in Genesin und eine Epistola ad Sa
monem Abbatem de perversis suae aetatis moribus; s. Maxima Bibliotheca
T. VIII, p. 418 sq.

Victor, Bischof von Cartenna, dessen Leben in die Mitte des 5. Jahrh
derts fällt, schrieb Adversus Arianos ad Gensericum, Vandalorum regem; de po
tentia publica; epistola consolotoria ad Basilium und mehrere Homilien, — Schri
die wir zum Theile nicht mehr besitzen.

Victor, Bischof von Capua, daher Capuanus genannt, starb um das J
544. Er gilt als der erste lateinische Catenator, schrieb hauptsächlich de Cyclo
schali, — ein Werk, von dem sich jetzt nur noch Fragmente bei Beda finden,
ferner Scholia veterum patrum, und verfaßte eine lateinische Uebersetzung der Evan
lienharmonie von Ammonius Alexandrinus (Harmonia Evangeliorum Ammonii Ale
drini etc. Col. 1532).

Victor, Bischof von Tununa, lebte im 6. Jahrhunderte und starb um
Jahr 566. Er gehörte zu den Gegnern der vom Kaiser Justinian ausgesprochenen
dammung der sogenannten drei Capitel und wurde wegen seiner Bestreitung derse
nicht bloß mit Gefängniß, sondern auch mit Verbannung gestraft. Er schrieb ein Chr
nicon ab orbe condito, von dem wir aber nur noch denjenigen Theil besitzen, wel
die Zeit vom Jahre 444 bis zum Jahre 465 umfaßt, s. Thesaurus temporum Euse
Pamphili opera et studio Josephi Justi Scaligeri. Amstelod. 1658. T. II, p. 1
Thesaurus Monumentorum ecclesiasticorum sive Henrici Canisii Lectiones antiqu
ed. Jacobus Basnage. Vol. I. Antwerp. 1725, p. 321 sq.

Victor, Bischof von Carthago (646), ist nur durch einen an den Pabst Th
dor I. gerichteten Brief bekannt, in dem er seine Erhebung auf den bischöflichen St
anzeigte und die Lehre von zwei Willen in Christo bestätigte.

Victor, Bischof von Vita (Vitensis, nicht wie oft irrig angegeben wird, Bisch
von Utica), lebte in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts und schrieb im Jahre 4
Historia persecutionis Africanae sub Genserico et Hunnerico Vandalorum regib

in Th. Ruinarti Historia persecutionis Vandalicae. Par. 1694; Ven. 1732. Vgl. F. Papencordt, Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika. Berlin 1837, S. 66 f.; 113 f.; 269 f. Eine ganze Reihe von Männern mit dem Namen Victor gehört übrigens zu den Märtyrern und Heiligen der römischen Kirche, s. ausführliches Heiligen-Lexikon nebst beigefügtem Heiligen-Kalender. Köln und Frankfurt 1719, S. 2262—2271. Neudecker.

Victorinus Bischof von Pettau (Petau, Petavionensis, Petabionensis), einer Stadt an der Drau in Steiermark, dem alten Panonien, nicht aber Bischof von Poitiers, wie nach dem römischen Martyrologium Baronius mit einigen anderen Schriftstellern angibt, lebte um das Jahr 290, wird seiner Geburt nach als ein Grieche bezeichnet und fungirte, nach Angabe des Cassiodor und Hieronymus als Rhetor, bevor er zur bischöflichen Würde gelangte. Nach dem Urtheile des Hieronymus war er mehr des Griechischen als des Lateinischen mächtig, und wenn auch Hieronymus meinte, daß in den Schriften des Victorinus ein tiefer Sinn liege, legte er ihnen doch in rhetorischer Beziehung keine Bedeutung bei. Wie Hieronymus weiter angibt, theilte Victorinus chiliastische Vorstellungen. Zu den Schriften, die er abgefaßt haben soll, aber verloren gegangen sind, gehören: Liber adversus omnes haereses; Carmina de Jesu Christo Deo et homine; Lignum vitae. Ohne Grund wird ihm die Abfassung der in Cyprian's Werken vorkommenden Hymnen De cruce seu de Pascha und De baptismate beigelegt. Ein Fragment, De fabrica mundi, in dem sich auch chiliastische Vorstellungen finden, hat Cave (s. unten) herausgegeben, und nach Hieronymus hat Victorinus überhaupt zu den meisten Büchern des Alten Testaments Commentare geschrieben. Auch einen Commentar zur Offenbarung Johannis soll er abgefaßt haben, dessen Aechtheit aber bezweifelt wird, weil in demselben die chiliastischen Meinungen des Cerinth verworfen werden und die Epitome des Theodorus, der unter der Regierung des Kaisers Justinian lebte, erwähnt wird. Andere, welche die Aechtheit vertheidigen, berufen sich darauf, daß die für die Unächtheit angeführten Gründe auf interpolirten Stellen beruhen, und daß auch solche Aeußerungen und Meinungen dargelegt werden, welche der Zeit angemessen seyen, zu welcher Victorinus lebte. Er starb nach dem römischen Martyrologium den Märtyrertod unter Diocletian um das Jahr 303. Vergl. Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques par L. Ellies du Pin. T. I. à Paris 1693, p. 194. Guilielmi Cave Scriptorum ecclesiasticorum Historia Literaria. Genevae [illegible], p. 73 sq. Maxima Bibliotheca veterum Patrum etc. Tom. III. Lugd. 1677, der Commentar zur Apokalypse p. 414 sq. Neudecker.

Victricius, der Heilige. Von ihm wird erzählt, daß er zuerst Soldat gewesen sey. Weil er den Soldatenstand habe verlassen wollen und zum Christenthume sich bekehrt habe, sey er von dem heidnischen Feldherrn zu harten Qualen verurtheilt worden, doch sey der Lictor, welcher die Exekution an ihm vollziehen sollte, erblindet, die Fessel aber, mit der Victricius gebunden war, von selbst gesprungen, so daß nun Victricius, in Folge dieser Wunder, frei gelassen worden sey, und Viele zum Christenthume sich bekehrt haben sollten. Um das Jahr 380 oder 390 soll Victricius noch Bischof von Rouen geworden seyn und als solcher sich dem Missionsgeschäfte, besonders im Hennegau und am Kanal, gewidmet haben; Manche setzen jedoch seine Missionsthätigkeit noch vor die Zeit seiner Besteigung des bischöflichen Stuhles. Mit Martin von Tours und Paulinus von Nola stand er in enger Verbindung. Als Bischof reiste er, wie weiter angegeben wird, im Jahre 393 oder 394 nach England, um hier den Kirchenfrieden zu vermitteln, der durch die Anhänger des Pelagianismus gestört worden war, doch fiel er selbst auch in den Verdacht der Irrlehre. Er mußte deshalb nach Rom reisen (403), um hier seine Rechtgläubigkeit vor dem Pabste Innocenz I. darzulegen. Er bewies sie und Innocenz übergab ihm eine Schrift, welche die Bestimmungen der kirchlichen Disciplin enthielt und sowohl für Victricius als auch für die Gläubigen überhaupt eine Richtschnur des Verhaltens seyn sollte. Er starb wahrscheinlich um das

Jahr 407 oder 408 und hinterließ eine Schrift De laude Sanctorum, herausgeg vom Abte Lebeuf, Par. 1739. Sein Gedächtnißtag ist der 7. August. Neudeck

Viehzucht bei den Hebräern. Schon in Bd. VI. S. 146 ff. ist von Viehzucht der Hebräer die Rede gewesen, wie dieselbe nicht nur während der no schen Patriarchenzeit, sondern auch noch nach Besitznahme Kanaans in Verbindung dem Ackerbau betrieben wurde. Einen Begriff von der Stärke der Viehzucht zu schiedenen Zeiten erhalten wir aus den Angaben 1 Sam. 25, 2. 1 Kön. 5, 3. 8 2 Chron. 35, 7; Ps. 144, 15. und aus der Notiz bei Joseph. de bell. jud. 6, daß die Zahl der Osterlämmer in einem Jahre 256,000 Stücke betragen habe. sichtlich der Zucht der Esel, Kameele, Maulthiere, Pferde, Hunde, Hühner, Tauben gleiche man die betreff. Artikel. Es sind hier noch die die Zucht des Rindviehs Schafe und Ziegen betreffenden Notizen und die darauf sich beziehenden gesetzliche stimmungen nachzuholen. Diese drei Viehgattungen werden als die gebräuchl Haus- und Opferthiere gewöhnlich (schon 1 Mos. 1, 25) im Gegensatz gegen שָׂדֶה zusammengefaßt unter dem Gemeinnamen בְּהֵמָה, brutum; die stehenden Unter lungen desselben (3 Mos. 1, 2 ff. 22, 21. 4 Mos. 15, 3. 22, 40; vergl. Ps. sind בָּקָר und צֹאן, Rindvieh und Kleinvieh.

1) Das Rindvieh, בָּקָר, nach Gesen. vom Pflügen (בקר, den Boden spa benannt = Pflugvieh, wie armentum von arare, nach Anderen von den gespa Klauen (vgl. Meier, Wurzelw. S. 475 und Saalschütz, Arch. I, 81 ff. Anm.). Collektivbezeichnung. Nomen unit. ohne Bezeichnung des Geschlechts und Alters שׁוֹר, chald. תּוֹר, arab. ثَوْر, taurus, auch אֶלֶף, אַלּוּף (das Gesellige oder das Jo Meier a. a. O. S. 380); zur Bezeichnung des Geschlechts dient פַּר, פָּרָה, der St die Kuh in der vollsten Kraft und Fruchtbarkeit, juvencus, juvenca (daher פַּר u. פַּר הַשּׁוֹר Ps. 69, 32. Richt. 6, 25). Der junge Stier und Kuh, vitulus — heißt jedoch vorzugsweise עֵגֶל, עֶגְלָה (= das Runde, Wohlgenährte? s. dagegen M a. a. O. S. 37), doch nicht nur einjährig, Mich. 6, 6., sondern noch dreijährig (15, 5. Jer. 48, 34), schon zur Arbeit tauglich (Richt. 14, 18. Hos. 10, 11. עֶגְלָה אֹהַבְתִּי לָדוּשׁ), während das säugende Kalb, שׁוֹר, עֵגֶל בֶּן בָּקָר (1 Mos. 18, 7. 3 1, 5. 9, 2. 1 Sam. 14, 32), das eben erst geworfene שְׁגַר אֲלָפִים (5 Mos. 7, 28, 4. 18.), heißt. Für den Stier in der Kraft seines Alters steht poet. auch א Ps. 22, 13. 50, 13. 68, 30. Jes. 34, 7. Unter מְרִיא, בְּרִיא, wofür sonst עֵגֶל מַרְבֵּק, Anbindling, steht (1 Sam. 28, 24. Jer. 46, 21. Am. 6, 4. Mal. 4, ist vorzugsweise im Stalle gemästetes junges Rindvieh zu verstehen (μόσχος σιτευ im Unterschied vom Waidevieh (2 Sam. 6, 13. 1 Kön. 1, 9. 19, 25. Jes. 1, 11. 11 Ezech. 39, 16. Am. 5, 22). — Nach Hasselquist R. 180 ist jetzt das galiläische R vieh kleiner als das unserige, hat auch kürzere Hörner und auf dem Rücken oberhalb Vorderfüße einen Fettanwuchs. Doch ist hier auch ein Unterschied. Am kleinsten es sein in der Umgegend von Jerusalem, besser am obern Jordan und am Tabor, besten auch jetzt noch, wie vor Alters, im Ostjordanlande (Schubert R. III. S. 1 Wie stark auch, abgesehen von den Bd. VI. S. 149 f. genannten Viehzuchtbezi Basan, Gilead, Saron und Karmel im ganzen Lande in den besseren Zeiten die R viehzucht getrieben wurde, das zeigt nicht nur der starke Verbrauch für's Opfer, son läßt sich auch daraus schließen, daß Rindfleisch, besonders Kalbfleisch (5 Mos. 12, 1 Sam. 14, 32. 28, 24. 2 Sam. 12, 4. 1 Kön. 4, 23. 19, 21. 2 Chron. 18, 2. 5, 18. Jes. 22, 13. Am. 6, 4. Spr. 15, 17. Matth. 22, 4. Luk. 15, 23) und M (אֶרֶץ זָבַת חָלָב Jos. 5, 6 u. ö., durch Wärme geronnene, חֶמְאָה Richt. 4, 19. 5, 2 Sam. 17, 29. Jes. 7, 15. 22. Spr. 30, 33; גְּבִינָה Hiob 10, 10), wohl Käse (חֲרִיצֵי הֶחָלָב, LXX. τρυφαλίδες 1 Sam. 17, 18. שְׁפוֹת בָּקָר 2 Sam. 17, Targ. Syr. Rabb. Käsemacherthal, φάραγξ τῶν τυροποιῶν in Jerusalem Joseph. jud. 5, 4. 1. Instrument zum Käseschneiden M. Schabb. 17, 2) zu den gemein

...mittein des Volkes gehörte, wogegen bei manchen alten Völkern das Essen des ...rbar nützlichen Rindviehes verpönt war (Ael. anim. 12, 34. Varro, r. rust. ... 6. Plin. h. n. 8, 70. Val. Max. 8, 1. Cic. nat. deor. 2, 65. Arat. phaen. 132. ... Georg. II, 535 sqq. — ante impia quam caesis gens est epulata juvencis, ...denen Zeitalter, auf das nach Michaelis, Jes. 65, 25., anspielen soll). Ueber die ...keit des Rindviehs für den Ackerbau s. Spr. 14, 4. Seine Anwendung bei ...schaftlichen Geschäften kommt oft in der heil. Schrift vor, besonders beim ..., Eggen (5 Mos. 22, 10. Richt. 14, 18. 1 Kön. 19, 19 f. Jes. 30, 24. Hos. ... 11. Am. 6, 12. Hiob 1, 14; vgl. Jos. Alt. 12, 4. 6), und beim Dreschen (s. ... III. S. 505); auch zum Ziehen (4 Mos. 7, 3 ff. 1 Sam. 6, 7. 2 Sam. 6, 3. 6. ... Wagen 1 Chron. 12, 40?) brauchte man das Rindvieh. Man trieb es an mit ..., מַלְמָד, chald. פַּרַשׁ, rabbin. auch מַרְדֵּעַ, מַסְקֵד, dessen eiserne Spitze (לוֹ) דָּרְבָן ... (Richt. 3, 31. 1 Sam. 13, 21. Pred. 12, 11), griech. κέντρον (Sir. 38, 25. ... 9, 5. 26, 14), βούκεντρον, βούπληξ, stimulus (s. Schöttgen, de stim. boum. ... V. 1717. Bochart, hieroz. I, 408 sqq.). Dieser war, wenn mehrere Paare ... waren, oft von ansehnlicher Länge, wie Maundrell berichtet, Ochsenstachel ... 8 ... Länge gesehen zu haben, mit scharfer Spitze am dünnen Ende und am dicken ... einen Hacke, um die am Pfluge hängende Erde abzustoßen. Den Sommer ... das Rindvieh auf der Weide zu (Luk. 2, 8 ff.), bei Nacht im Pferch (מִכְלָא, גְּדֵרָה), ... der Regenzeit im November an bis gegen das Passah in Ställen (אֻרְוָה, ...ρομος = Verzäunung, Hürde, Stall, 2 Chr. 32, 28), wo sie Streu erhielten ..., Hab. 3, 17) und wo ihnen Futter in der Krippe, אֵבוּס (Jes. 1, 3. Hiob 39, 9. ... 14, 4. φάτνη Luk. 13, 15) gegeben wurde. מַרְבֵּק (von רבק, anbinden), be... speciell den Maststall. Ueber die ägyptischen Viehställe vgl. Wilkinson II, 134. ... Futter bestand in frischem Gras und Heu (4 Mos. 22, 4. Dan. 4, 29. Hiob ..., 10. Ps. 106, 20. Spr. 27, 25. Am. 7, 1. Sir. 38, 28), in Häckerling, תֶּבֶן ... 11, 7. 65, 25; s. Meier, Wurzelw. S. 196 f.) und Gemengsel, בְּלִיל, von ..., Wicken, Gerste, Bohnen (Hiob 6, 5. 24, 6. Jes. 30, 24), dem man wohl auch ... beimischte, בְּלִיל חָמִיץ (Jes. 30, 24; vgl. Plin. 10, 93. 31, 41. Plut. qu. nat. 3. ...rt hieroz. I, 55). Der Mist, צְפִיעַ, wurde nicht sowohl zum Dünger, als viel... gedörrt als Brennmaterial selbst zum Backen (Ezech. 4, 15) gebraucht, was auch ... noch geschieht (Rüppell, Abyss. I, 330. Russegger R. II. II, 37. Berggren R. ... 163; Bochart a. a. O. I, 338 f.). — Eine Rinderpest finden wir nur 2 Mos. ... erwähnt. Vergl. über die Rinderpest in Aegypten: Pruner, Krankh. d. Orients, ... 108 f. 112; Lepsius, Br. a. Aegypt. S. 14. — Auf das Rindvieh insbesondere ...chen sich folgende gesetzliche Bestimmungen: 1) Ochsen und Esel dürfen nicht ...men an den Pflug gespannt werden (5 Mos. 22. 10), wofür der Grund nicht so... darin liegt, daß es eine Herabwürdigung des Ochsen ist (Mich. mos. R. III. 166) oder weil es eine Thierquälerei sey, Thiere von ungleichem Schritt zusammen...men (Saalschütz, mos. R. I, 176), als vielmehr überhaupt darin, daß nicht Ver...iedenartiges, כִּלְאַיִם (s. Real-Encykl. Bd. VII. S. 723. IX, 182) zusammen...acht werden sollte. Nach M. Kilaim 8, 2 sqq. Bab. kam. 5, 7. ist das Verbot ...meiner vom Zusammenspannen eines reinen und unreinen Thieres zu verstehen; ...r, der mit verschiedenen Thieren fährt, soll mit 40 Geißelhieben bestraft werden. ...em dreschenden Ochsen darf das Maul nicht verbunden werden (5 Mos. 25, 4; 1 Kor. 9, 9. 1 Tim. 5, 18), was noch jetzt die Orientalen beobachten, wenigstens ...Muhamedaner (Robins. Pal. II, 521; vgl. Wellsted R. I. S. 194. Lynch, Ber. ...104. Russel, Al. I, 99. Buckingham, Mesop. S. 288. Hoëst, Marokko S. 129), was Sch. ar. Chosch. ham. 338 auch auf jede andere Art von Thieren bei ähn... Arbeiten ausdehnt; die Uebertretung soll mit 40 Geißelhieben bestraft werden. ...in Rind, das einen Menschen todt stößt, soll gesteinigt und sein Fleisch soll nicht ...sen werden (2 Mos. 21, 28 ff.; vgl. 1 Mos. 9, 5. u. Plat. de leg. 9. p. 873).

Der Besitzer des Rindes geht straflos aus, wenn dasselbe nicht schon vorher stößig wesen ist. Ist dieß der Fall, so muß der Besitzer auch sterben, falls die Verwand es verlangen und sich nicht mit Geld abfinden lassen. Diese und andere Bestimmun über Beschädigung durch Rinder (V. 32. 35 f.) gelten übrigens auch für andere Thi und Baba kam. 5, 7. dehnt sie auch auf's Geflügel aus. Rinder werden hier genannt, weil mit ihnen am häufigsten solche Fälle sich zutragen. Saalschütz, mos. II. S. 865. 4) Wer einen Ochsen gestohlen und dann verkauft oder geschlachtet soll 5 Ochsen als Ersatz geben (2 Mos. 21, 37), wie Knobel meint, weil er für se Herrn besonderen persönlichen Werth gehabt haben konnte und nun nicht mehr zu setzen war, besser: weil das Verbrechen schon weiter durchgeführt und die Reue wahrscheinlicher ist, während dagegen das geringere Strafmaß, wenn das Thier lebendig in den Händen des Diebs sich befand (außer Zurückgabe des gestohlenen Hinzufügung eines gleichen Thiers, 2 Mos. 22, 3), dem Diebe noch zum Antrieb werd konnte, in sich zu gehen und das Gestohlene zurückzugeben (s. Calvin, Baumg., Keil, d. St.). 5) Einem verlaufenen oder gefallenen Ochsen soll, wer es sieht, zurechthe auch wenn er dem Feinde gehört (2 Mos. 23, 4. 5 Mos. 22, 1. 4). 6) Castra tion des Rindviehs war verboten nach der alten jüdischen Erklärung von 3 Mos. 22, vgl. Jos. Alt. 4, 8. 40. Schulch. ar. eb. haës. 5, 11. Michaelis, mos. R. §. 168. Saalschütz I. S. 177. Ewald Alt. S. 187 — ein Verbot, das, wie an ähnliche, sich ergibt aus dem Princip der Vollkommenheit und Unverletzlichkeit der Gott geschaffenen Natur. Clericus dagegen meint, uncastrirte Stiere hätte man ohne Gefahr beim Ackerbau gebrauchen können, und versteht, wie neuerdings Knobel d. St., עָשָׂה vom Opfern. 7) Das Sabbathgesetz galt auch dem Vieh. 2 20, 10. 23, 12. 5 Mos. 5, 14.; vgl. Spr. 12, 10. Dion. Hal. 1, 33. Tib. 2, 1. Vgl. über das Rindvieh Boch. hieroz. I. p. 273—326. 412—433.

Das Kleinvieh, צֹאן = Heerdenvieh (צֹנֶא 4 Mos. 32, 24. צֹנֶה Ps. 8 μῆλα), Collectivname für Schafe und Ziegen; für erstere κ. ἐξ. steht צֹאן 1 Sam. 2 für's männliche Geschlecht 1 Mos. 30, 39., für's weibliche 31, 10. Vox unitat שֶׂה für beide Abtheilungen von Kleinvieh (4 Mos. 15, 11 u. ö.), daher שֶׂה näher stimmt wird als Schaf durch שֵׂה כְּשָׂבִים und als Ziege durch שֵׂה עִזִּים 5 Mos. 1 vgl. Boch. a. a. O. S. 451 ff. Das Kleinvieh lieferte außer Milch und Fleisch Nahrung namentlich das Fell, Wolle und Haare zur Bekleidung. Betreffend a) Zucht der Schafe (אַיִל, chaldäisch דְּכַר, Esra 6, 9. Schafbock; Leithammel tal קַרְקְשְׁתָּא u. מַשְׁכּוּבִיתָא, Buxt. lex. talm. p. 2389, Mutterschaf רָחֵל; כַּר, fettes We lamm nach Syr. u. Targ. פַּטִּים = fett; כֶּבֶשׂ u. כֶּשֶׂב, Lamm von einem Jahr drüber; chald. אִמַּר, Esr. 6, 9 u. ö.; טְלֵי, טָלֶה, Milchlamm; מִשְׁנִים 1 Sam. 15, nach Einigen zweijährige, nach Anderen Herbstlämmer, die kräftiger sind, Varro r. r 2, 2. 18. Plin. hist. nat. 8, 72.; secundo partu editi,, nach dem Zusammenh schwerlich Schafe von geringerer Güte; vgl. Bochart a. a. O. S. 458 ff. 582 ff.), war diese auch in der nachnomadischen Zeit in manchen Gegenden noch von nicht ringem Belang. Uebrigens scheint die geringere Wichtigkeit, welche die Schafzucht das Volk als ein ackerbauendes hat, auch damit angedeutet zu seyn, daß ein gestohle Schaf nicht wie ein Ochse 5fach, sondern nur 4fach ersetzt werden mußte (2 Mos. 21, vgl. 2 Sam. 12, 6). Für die Schafe gewährten besonders die trockenen Bergtrif (Jes. 7, 25) treffliche Weide, mit ihren würzigen und salzigen Kräutern. Nicht Könige und reichere Männer, wie Isai und Nabal, waren Schafhalter, sondern a ärmere (2 Sam. 12, 3) Leute, was schon der vielfache Nutzen des Schafviehs für häusliche Leben erwarten läßt. Das Fleisch der Lämmer und Schöpse war ein belieb Braten (1 Sam. 25, 18. 2 Sam. 12, 4. 1 Kön. 4, 23. Nehem. 5, 18. Jes. 22, 1 Am. 6, 4. Tob. 7, 9. 8, 21). Auch die Schafmilch (5 Mos. 32, 14. cf. Diod. S 1, 87. Plin. 28, 9. Strab. 17, 835. Col. r. rust. 8, 2. Diosc. 2, 65) wurde g braucht, und besonders war die unter jenem Himmelsstrich besonders feine Wolle (צֶמֶר,

of. 13, 47. 5 Mos. 22, 11. Ezech. 34, 3. Hiob 31, 20. Spr. 27, 26. 31, 13) Wichtigkeit für die Bekleidung. Ueber den Mischzeug שַׁעַטְנֵז vergl. Bd. VII, 723. größeren Schafhaltern war die Schafschur ein fröhliches Familienfest (1 Sam. 25, . 2 Sam. 13, 23.; vgl. 1 Mos. 31, 19. 38, 12). Ein Zehnten von der Schaf- r (רֵאשִׁית גֵּז צֹאן) wird 5 Mos. 18, 4. erwähnt. Ueber die Hirten und deren Ge- , Weiden, Hürden, Hunde u. s. w. s. Bd. VI. S. 147 u. Boch. l. c. C. 44. 45. her Race die Schafe Palästina's in alter Zeit vorzugsweise angehörten, können nicht entscheiden. Wenn nach Robinf. Pal. II. 391. Schubert III, 118. vergl. ingh. Syr. II. S. 92 im heutigen Palästina alle Schafe zu der afrikanischen Race ören, mit krummer erhabener Nase, langen herabhängenden Ohren, kurzem, breitem hwanz, oft mehr als 15 Pfund schwer, aus markigem, in der Küche oft statt Butter rauchtem Fett bestehend, und wenn אַלְיָה (2 Mos. 29, 22. 3 Mos. 3, 9. 7, 3. 8, 25. , 19.) nach Jos. Alt. 3, 9. 2. und dem arab. أَلْيَة die cauda ovis pinguis ist (s. Bd. X. S. 639; dagegen Saalschütz, mos. R. I, 258 f., nach LXX. = ὀσφύς), so waren wohl schon damals diese Fettschwänzer, die ihren Schwanz auf einem kleinen Roll- wägelchen nachziehen, in Palästina einheimisch (vgl. Leo Afr. p. 753. Herod. 3, 113. Ael. h. a. 3, 3. 10, 4. Plin. h. nat. 8, 75. Sonnini R. II, 358), wie auch aus Schabb. 5, 4. hervorzugehen scheint. Doch hat das Beduinenschaf in Nordarabien und das arabische keinen Fettschwanz (Burkh. Bed. S. 162. 165). Die Farbe der Schafe ist im Morgenlande gewöhnlich weiß (Jes. 1, 18. Ezech. 27, 18. Dan. 7, 9. Hohesl. 6, 5. Offenb. 1, 14). Hie und da kommen schwarze (חוּם 1 Mos. 30, 32 f.) Schaf- felle vor, während dagegen die Ziegen meist einfarbig sind, schwärzlich, dunkelbraun oder graulich, selten weiß und weißgefleckt. Jakob hat sich daher scheinbar mit dem Schwarzen und Gefleckten unter den Schafen und den Gefleckten unter den Ziegen einen geringen Lohn ausgebeten (vgl. Bd. VI. S. 375). Hinsichtlich der Erzielung abnorm farbiger Schafe durch Kunst vergl. Plin. hist. nat. 7, 10. 31, 9. Ael. h. an. 8. 21. Russell mon. civ. I, 246. Boch. l. c. I, 618 sqq. Vergl. überhaupt über die Schaf- zucht der Morgenländer Michaelis verm. Schr. I, 118 ff.

b) Die **Ziegen** (Ziegenbock überhaupt, תַּיִשׁ 1 Mos. 30, 35. 32, 15. Spr. 30, 31., während שְׂעִיר, שְׂעִיר עִזִּים, chald. צְפִיר, den älteren und עַתּוּד den jüngeren zu bedeuten scheint. Bd. X, 623; das Böckchen גְּדִי; die weibliche Ziege עֵז von עָנַז, auch שְׂעִירַת עִזִּים, vgl. Bochart a. a. O. I, 703 ff. 732 ff.) wurden, da sie wie die Schafe nicht nur zum Opfer und zur Speise (Fleisch 5 Mos. 14, 4. Richt. 6, 19. 13, 15. 1 Sam. 16, 20. Robinf. R. I, 342. Russel Al. II, 23., und besonders die gesunde Milch Spr. 27, 27. vergl. Plin. 28, 33. Galen περι ευχυμ. 4. Diosc. 2.) dienten, sondern auch der sonstige Gebrauch noch ausgedehnter war, als bei den Schafen (die Felle als Kleidung der Armen Hebr. 11, 37. und zu Schläuchen dienend, Bd. XIII. S. 566; die Haare zu Matratzen, Lagerdecken, Mänteln verarbeitet, 1 Sam. 19, 13. 16. s. Robinf. I, 279) sehr häufig, besonders auch in den gebirgigen Gegenden des Landes gehalten, vgl. 1 Sam. 25, 2. Hohesl. 6, 5., und waren nach Spr. 27, 26. ein nicht unbedeutender Handelsartikel. Ohne Zweifel waren diese Ziegen von der jetzt noch ge- wöhnlichen schwärzlichen Beduinenrace. Ob die hellrothe Capra mambrica, Mamre- ziege (in Unterägypten und Syrien nach Sonnini R. I, 329. Russel Al. II, 23. Russegger R. I, 712. Thevenot II, 196) und die Capra angorensis L. mit ihrem langen seidenartigen Haar in Palästina auch in alten Zeiten einheimisch war, ist nicht zu entscheiden. Ueber das Verbot, das Böcklein in der Mutter Milch zu kochen, s. Bd. XIV, 605. Ueber den Gebrauch der Hausthiere zum Opfer s. Bd. X, 622 f. In Betreff der Schweinezucht vgl. Bd. XIV. S. 598 f. — Vergl. noch die Artikel Viehzucht, Rindvieh, Schafe, Ziegen, Thiere in Winer's Real-W.-Buch und in Keil's Archäol. §. 12 u. 121. Bochart hieroz. I. l. ed. Ros. Ugol. thes. XXIX. de re rust. p. 33 sqq. 79 sqq. Leyrer.

Vienne, Concilien daselbst. Eine Reihe von Concilien sind in Vienne gehalten worden, von denen aber die meisten ohne Bedeutung für die kirchlichen Verhältnisse gewesen sind oder doch keinen besonderen Einfluß auf die Entwickelung derselben gehabt haben. Zunächst wird ein Concil zu Vienne erwähnt, welches im Jahre 47[illegible] stattfand, von dem aber Nichts weiter bekannt geworden ist, als daß es die vom Bischof Mamercus zu Vienne bereits angeordnete festliche Feier der drei Tage vor Himmelfahrt sanktionirte. Ein anderes Concil (im Jahre 870) bestätigte die einem Kloster verliehenen Rechte, während das, welches im Jahre 892 unter dem Vorsitze der Legaten des Pabstes Formosus gehalten wurde (s. Harduini Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones summorum Pontificum. T. VI. Pars I. Paris 1714, p. 429), die Weltlichen mit dem Banne belegte, welche Kirchengüter trotz erhaltener Abmahnung zurückbehalten, einen Kleriker, ohne Genugthuung zu geben, entehren oder tödten, Kirchen an Bischöfe geben, endlich mit den Schenkungen kranker oder verstorbener Bischöfe irgendwie betrügerisch umgehen würden. Im Jahre 907 veranstaltete der Erzbischof Alexander von Vienne ein Concil daselbst, welches einen zwischen den beiden Aebten Aribert und Barnard über Klostereinkünfte obwaltenden Streit beilegte. Wichtiger war das Concil welches der Erzbischof Guido im Jahre 1112 abhielt, indem es den Kaiser Heinrich V wegen der beanspruchten Investitur der Bischöfe mit dem Banne belegte und den Vertrag vom Jahre 1111 aufhob, nach welchem der Pabst Paschal II. genöthigt worden war, dem Kaiser die Investitur (s. diesen Art.) zu gestatten; s. Acta Conciliorum etc. Pars II, p. 1913; Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio ed. Joannes Dominicus Mansi. T. XXI. Venet. 1776, p. 73 sq. Pabst Gelasius II. veranstaltete dann wieder ein Concil zu Vienne im Jahre 1119, als er den Kaiser Heinrich V excommunicirt hatte, der ihm in Gregor VIII. einen Gegenpabst aufstellte; doch gibt es gar keine Nachrichten darüber, was auf diesem Concile verhandelt oder beschlossen worden ist, s. Mansi a. a. O. p. 187. Von einem anderen Concile, welches der Erzbischof Petrus von Vienne an seinem Sitze auf Veranlassung des Pabstes Calixt II. im Jahre 1124 hielt, wissen wir nur, daß es sich auf die Wahrung kirchlicher Freiheiten und Besitzungen bezog, die bei Strafe der Excommunikation nicht angetastet werden sollten, s. Mansi a. a. O. p. 318. Im Jahre 1142 fand wieder ein Concil zu Vienne Statt, das sich wesentlich mit der Wahl eines neuen Bischofs beschäftigte, s. Mansi a. a. O. p. 571. Als dann Paschal III. vom Kaiser Friedrich I. als Pabst anerkannt und aufgestellt worden war, kam im Jahre 1164 ein neues Concil zu Vienne zu Stande, auf dem es sich der Erzbischof Reginald von Köln besonders, jedoch vergeblich, angelegen seyn ließ, die Anerkennung Paschal's durchzusetzen, s. Mansi a. a. O. p. 1202. Im Jahre 1199 veranstaltete der Cardinallegat Petrus ein Concil zu Vienne, um hier den Bann über den König Philipp August zu verkündigen, welcher vom Pabste Innocenz III. über denselben verhängt worden war, weil Philipp seine Gemahlin Ingeburgis verstoßen und eine neue Ehe mit Agnes von Meran eingegangen hatte, s. Mansi a. a. O. T. XXII, p. 707; Harduini Acta etc. T. VI. Pars II, p. 1955. Ein Concil, das im Jahre 1289 in Vienne gehalten worden ist, wird nur dem Namen nach erwähnt; nach Anderen soll es gar nicht stattgefunden haben, s. Harduini Acta etc. T. VII. p. 1159. Eine eigentliche Wichtigkeit und Bedeutung hat nur das Concil zu Vienne, welches im Jahre 1311 unter dem Pabste Clemens V. gehalten worden ist. Es gilt als das 15. ökumenische Concil. Die Berufungsbulle zu demselben war bereits im Jahre 1308 vom Pabste erlassen worden und enthielt die Bestimmung, daß es nach Verlauf von zwei Jahren am 1. Oktober 1310 eröffnet werden solle. Doch die wirkliche Eröffnung wurde durch eine neue, im April 1310 erlassene Bulle bis zum 1. Oktober 1311 vom Pabste verschoben, indem derselbe allerlei Nebenverhandlungen mit dem König Philipp von Frankreich pflog, die sich theils auf die von Philipp geforderte Aufhebung des Tempelherrenordens, theils auf die von ihm verlangte Einleitung eines Verdammungsprocesses gegen den Pabst Bonifacius VIII. (s. diesen Art.) bezogen. Philipp

ließ endlich die zuletzt erwähnte Forderung fallen und stellte die auf Bonifacius sich beziehende Angelegenheit der Entscheidung des Pabstes und des allgemeinen Concils anheim. Als die Hauptpunkte, auf welche sich die Thätigkeit des Concils erstrecken sollte, waren in der Berufungsbulle bezeichnet: 1) die Aufstellung bestimmter Verordnungen gegen den schwerer Verbrechen angeklagten Tempelherrenorden; 2) die Sicherstellung der durch die Ketzereien des Johannes von Oliva, der Fraticellen, Dolcinisten, Beguarden und Beguinen verletzten Glaubenslehre; 3) die dem gelobten Lande zu leistende Hilfe, endlich 4) die Reform der Kirchendisciplin. Zugleich hatte Pabst Clemens die zum Concile kommenden Bischöfe und Prälaten aufgefordert, ihre Ansichten über diese Punkte niedergeschrieben mitzubringen. Unter den Gutachten, die auf diese Weise zur Vorlage kamen, ist besonders der Tractat des Wilhelm Durandus, Bischofs von Mende (Tractatus de modo celebrandi generalis concilii, s. Tractatus illustrium Jurisconsultorum. T. XIII. Pars. 1. Venet. 1584, p. 159 sq.), wegen seiner freimüthigen Äußerungen merkwürdig geworden. Clemens begab sich im September 1311 von Avignon nach Vienne und eröffnete das Concil am 16. Oktober 1311 in der Metropolitankirche der Stadt mit einer Rede, in der er den Zweck des Concils nochmals aussprach. Unter den Prälaten, die sich zur Theilnahme am Concile eingefunden hatten, befanden sich auch die Patriarchen des lateinischen Ritus von Alexandrien und Antiochien, doch wird die Zahl der versammelten Bischöfe verschieden angegeben, von Einigen auf 114, von Anderen auf 300 bestimmt. Nach der Eröffnung wurde in einer Reihe von Conferenzen, die sich bis in den Monat März 1312 ausdehnten, wesentlich nur die den Orden der Tempelherren (s. diesen Art.) betreffende Proceßsache verhandelt. Nachdem Clemens in einem geheimen Consistorium am 22. März 1312 die Aufhebung des Ordens per provisionis potius quam condemnationis viam bereits ausgesprochen hatte, wiederholte er diese Erklärung in der zweiten Sitzung des Concils am 3. April 1312 in Gegenwart des Königs Philipp, der drei Söhne desselben und des Prinzen Karl von Valois. In derselben Sitzung erklärte Clemens seinen Vorgänger Bonifacius VIII. für einen legitimen Pabst und für frei von den gegen ihn laut gewordenen Beschuldigungen, auch gestand er den Königen von Frankreich, England und Navarra den Zehnten, zum Zwecke eines neuen Kreuzzuges, auf sechs Jahre zu. Die dritte Sitzung, welche am 6. Mai 1312 stattfand, beschloß das Concil mit einer feierlichen Publikation des Aufhebungsdekretes des Tempelherrenordens, doch wird von Manchen angegeben, daß der Schluß des Concils bereits mit der zweiten Sitzung eingetreten war.

Die wichtigsten, für die Lehre und Kirchendisciplin erlassenen, meist in den sogenannten Clementinen enthaltenen und erst vom Pabste Johann XXII. promulgirten Dekrete bezogen sich auf die oben genannten ketzerischen Parteien, auf Ausschreitungen der Bettelmönche, auf die nur dem päbstlichen Stuhle zustehenden oder reservirten Fälle der Absolution, auf Mißbräuche beim Ablaßpredigen, auf Beeinträchtigungen der Kirchen u. dergl. m. Die Clementinen ordneten auch die Feier des Frohnleichnamsfestes für immer an, s. Clementinarum Lib. III. Tit. 16 de reliquiis et veneratione sanctorum. — Für das Concil von Vienne siehe Harduini Acta etc. Tom. VII, p. 1321—1361.

Endlich ist noch im Jahre 1557 ein Concil zu Vienne gehalten worden. Es erließ mehrere auf die Kirchendisciplin sich beziehende Bestimmungen, sprach sich über die Belehrung des Volkes durch die Predigt aus, verbot die Zulassung fremder Prediger, um dem Eindringen der Ketzereien zu wehren, forderte die Anzeige von Ketzern, untersagte Spiele, Tänze und andere unzulässige Vergnügungen an Festtagen, ferner den Umgang mit verdächtigen Personen, gab Bestimmungen über die Tonsur und Kleidertracht, verbot Mönchen und Nonnen die Klöster zu verlassen u. s. w., s. Thesaurus novus Anecdotorum T. IV. studio et opera Edmundi Martene. Lutet. Par. 1717, p. 446 sq.

Neudecker.

Vierfürst, s. Tetrarch.

Vigilantius, Presbyter im Anfange des 5. Jahrhunderts, gehört zu den ver-einzelten testes veritatis, welche gegen die gerade im Laufe des 4. Jahrhunderts immer augenfälliger hervortretenden Irrthümer der Kirche in Cultus und Leben — Irrthümer die wir nur als specifisch römische ansehen können — Zeugniß ablegten. Ueber seine persönlichen Verhältnisse sind wir wenig unterrichtet. Außer dem, was sein Hauptgegner Hieronymus gelegentlich anführt, gibt nur noch Gennadius von Massilia in seiner Fortsetzung von des Hieronymus Buch de viris illustribus einige Auskunft, c. 35. Vigilantius war von Geburt ein Gallier aus Calagurris, einem Dorfe, das nicht mit dem spanischen Orte dieses Namens, dem späteren Calahorra, zu verwechseln, sondern in dem heutigen Orte Casère, in der Grafschaft Commenges (Convennae) zu suchen ist. Dies nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst des Erzbischofs Peter de Marca in einer eigenen Abhandlung de patria Vigilantii. Man begreift freilich kaum, daß es möglich war, diese Thatsache überhaupt zu bezweifeln, da nicht nur Gennadius, der doch als auch in der Zeit nicht gar ferne stehender Landsmann, auf Glauben Anspruch machen kann, ausdrücklich die Nationalität des Vigilantius bezeugt, sondern auch Hieronymus selbst mehrfach diese Angabe in ganz klarer Weise bestätigt, wenn man nur seinen Worten nicht Gewalt anthun will (c. Vig 1: Triformem Geryonem Hispaniae prodiderunt; Sola Gallia monstra non habuit — Exortus est subito Vigilantius und ibid. 4: Nimium respondet generi suo ut qui de latronum et Convenarum natus est semine (quos Cn. Pompejus edomita Hispania — — de Pyrenaeis jugis deposuit). Das Einzige, was mit einigem Schein für die spanische Abkunft angeführt werden konnte — war außer dem Namen Calagurris — die ausdrückliche Parallelisirung des Vigilantius mit dem Spanier Quintilian (bei Hier. c. Vig. 1), aber es bezieht sich dieß eben auch nur auf die Gleichnamigkeit des Geburtsorts (cf. Pagi V. zu Baronii annales 406 39—53. Bayle dictionnaire s. v. Vigilantius. Walch, Ketzer-Historie III. S. 673 ff.). So viel ich sehe, ist zu Gunsten der spanischen Abkunft, auf die Angabe des Gennadius, daß Vigilantius als Presbyter eine Parochie in der Diöcese Barcelona inne gehabt habe, weniger Gewicht gelegt worden, mit Recht, denn die Geburt präjudizirte damals keineswegs gegen die Amtswirksamkeit in einem anderen katholischen Lande. Aber es scheint mir in Beziehung auf das spätere Leben des Vigilantius in dieser Angabe eine bisher weniger beachtete Schwierigkeit zu liegen, auf die ich weiter unten zu reden kommen werde.

Zunächst finden wir ihn allerdings in Verbindung mit Barcelona. Wie er, der wohl in früheren Jahren zu dem jedenfalls, wie es scheint, von den Eltern ausgeübten Gewerbe der Gastwirthschaft angehalten wurde (c. Vig. 1 caupo Calagurritanus ep. 61, 3 u. ö.), nach dieser Stadt kam, läßt sich auch nicht vermuthen. Genug, die erste weitere Nachricht von ihm finden wir bei Paulinus von Nola, der ep. ad Severum V, §. 11 von einem Vigilantius redet, welcher von dem zu Barcelona, wo Paulinus selbst zum Presbyter geweiht worden war (Aug. epp. 24, 4), weilenden Adressaten, Sulpicius Severus, an ihn, den Paulinus, empfohlen worden war und eben im Begriffe stand, wieder zurückzukehren. Der Brief fällt, nach den Berechnungen Muratoris, des Herausgebers von des Paulinus Werken, in das Jahr 395. Daß Vigilantius damals noch nicht Presbyter war, geht allerdings klar daraus hervor, daß Paulinus ihn nicht frater nennt, sondern noster Vigilantius schlechthin sagt. — Dagegen kann dieser doch auch nicht wohl noch zu den pueros gerechnet seyn, von denen Paulinus im Satze vorher redet, wie Walch will (a. a. O.), denn er muß doch ganz unmittelbar darauf zum Presbyter geweiht worden seyn, da wir ihn bereits im Jahre 396 als Presbyter in Jerusalem finden — ein Datum, welches sich aus Vergleichung der von Hieronymus (c. Vig. 12) erzählten Geschichte mit des Prosper von Aquitanien Chronicon — ergibt. Nach Jerusalem kam Vigilantius mit einem Empfehlungsschreiben des Paulinus an den Hieronymus (cf. Hieron. ep. 58). Wir müssen also annehmen, daß er 395 wieder nach Barcelona zurückkehrte, sofort zum Presbyter geweiht wurde und unmittelbar darauf

über Nola die Reise in den Orient machte. Die Empfehlung des Paulinus verschaffte ihm bei Hieronymus zunächst eine freundliche Aufnahme (a. a. O.), aber der Eindruck, den er selbst machte auf diesen Kirchenvater, scheint doch keineswegs ein vortheilhafter gewesen zu seyn. Allem nach ohne gelehrte Bildung, machte er doch literarische Ansprüche und verletzte dadurch den Hieronymus an einer seiner zwei allerschwächsten Seiten — der Eitelkeit (ep. 61, 3. 4.). Noch mehr aber — indem Vigilantius absichtlich, wie es scheint, seinen eigenen Mangel an gelehrter Bildung, den damaligen Studien des Hieronymus gegenüber geltend machte (die simplicitas ep. 61, 3 ist dem Vigilantius wohl aus dem Munde genommen), kam er auch sofort in einen dogmatischen Conflikt mit ihm. Hieronymus studirte damals den Origenes und die Dogmatik des Letzteren mundete dem nüchternen Abendländer nicht. Er griff deßhalb den Kirchenvater auch noch an der andern der beiden schwächsten Seiten an, indem er Zweifel gegen seine ungefärbte Orthodoxie erhob. Man kann in der That fragen, für was Hieronymus ängstlicher besorgt war, für seinen Ruf als erste gelehrte Autorität der Kirche oder für den Ruhm, der orthodoxeste unter den Orthodoxen zu seyn: in Beziehung auf Beides aber angegriffen zu seyn, war für ihn zu viel. Aus Rücksicht auf den Paulinus, scheint er zwar zunächst mit sanften Mitteln aufgetreten zu seyn (ep. 109, 2 et testimoniis Scripturae quasi vinculis Hippocratis volui ligare furiosum). Er machte den Versuch, seine Orthodoxie vor dem Gaste zu erweisen und brachte diesen auch wohl einen Augenblick zur Anerkennung derselben (ep. 61, 3), aber schließlich entzog sich Vigilantius solchen zudringlichen Anforderungen durch schnelle Abreise (a. a. O. ep. 58, 11). — Wohin Vigilantius zunächst seine Schritte lenkte, ist nicht ganz sicher. Aus Contra Ruffinum 3, 19 (ubi eum sc. Vigilantium scripsi haeretica apud Alexandriam communione maculatum?) folgt, daß Vigilantius einmal in Aegypten war, doch könnte dieser Aufenthalt auch vor den in Jerusalem fallen. Allein es dürfte sich wahrscheinlich machen lassen (cf. auch ep. 61, 1), daß er doch erst nachher fällt — und es ist möglich, daß Vigilantius, der sich nach seiner Abreise von Jerusalem an keine Rücksicht gebunden hielt, schon hier, wo die origenistischen Streitigkeiten doch ihren Anfang nahmen, sich über den Origenismus des Hieronymus ausgesprochen hat, bestimmt that er dieß in einer eigenen Schrift von einer späteren Station seiner Rückreise aus (ep. 109, 2 inter Adriae fluctus Cottiique regis Alpes). Eine Antwort auf eine solche Schrift ist der 61ste Brief des Hieronymus (ed. Vall.). Wir können uns nicht wundern, wenn der Letztere die Schalen seines Zornes nun auch in vollem Maße auf den Gegner ausgoß und sich nicht begnügte, die ganz richtige, nur nach der sonstigen Anschauungsweise des Hieronymus selbst, doch nicht ganz genügende Antwort zu geben, daß wenn Einiges bei Origenes irrthümlich sey, darum nicht Alles verkehrt sey, und daß er nur das Werthvolle, nicht das Irrige von ihm sich aneigne (ep. a. a. O. 1. 2), sondern auch seinen Gegner mit einem Judas verglich (a. a. O. 1) und ihn ziemlich direkt einen Esel nannte (a. a. O. 4). Es kann nur vielleicht gezweifelt werden, ob dieser Zornerguß den Vigilantius auch wirklich traf — aber bald sollte Hieronymus Gelegenheit erhalten, sich eine noch viel glänzendere Genugthuung für den Zweifel an seiner Orthodoxie zu nehmen. Acht Jahre nach der Begegnung in Jerusalem erhielt Hieronymus von einem Presbyter Riparius ein Schreiben, worin ihm dieser mittheilt, daß Vigilantius sehr auffallende Lehren verbreite. Es erhebt sich nun die schon oben kurz angedeutete Frage, wo Vigilantius damals sich aufhielt. Wollten wir einfach dem Gennadius folgen, so müßten wir annehmen, daß er sofort nach seiner Heimkehr aus dem Orient die Verwaltung einer Parochie in der Diöcese Barcelona neu erhalten oder wieder angetreten habe. Allein daß die ganze Darstellung des Hieronymus mit dieser Angabe nicht ganz stimmen will, zeigt sich sehr deutlich in den Widersprüchen, welche sich die Vallarsische Ausgabe des Hieronymus in dieser Beziehung, ohne es zu bemerken, zu Schulden kommen läßt. Während sie nämlich in der praefatio tomi I. S. 58 den Riparius nach einem von Martianay benützten Manuskript ohne Weiteres zum Tarraconensis macht, erklärt

sie es in der Anmerkung b zu ep. 109 für unwahrscheinlich, daß Riparius aus T
gewesen, da er ja Nachbar des Vigilantius gewesen sey, dieser aber diesseits der
näen gelebt habe. Umgekehrt aber schließt sie wieder in der commonitio zu der
gegen den Vigilantius tom. II. aus der Notiz des Gennadius, daß auch die
Presbyter Riparius und Desiderius, die diese Schrift veranlaßten, ihren Wirkun
in der Nähe Barcelona's hatten. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, da
ronymus, wenn er z. B. sagt, Galliae vernaculum hostem sustinent (a. V
voraussetzt, daß Vigilantius auch in Gallien als Presbyter gewirkt habe (das
ergibt sich aus dem Ausdrucke sedentem in Ecclesia a. a. O.). Wir können ab
auch zu einem ziemlich hohen Grad von Wahrscheinlichkeit bringen, wenn wir e
daß derselbe Sisinnius, der die Schrift des Vigilantius im Namen der Presbyte
bringt (c. Vig. 18), auch der Bote des Bischofs Exuperius von Toulouse ist (e
1 Comm. in Zach. prooemium). Da zwischen der Ordination des Vigilantiu
seiner Reise kaum die nöthige Zeit zu wirklicher Verwaltung einer Parochie übrig
so müssen wir annehmen, daß die Notiz des Gennadius nur ein Schluß ist aus
Barcelona allerdings stattgehabten Ordination des Vigilantius, daß dieser aber in
Heimat oder ganz in der Nähe derselben als Presbyter lebte und daß die gallisch
zunächst aufgeregt wurde durch seine Behauptungen. Offenbar hatte die Reise
Orient, der damals dieselbe Stellung für die christliche Welt hatte, wie Rom i
fange des 16. Jahrhunderts, auf den Gallier eine ähnliche Wirkung gehabt,
Luthern seine Romfahrt. Die Urtheile, die er über diejenigen Seiten des chri
Lebens, welche damals in den heiligen Stätten besonders cultivirt wurden,
welcher willen die christliche Welt mit besonderer Ehrfurcht auf jene Stätten blickte,
widersprachen der gewöhnlichen Ansicht so sehr, daß Hieronymus, als sie ihm von
rius denuncirt wurden, schon das proferre und audire derselben für ein sacri
erklären konnte (ep. 109, 1). Gegen den Häretiker glaubte er sich nun vollends j
Rücksicht entbunden und er bedauerte nur, nicht auch die ganze Schrift des Vigi
vor sich zu haben, um in gehörigem Maße seine Lust an Aufdeckung und Verurt
des Ketzers büßen zu können (a. a. O. 4). Die Gelegenheit dazu kam ihm zwe
nachher, im Jahre 406 (über die Chronologie cf. Vallarsi praef. tomi I. C
Leider faßte sich aber auch in Widerlegung des ganzen corpus delicti Hieronymu
kurz. Seine Schrift contra Vigilantium wurde in Einer Nacht verfaßt (c. Vi
Von ihrer Wirkung erfahren wir Nichts. Wir müssen uns allerdings mit Ba
(Ann. 406, Nr. 52) und mit Hieronymus selbst (a. a. O.) wundern, daß der
keine weiteren Dimensionen annahm. Zeigt doch die letzte Schrift des Hieronymu
Vigilantius keineswegs allein stand, daß er nicht nur etwa unter Laien und de
deren Klerus Anhänger hatte, wie sich aus der Furcht der beiden Presbyter v
steckung ihrer Parochieen ergibt (c. Vig. 1, 4), sondern daß sogar Bischöfe ihn s
(a. a. O. 2). Ja, schon in dem ersten Schreiben an den Riparius ärgerte s
Kirchenvater, daß der Diöcesanbischof nicht strenger gegen seinen Untergebenen ein
(ep. 109, 2). Und daß in der That des Hieronymus Polemik keine durchgreifend
kung hatte, möchte sich daraus ergeben, daß Gennadius, offenbar unter dem Dr
gallischen Tradition, viel günstiger über ihn urtheilt, als sonst ein Häretiker
konnte, indem er dem sittlichen Verwerfungsurtheil des Hieronymus das Zugest
eines zelus religionis — und der wiederholten Herabsetzung seiner geistigen F
den Satz gegenüberstellt, daß Vigilantius wenigstens lingua politus gewesen s
Wollen wir nicht annehmen, daß das völlige Verstummen des Vigilantius durch
baldigen Tod herbeigeführt worden sey, so bleibt allerdings nur der Erklärung
übrig, den Baronius (a. a. O.) angibt — die Stürme der Barbaren, die über G
eben hereinbrachen. Die damit im Zusammenhange stehende Ansicht des Ca
diese Stürme seyen die Strafe für des Vigilantius Häresie gewesen, ist kaum ein
chen Widerlegung würdig, wie sie Bayle (a. a. O.) gibt.

Wenden wir uns nun zu den Ansichten selbst, die dem Hieronymus einen solch heftigen Zorn erregten, so müssen wir zum Voraus es aussprechen, daß das, was uns die Polemik des Kirchenvaters aufbehalten hat, trotz etlicher wörtlicher Citate, nicht hinreicht, uns ein zusammenhängendes Bild von der Anschauungsweise des Vigilantius zu geben. Das vorzüglichste Objekt seiner Angriffe war der Cultus der Märtyrer. Dieß ist schon in dem Briefe an Riparius (ep. 109) vorangestellt. Dieser Cultus schloß sich wesentlich an die Reliquien an, deren man immer mehrere aufzufinden wußte, je näher die Zeit der Märtyrer gerückt wurde. Vigilantius scheint schon gegen die Aechtheit der Reliquien Bedenken gehabt zu haben (cf. das bedenkliche illud nescio quid c. Vig. 4), dann aber scheint ihm namentlich das Herumtragen der Todtenbeine, die Einhüllung in kostbare Stoffe zum Anstoß gewesen zu seyn (c. Vig. 5). Ohne Zweifel schien ihm eine derartige Behandlung mit der natürlichen Scheu des Menschen vor dem Todten zu streiten und im Aussprechen dieses horror naturalis mag er wohl Ausdrücke gebraucht haben, die als eine Verletzung der auch den leiblichen Ueberresten heiliger Männer gebührenden Verehrung erscheinen konnten — doch blieb Vigilantius keineswegs bei dieser Begründung seines Verwerfungsurtheils stehen. Vielmehr machte er auch dogmatische Bedenken dagegen geltend. Er konnte in der Art, wie die Märtyrer angerufen wurden, überhaupt nur einen Rückfall in's Heidenthum, eine Vergötterung der Creatur sehen (ep. 109, 1, c. Vig. 4). Speciell aber machte er noch geltend, daß die Anrufung der Heiligen deren Allgegenwart voraussetzen würde, während sie doch an einem bestimmten Orte der Seligkeit seyen (c. Vig. 61), oder, folgerte er, wenn man die Anrufung gerade an die Reliquien binden wollte, die lächerliche Vorstellung, daß die Seelen der Märtyrer allezeit ihren Staub umflattern (c. Vig. 9). Etwas weniger klar ist die Einwendung, daß zwar unter den Lebenden wohl einer für den anderen bitten könne, nach dem Tode aber nullius sit pro alio exaudienda oratio: praesertim quum martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes impetrare non quiverunt (c. Vig. 7). Wir müßten mit Walch diesen Grund als wenig treffend in Anspruch nehmen, wenn wir nicht vielleicht annehmen dürften, Vigilantius habe nur das Vertrauen auf die sichere Wirksamkeit der Intercession der Heiligen durch den Hinweis darauf erschüttern wollen, daß die Märtyrer ja sogar in ihren eigenen Angelegenheiten nicht immer Erhörung finden. — Möchten diese dogmatischen Sätze aber noch so wohl begründet seyn, so glaubte doch der Märtyrercultus seine Stütze in unbestreitbaren Thatsachen zu finden, in den Wunderwirkungen der Reliquien. Aber gerade auch diese Stütze, dieses wesentlichste Moment für den ganzen Cultus, suchte Vigilantius umzustoßen. Wenigstens hat es viel für sich, die aus ihrem natürlichen Zusammenhange herausgerissene Stelle (c. Vig. 11): argumentatur contra signa atque virtutes, quae in basilicis martyrum fiunt et dicit eas incredulis prodesse non credentibus, mit Walch (a. a. O. S. 697) so zu verstehen, daß man daraus folgert, Vigilantius habe die Wunderkraft auf die Zeit der Apostel — oder möchten wir allgemeiner sagen — auf die Zeit eigentlicher Missionspredigt eingeschränkt. Wir dürften in diesem Falle nicht anstehen, dem Vigilantius wirklich ein größeres Maß von dogmatischer Einsicht zuzuschreiben, und wir müßten sagen, daß wenigstens auf all die Punkte hingedeutet sey, welche aus dem objektiven Theil der Dogmatik gegen den Heiligencultus geltend gemacht werden können, und es ist wohl nur ein Rest von traditioneller Ehrfurcht vor einem Hieronymus, was den Chemniz abhält, sich ganz auf des Vigilantius Seite zu stellen (examen conc. Trid. IV, 1, 3). Aber auch wenigstens mittelbar vom Standpunkte des objektiven Dogma aus habe Vigilantius den Heiligencult bestritten, könnte man sagen, mit Berufung auf seinen Tadel gegen die Anzündung von Kerzen am hellen Tage in den Basiliken der Märtyrer (c. Vig. 4. 8). Wenigstens begründet er den Tadel damit, daß die Märtyrer, in dem Lichte des Lammes, der inmitten des Thrones sitze, doch einer solchen Leuchte nicht bedürfen (c. Vig. 4). Er scheint also, als den eigentlichen Sinn dieses Cultus den Versuch angesehen zu haben, durch ein Aeußeres die göttliche

Gunst zu gewinnen. Doch hat er darüber wohl allerdings nicht so genau reflektir seine Opposition gegen diesen Punkt beruhte mehr auf seinem Abschen gegen Einfü paganischer Gebräuche in den christlichen Cultus (c. Vig. 8), die einem Manne selbst noch das sinkende Heidenthum vor sich hatte, noch viel mehr auffallen mußt uns. Gewiß sah er wohl ein, daß nicht die symbolische Bedeutung, die Hieron geltend macht (a. a. O.), das prius war, an das sich der Aberglaube erst ans sondern daß umgekehrt, was der Aberglaube in den Cultus einführte, von Lehrer Kirche nachträglich durch symbolische Deutung gerechtfertigt wurde. Sah Vigilanti dieser Cultussitte zunächst einen übeln Aberglauben, so bestritt er in einem anderei brauch, der Feier von Vigilien auch vor Märtyrerfesten sehr bestimmte sittliche Gef Wie auch Hieronymus selbst nicht läugnen konnte, mußten schon damals diese Vi zum Stelldichein dienen für die lüsternen Glieder beider Geschlechter (c. Vig. Sofern aber Vigilantius darum doch die Vigilien nicht schlechthin aufgehoben, so nur auf Ostern beschränkt wissen wollte, müssen wir seine Opposition zusammen n mit der Forderung, daß auch nur zu Ostern das Hallelujah gesungen werden (c. Vig. 1). Vigilantius wollte offenbar die Gleichstellung der Märtyrerfeste mi Pascha im Cultus bekämpfen — also wieder heidnische Creaturvergötterung, und e sich gerade hierin, daß seine Einwendungen wirklich ein positives, religiöses Int einen zelus religionis zum Hintergrund hatten.

So bedeutsam und durchgreifend für die Gestaltung des Cultus diese Reforma vorschläge auch sind, so bringt den Vigilantius dem evangelischen Standpunkt doc noch näher, was er in Beziehung auf das sittliche Leben ausgesprochen. Vor All hier sein Auftreten gegen den Cölibat zu erwähnen. Ueber die Art der Bestreitu uns freilich Nichts aufbehalten, denn wenn Hieronymus (c. Vig. 16) sagt: et virg non erit approbanda. Si enim omnes virgines fuerint, nuptiae non erunt, dieß nicht Ausführung eines Satzes des Vigilantius, sondern ist vielmehr ein V diesen ad absurdum zu führen. Das aber sehen wir aus des Hieronymus Aeußer deutlich, daß gerade in Beziehung auf die Priesterehe Vigilantius auch Bischöf seiner Seite hatte. Vermuthlich waren die viel besprochenen Folgen des Cölibats damals in Gallien stark genug hervorgetreten (c. Vig. 2). Doch dürfen wir wol nehmen, daß Vigilantius nicht nur empirische Gründe geltend machte; er war vi ein principieller Gegner der mönchischen Ethik in ihren wesentlichsten Grund Weder die selbsterwählte Armuth, noch die selbsterwählte Einsamkeit vermochte billigen. In ersterer Beziehung machte er geltend, daß es besser sey, nach unt den Armen zu helfen, als auf einmal sich seines Besitzes zu entäußern (c. Vig. in letzterer Beziehung hat er einestheils darauf hingewiesen, daß, wenn man das M thum als sittliche Forderung aufstellen wollte, auch wesentliche Aufgaben des Gottes, wie Seelsorge u. s. w. nicht mehr besorgt werden könnten (c. Vig. 6), a theils darauf, daß die Weltflucht nicht eine Besiegung der Welt sey (c. Vig. 17). stritt er das Mönchsthum überhaupt, so mußte er auch den besonderen Nimbus das palästinensische Mönchsthum in den Augen der damaligen Welt hatte, zu ze suchen. Hatte er doch aus eigener Anschauung das excentrische Treiben dieser Kol kennen gelernt. Er wollte daher die Geldspenden nach Jerusalem aufgehoben (c. Vig. 14). Es war dieß eine Forderung, die Hieronymus fast als persönliche griff ansehen konnte.

Diese Polemik des Vigilantius gegen das Mönchsthum, setzt offenbar, we anders schlagend seyn soll, den Gedanken voraus, daß es keinen Unterschied zu höherer und niederer Sittlichkeit geben könne, daß vielmehr alle wahrhaft sittlichen derungen auch jeden Menschen schlechthin verpflichten. Als das eigentliche Princi von dem Vigilantius ausging, muß doch wohl eine Anschauung betrachtet werden, im Gegensatze gegen den Dualismus auf sittlichem Gebiet, der in der Kirche und Sitte immer mehr seine verderbliche Wirkung geltend machte, vielmehr im Christe

eine positiv auf die Welt eingehende Macht suchte. Inwiefern sich freilich Vigilantius über das seiner Polemik zu Grunde liegende Princip klar war, ist schwer zu sagen. Ohne Zweifel war er kein eigentlicher Mann der Principien, sondern scheint mehr durch die Klarheit, mit der er die Forderungen des Instinkts einer lauteren, nüchternen Frömmigkeit vortrug, gewirkt zu haben. Gerade diese Klarheit, die auch mit seiner abendländischen Nationalität zusammenhängen mochte, machte es uns, wie schon gesagt, erklärlich, daß ihm der orientalische, im innersten Kerne doch von dualistischer Weltanschauung ausgehende Origenes zuwider war. Für spekulative Theologie hatte er keinen Sinn, und um dieser Schranke willen steht er unter seinem Genossen in der Opposition gegen mönchisches Wesen — unter Jovinian, den schon Hieronymus mit Recht in Vigilantius wieder auferstanden sieht (c. Vig. 1). Ganz richtig hat schon Walch (a. a. O.) bemerkt, daß, obgleich der Kreis der Gegenstände, auf welche sich die Opposition des Vigilantius bezog, ein weiterer sey, als der, innerhalb dessen sich Jovinian bewegte, der letztere doch den Vorzug habe, Principien aufgestellt zu haben, von welchen aus consequent alle von Vigilius bestrittenen Irrthümer fallen müßten. Dieser Vorzug einer ausdrücklichen Hervorhebung von Principien hat entschieden den Jovinian zu der bedeutenderen kirchlichen Erscheinung gemacht, als welche er anzusehen ist. Freilich auch Jovinian's Principien waren eben keine wahrhaft religiösen, sondern doch mehr philosophischer Natur. Es liegt in der That dem Vorwurfe des Stoicismus eine gewisse Wahrheit zu Grunde. Ihm, wie dem Vigilantius, fehlte es an tieferem Verständniß für die Schrift. Es war gewiß dieß die schwächste Seite an Vigilantius. Daß Hieronymus so wenig exegetische Begründung von Vigilantius anführt, ist doch wohl nicht nur Folge böswilliger Verschweigung. Ein ziemlich abenteuerliches Beispiel seiner Exegese hat uns der Versuch des Hieronymus, den Vorwurf der Ketzerei mit dem der Gotteslästerung zu erwidern, aufbehalten (ep. 61, 4), und noch schlimmere Dinge fast erzählte er uns über den völligen Mangel an Kritik bei Vigilantius, in Ansehung des Gebrauchs von Apokryphen (c. Vig. 7). So wenig Hieronymus selbst eine eigentlich tiefere Schrifterkenntniß hatte, so war er dem Vigilantius doch überlegen in gelehrten Kenntnissen von der Schrift, als deren unübertroffener Meister er in seiner Zeit dastand und auf diesem Gebiet hat ihm Vigilantius sicher manche Blöße gegeben, namentlich wenn er, wie wir wohl glauben dürfen, einen gar zu hohen Ton gegen seinen Gegner annahm. Freilich verstand Hieronymus sicher nicht, diesen Vortheil zu benutzen. Seine Leidenschaft mußte Alles verderben. Eine unwürdigere Polemik, als die des Hieronymus, läßt sich schwerlich denken. Den größten Theil fast der zwei Briefe und des kleinen Aufsatzes, die gegen Vigilantius gerichtet sind, nehmen Variationen des geistreichen Wortspiels von Vigilantius und Dormitantius ein, ein Wortspiel, das förmlich zu todt gehetzt wird — und seine Anspielungen auf die Gastwirthschaft zu Calagurris. Die zwei einzigen ernsthaften Gedanken, die wenigstens einigen Schein für sich haben, dürften etwa die seyn, daß die Möglichkeit einer Erhörung durch die Märtyrer aus ihrer Verbindung mit Christo folge, vermöge welcher sie an seiner Allgegenwart Theil nehmen (c. Vig. 5) — und sodann, daß der Unfug bei den Vigilien consequent auch zur Aufhebung der Ostervigilien führen müßte (c. Vig. 10). Aber selbst diese Gedanken ließen sich unschwer als bloß scheinbar treffende nachweisen. Es kann aber unsere Aufgabe nicht seyn, der Polemik im Einzelnen weiter zu folgen. Das Angeführte möge nur zur Begründung des allgemeinen Urtheils über die Art, wie dem Vigilantius entgegnet wurde, dienen. Daß auch im 4. Jahrhundert gemeine Schimpfreden nicht hinreichten, einen Gegner zu vernichten, dürfen wir wohl zum Voraus annehmen. Wenn aber dennoch die von Vigilantius ausgehende Bewegung eine lediglich ephemere war — und sich nicht wenigstens in anderer Form oder an anderen Orten wieder geltend machte, — nachdem sie in ihrer ursprünglichen Heimat durch die oben hervorgehobenen Ereignisse erstickt war — dieß haben wir uns wohl eben daraus zu erklären, daß Vigilantius so wenig als Jovinian eigentlich reformatorischen Geist besaß — und nur ein solcher Geist wäre im Stande gewesen,

einer Richtung sich entgegen zu stemmen, die in ihren Keimen bis auf die Anfänge d
Kirche zurückreichte und allmählich so mächtig geworden war, daß selbst ein Geist, w
der Augustin's, von ihr fortgerissen wurde, trotz des Ringens dagegen (vgl. hauptsächl
sein Buch de bono conjugali). Es war der klassische Geist, dessen dualistische Art d
Wesen des Christenthums infizirte. Dieser Geist konnte innerhalb der alten Kirche ni
mehr überwunden werden, sondern entwickelte nur immer deutlicher seine Consequenz

Die primären Quellen sind einzig Hieronymus (in den oben benützten Stell
und Gennadius, und dazu die ebenfalls angeführte Stelle des Paulinus von Nola. I
einer eigenen Dissertation, „de Vigilantio haeretico orthodoxo", hat den Vigilanti
behandelt unter Walch's Vorsitz, Pastor Vogel aus Erfurt, 1756. Das Wesentl
dieser Dissertation ist übergegangen in Walch's Ketzergeschichte, III, 673—704. D
sind auch die früheren Bearbeiter citirt: neben Tillemont im Leben des Hieronym
mémoires pour servir etc. Tom. VII. S. 191—196 und S. 266 ff. und Bay
Dictionnaire, die zwischen, Barbeyrac, dem Vertheidiger protestantischer und Ce
lier, dem Vertheidiger römischer Grundsätze gewechselten Streitschriften über die Mo
der Väter. Außer der Berücksichtigung, welche neuere kirchengeschichtliche Werke d
Vigilantius angedeihen lassen, vgl. namentlich Baur, die christliche Kirche vom 4.
6. Jahrhundert, S. 317 ff. — hat derselbe in neuerer Zeit eine besondere Bearbeitu
noch erhalten in Lindner, de Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae an
signanis, Leipzig 1840. (Dem Verfasser leider nicht zugänglich geworden).

H. Schmidt.

Vigilien, vigiliae, pernoctationes, παννυχίδες, heißen in der römischen Ki
die Vorfeste, oder vielmehr die gottesdienstlichen, in Gesängen, Gebeten, Vorlesung
und Processionen bestehenden Handlungen, welche an dem Vorabende eines großen Ki
chenfestes vorgenommen werden; sie sind die festliche Vorbereitung zur Feier des bev
stehenden Hauptfestes. Der Name Vigilien bezeichnet ursprünglich nur die nächtlich
gottesdienstlichen Zusammenkünfte der ersten Christen in den Verfolgungsperioden, m
behielt diese Versammlungen aber auch nach der Zeit der Christenverfolgung bei, thei
im Anschlusse an die jüdische Sabbathfeier, die mit dem Einbruche der Nacht begann
theils nach dem Vorbilde der heidnischen Nachtfeste, gab ihnen jedoch zugleich den G
danken als religiöse Grundlage, daß der Christ auch zur Nachtzeit durch das Gebet d
Wachsamkeit über sich darlegen müsse. Im zweiten Jahrhunderte galten die Vigili
vor dem Oster- und Pfingstfeste als ganz besonders heilig, — die Ostervigilie, w
man in ihr der Wiederkunft Christi zum Weltgerichte entgegensah, die Pfingstvigili
weil sie auf die Ertheilung des heiligen Geistes durch die Taufe bezogen wurde. M
der Ostervigilie war daher auch die Feier der Agapen und des heiligen Abendmahl
mit der Pfingstvigilie die Feier der Taufe verbunden, daher durften auch nur die Glä
bigen an diesen Vigilien Theil nehmen. Im 4. und 5. Jahrhunderte wurde die Oster
vigilie als die feierlichste Zeit für die Taufe und das Abendmahl angesehen, auch b
trachtete man sie als die geeignetste Zeit für die Ordination; ihr zunächst stand d
Pfingst- und Weihnachtsvigilie, in dieser aber wurde die Taufe nicht vollzogen. Nachde
namentlich aus den Klöstern seit dem 10. Jahrhunderte ein Officium der Maria he
vorgegangen, dann besonders durch Petrus Damiani, wenn auch nicht ohne Widerspru
verbreitet worden war, wurden seit dem 12. Jahrhunderte auch der Maria Vigili
geweiht (s. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 1., 4. Auflage, Bonn 184
S. 317 f., II. 2. S. 470).

Seit dem 4. Jahrhunderte hatte sich die Feier der Vigilien überaus glänzend g
staltet, aber auch mit vielen Ungebührlichkeiten verknüpft, so daß selbst weiblichen Pe
sonen die Theilnahme an den Vigilien verboten wurde. Mit Ernst und Nachdru
wurden sie daher bekämpft, namentlich von dem Bischof Vigilantius von Barcelona, d
auch der Vigilienfeier an den Gedächtnißtagen der Märtyrer entgegentrat, obschon
wieder an Hieronymus einen Gegner fand. Die Vigilien erhielten sich allerdings beso

ders in den Klöstern und durch dieselben, doch wurde in den Kirchen der Nachtgottesdienst abgeschafft und der Gottesdienst, den man hielt, auf den Nach- und Vormittag verlegt und die Vigilienfeier in ein Fasten verwandelt, woher es auch kam, daß man das Fasten am Sonnabende in der Kirche einführte. Die allmählich auf den Vormittag verlegte Feier der Vigilien erhielt die allgemeine Annahme in der römischen Kirche bis auf die Gegenwart, obschon vereinzelt die Mitternachts-Messe zu Weihnachten, unter dem Namen der Christmette, und die Vigilie am Abende vor dem Osterfeste wieder in Gebrauch gekommen ist. Jetzt werden in jener Kirche mit Gottesdienst gefeiert die Vigilien vor dem Feste von Mariä Verkündigung und Reinigung, vor Weihnachten, Epiphanien, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten, vor dem Feste Johannis des Täufers, Allerheiligen und vor den Festen der Apostel Matthias, Petrus, Judas, Jakobus, Simon, Thomas und Andreas. Es gibt in der römischen Kirche auch privilegirte und nicht privilegirte Vigilien. Die privilegirten Vigilien haben einen eigenen Gottesdienst, mit Ausnahme der Vigilie vor Epiphanien. Wenn mit ihnen ein Fest ersten oder zweiten Ranges zusammenfällt, so wird das Officium des Festes gefeiert, die Vigilie aber in den Laudes und der Messe celebrirt; fungiren zwei Priester, dann liest der eine die Festmesse nach der Terz, die Vigilmesse nach der None. Bei nicht privilegirten Vigilien tritt blos die Commemoration der Vigilie ein. — In der protestantischen Kirche hat man eine Art Vigilie in den hier und da eingeführten Christmetten, und in der Brüdergemeinde begeht man bekanntlich in gleicher Weise eine Art Vigilien am Charfreitage und Osterfeste. — Vergl. die Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie von Dr. Joh. Christian Wilh. Augusti I. Leipzig 1817, S. 131; VII. Leipzig 1822, S. 170 ff.; VIII. Leipzig 1826, S. 138 f.; IX. Leipzig 1828. S. 413; X. Leipzig 1829, S. 319.

Neudecker.

Vigilius, Bischof von Tapsus, in der afrikanischen Provinz Byzacene, ist uns jetzt als Verfasser einer Reihe von Streitschriften gegen Arianer und andere Ketzer bekannt. Ueber sein Leben aber haben wir eine einzige sichere Nachricht. Sein Name befindet sich als der letzte unter der Zahl der afrikanischen Bischöfe der genannten Provinz in einem Schriftstück, das auf uns gekommen ist, einem Verzeichniß der Bischöfe, welche einer, von dem Vandalenkönig Hunerich 484 nach Carthago berufenen Conferenz beiwohnten, die dazu bestimmt seyn sollte, der Streitsache zwischen der siegreichen arianischen und der unterdrückten orthodoxen Kirche ein Ende zu bereiten (vergl. Victoris Vitensis Episcopi de persecutione Vandalica lib. IV. Bibl. Patr. VIII. S. 691). Mit Recht werden wir aus dieser Notiz weiter folgern, daß auch Vigilius in das Schicksal verwickelt wurde, welches die Bischöfe unmittelbar nach der genannten Conferenz traf — nämlich verbannt zu werden, und wenn auch die positive Nachricht, welche ihn später in Constantinopel sich aufhalten läßt, nicht an sich auf Glauben Anspruch machen kann, so ist der Schluß auf einen solchen Aufenthalt von seinen Werken uns immerhin ein ziemlich sicherer. Aber auch dieser letztere Schluß war so lange ein unmöglicher, als seine Autorschaft nicht festgestellt war. Dieß gethan zu haben, ist das Verdienst des Jesuiten Chiffletius, der erstmals zu sammeln unternahm, was sich an literarischen Erzeugnissen auf ihn zurückführen ließ (Vigilii opera ed. Chiffletius Divione oder Dijon 1664). Ein eigenthümliches Schicksal nämlich waltete über Vigilius; während er selbst es liebte, pseudonym zu schreiben, legte die Tradition, das einzige Werk, das er unter seinem eigenen Namen herausgegeben, dem ihr bekannteren Bischof Vigilius von Trient bei. Als ein Werk dieses Mannes wurden die 5 Bücher gegen Eutyches zum ersten Male von Chyrrerus, Tübingen 1528, herausgegeben. Es kann jetzt wohl keinem Zweifel unterliegen, daß dies Werk nicht nur unter keinen Umständen dem Vigilius von Trient (s. den Art.), sondern positiv dem Vigilius von Tapsus angehört. Dieses Werk, welches (V, 2) auf eine andere pseudonyme Schrift Bezug nimmt, setzt uns in den Stand, auch eine von einer unkritischen Zeit ohne Weiteres dem Athanasius beigelegte Schrift — eine Streitunterredung zwischen Athanasius, Photinus, Sabellius, Arius, dem

Vigilius zu vindiziren und damit zugleich eine weitere Unterredung zwischen Athanasius und Arius, nach Tillemont's Vermuthung, nur die erste Ausgabe der zuerst genannten Schrift. Ob wir weiter aus der in dieser Schrift (II, 45) sich findenden Notiz, daß der Herausgeber eine Abhandlung gegen den arianischen Diakonus Marivad verfaßt habe, schließen dürfen, daß das unter dem Namen eines Idacius Clarus vorhandene Werk gegen Marivad von Vigilius sey, ist fraglich. Die Ballerini (Appendix zu Leonis M. Opera S. 958) läugnen es gegen Paschasius Quesnel, weil sich die von Vigilius in der Streitunterredung citirte Stelle aus dem Buche nicht in der uns vorliegenden Schrift findet, während Tillemont durch die Annahme mehrerer Ausgaben helfen will. Von der Entscheidung über diese Frage hängt auch die Entscheidung der weiteren ab, ob die unter des Athanasius Werken vorhandenen 12 Bücher de Trinitate von Vigilius oder Idacius Clarus herrühren. Wahrscheinlich dürfte dagegen seyn, daß das unter Augustin's Werken (opp. tom. VIII. Appendix S. 1137 — 1172) vorhandene Gespräch, de unitate Trinitatis, wie die Benediktiner wollen, ebenfalls auf Vigilius zurückzuführen ist. Der Gedanke, daß Vigilius von Tapsus auch der Verfasser des Symbolum Quicunque sey, den Quesnel (dissertatio XIV. in opera Leonis M. nach der oben citirten Ausgabe Appendix S. 937 — 944) zuerst aussprach, hat trotz der Einsprache der Ballerini viel Bestechendes (vgl. Koellner, Symb. der luther. Kirche §. 19, namentlich a. 5 und 14).

Versuchen wir auch eine chronologische Ordnung aufzuweisen, so enthält schon der eingeschlagene Weg, zu einer Sammlung der dem Vigilius zugehörigen Schriften zu gelangen, eigentlich eine solche Ordnung in sich. Näher aber ist wohl Tillemont's Grundgedanke als richtig anzuerkennen, daß, so lange Vigilius in seiner Heimat weilte, er es nur mit den Arianern zu thun hatte und daß erst sein vorauszusetzender Aufenthalt im Osten ihm auch andere Häresieen näher rückte, obgleich wir nicht so weit werden gehen dürfen, anzunehmen, daß die christologischen Häresieen, denen Leo's des Großen Auftreten in Chalcedon galt, nicht im Allgemeinen auch einem Vigilius zum Voraus bekannt gewesen seyen.

Vigilius gehört als theologischer Schriftsteller entschieden zu den bedeutenderen Männern seiner Zeit. Er hat eine gewisse Klarheit, einen Sinn für logische Gedankenfolge und einfache Entwickelung, wodurch er sich vortheilhaft vor der schwülstigen, geschraubten Redeweise, namentlich so vieler Griechen, auszeichnet. Es fehlt ihm auch nicht an einiger dialektischer Befähigung und an Fähigkeit, allgemeinere Gesichtspunkte geltend zu machen (Walch, Ketzerhistorie V. S. 688, Vigilius von Tapsus, ein gelehrter Schriftsteller, dessen Absichten weiter gehen, als den Nestorium zu widerlegen). Offenbar hat Vigilius den Augustinus sehr fleißig studirt. Schon die Form seiner Schriften trägt den dialektischen Karakter, der eine so auszeichnende Eigenthümlichkeit Augustin's ist. Offenbar schwebte dem Vigilius der Gedanke vor, seine Gegner auch durch möglichstes Eingehen auf ihre wörtlich referirten Gedanken zum Schweigen zu bringen. Freilich wie diese dialektischen Versuche nur gemachte sind, wie dem Gegner nur das Wort geliehen ist, so entbehren auch des Vigilius Werke des spannenden Interesses, welches das Ringen eines originellen, gestaltenden Geistes mit dem Gegner nicht nur, sondern auch mit sich selbst darbietet. Wir finden keine neuen spekulativen Erörterungen, keine ungeahnten, überraschenden Gesichtspunkte, wir haben nicht Gelegenheit, wie bei einem Athanasius und Augustin, das Werden eines Dogma's zu belauschen — alle Gedanken, die vorgebracht werden, machen den Eindruck von etwas längst Abgenütztem. Man fühlt es dem, was er vorbringt, so wohl an, daß dasselbe anderswo auch schon oft gesagt worden ist. Dazu bekennt auch Vigilius sich überall zu der ächt katholischen Traditionslehre; die Vorgänger sind ihm ohne Weiteres Autorität, die antiquitas hinlänglicher Grund der Entscheidung. Will er doch in seinem Hauptwerk nichts Anderes als die Synode von Chalcedon und den Brief Leo's vertheidigen, und macht er doch (c. Eut. V, 1) es als ein Zeichen der letzten Zeit, nach 1 Tim. 3, 1, geltend, daß Leute kom-

nen, welche die Synode von Chalcedon und die Väter angreifen, und so den Eltern ungehorsam sind. — Aber auch materiell ist es ganz der katholische Standpunkt, den er vertritt, wenn wir eben jene Doppelseitigkeit, wie sie in dem berühmten Briefe des Bischofs Leo an Flavian hervortritt — jenen Versuch, eine richtige Mitte zu treffen, als eigenthümlich katholisch bezeichnen dürfen. Es tritt dieß schon in seiner Trinitätslehre zu Tag, wo er den Sabellius ebenso zum Zeugen für die Homousie, wie den Arius zum Zeugen für die Unterscheidung der drei Personen aufruft (c. Ar. Sabellium etc. 3, 10: Nam usque adeo Pater et Filius et Spiritus sanctus unius sunt potestatis, uniusque naturae, ut Sabellius tantam vim conspiciens veritatis unam et singularem esse personam putaverit. Sed in tantum non est una persona, sed tres distinctae ut Arius eos inaequales et natura dicat esse diversos. Ergo inaequalitas Arii distinctionem indicat personarum. Confusio Sabellii naturae apertius unionem ostendit, vgl. c. Eut. lib. 2, 2: Sabellii enim perfidia Arii damnat errorem. Rursus Ariani dogmatis error Sabellii impietatem excludit u. s. f.). Noch deutlicher freilich tritt dieß in der Christologie hervor, wo er das Dogma von Chalcedon und den Brief Leo's von vorneherein von dem Gesichtspunkt aus vertheidigt, daß darin der schmale Weg zwischen Nestorius und Eutyches gegeben sey (c. Eut. 1, 2: Inter Nestorii ergo quondam ecclesiae Constantinopolitanae non rectoris sed dissipatoris — — sacrilegum dogma et Eutychetis nefariam et detestabilem sectam ita serpentinae grassationis sese calliditas temperavit, ut utrumque sine utriusque periculo plerique vitare non possint). Wie er auf trinitarischem Gebiet Beides gleichmäßig anerkannt wissen will, die Unterschiedenheit der Personen und die Einheit des Wesens, so will er auf christologischem Gebiet Beides haben, die Einheit der Person und die Verschiedenheit der Naturen. Auf den inneren Zusammenhang beider Sätze, auf die Identität des Interesses in beiden Fällen, deutet er selbst hin, wenn er (c. Eut. 1, 10) fragt: Si ergo hae tres personae habentes singulae proprietates suas, quibus significantius distinguantur, non quibus separentur, unus est Deus, quomodo Filius salva utriusque naturae proprietate non unus est Christus? Freilich mit diesen Sätzen ist auch eigentlich das Positive der Lehre des Vigilius erschöpft. Die so nahe liegende weitere Frage, wie denn in der Trinität der Ausdruck der Verschiedenheit der Begriff „Person“, in der Christologie der Ausdruck der Verschiedenheit der Begriff „Natur“ seyn könne, hat er nicht erhoben. Doch hierin steht er eben nur auf dem Boden der Dogmatik der ganzen alten Kirche, in welcher es ja überhaupt nie zur schärferen Bestimmung der Begriffe Natur und Person kam. Aber auch jene Frage, wie denn überhaupt die unitas des göttlichen Wesens mit der proprietas der Personen bestehen könne, beschäftigt ihn nicht mehr. Wenn er die Frage, an welche Augustin so viel Scharfsinn wendete, inwiefern denn die missio des Sohnes ohne Subordination desselben stattfinden könne, mit einem alius mittens, alius missus (c. Eut 1, 2) abmacht, so zeigt sich darin deutlich, wie er eben nur eine bestimmte Formel vertheidigt, nicht mehr die Sache selbst mit neuen Gedanken und Gesichtspunkten bereichert — ja nicht einmal mehr die eigentliche Schwierigkeit der Sache zu fassen vermag. Ebenso auf christologischem Boden scheint er von dem eigentlichen Motiv der Häresen gar keine Ahnung mehr zu haben. Worin nämlich die unio personalis bestehe — wie sie zu denken sey — dieß eben wird von Vigilius gar nicht gefragt. Wenn er z. B. (c. Eut. 2, 7) sagt: Ergo secundum proprietatem naturae solum Verbum descendit de coelo, secundum unionem personae simul et caro descendit, quoniam persona carnis in Verbo est, quod descendit — so ist offenbar eben von dem Kernpunkt der Sache Umgang und auf die Aufforderung des hic Rhodus, hic salta, nicht die mindeste Rücksicht genommen. Stellt man sich einmal auf diesen Standpunkt, daß man sich begnügt, eine bestimmte Formel zu vertheidigen, ohne auf deren Vollziehbarkeit in der Vorstellung Rücksicht zu nehmen, so ist freilich die richtige Mitte, der sensus catholicus, nicht mehr so sehr schwer zu treffen, dennoch dürfte auch diesem Vertheidiger der Orthodoxie es

nicht gelungen seyn, sich völlig von aller Einseitigkeit frei zu halten, wenigstens i
Christologie, wo seine Widerlegung doch wesentlich nur den Eutychianismus trifft,
rend der Nestorianismus nur in dem ihm doch eigentlich nicht angehörigen Satze u
legt wird, daß Christus eine Doppelpersönlichkeit gehabt habe. Die Tendenz auf E
dung ist unverkennbar größer, als die Tendenz auf Sicherung der Einheit.

Bei diesem Mangel an positiver Entwickelung der beiden Dogmen, welche
Gegenstand der Schriften des Vigilius bilden, kann ihr Werth und ihre Bedeutung
in der Polemik und Apologetik, der Häresie gegenüber, gefunden werden, und l
eben legt Vigilius die oben von ihm gerühmten guten Eigenschaften an den Tag.
Arianismus gegenüber hatte er wohl um so leichteres Spiel, je weniger derselbe
noch in eigentlich wissenschaftlicher Gestalt entgegentrat. Wir können wohl gla
daß der vandalische Arianismus keineswegs im Stande war, mit scharfen wissensch
lichen Waffen zu streiten, und es möchte wohl ein aus dem Leben gegriffener Zug
wenn Arius in dem ganzen ersten Buch des Dialogs zwischen ihm und Athanasius
krampfhaft daran hält, daß das Wort ὁμοούσιος der Schrift fremd sey. Daneben
lich bemüht sich das Buch de unitate Trinitatis auf rein spekulativem Wege fo
gehen, aber im Allgemeinen sind die Einwürfe des Arianers Felicianus zu unbedeu
als daß an ihnen sich der eigentlich spekulative Gehalt des Dogma's entwickeln kö
Nur Sätze, welche die gröbste Vermischung der Begriffe, oder genauer noch, die
wechselung logischer und zeitlicher Verhältnisse, geistiger und materieller Vorgänge
wehren sollen, werden durch diese arianischen Reden hervorgelockt, und wiederholt be
sich der Arianer über nova subtilitas (c. 8), über Aristotelica subtilitas (c. 4
ja, c. 10, sagt er sogar, daß sein orthodoxer Gegner wie ein reißender Strom
seine Sätze darniederwerfe. Ein solches Bekenntniß paßt allerdings nur in den M
eines Mannes, der sehr schwache Argumente vorgebracht hat. Nicht viel stärker,
die dem Schüler geliehenen Argumente, sind diejenigen, welche als Schriftbeweise V
lius dem Meister Arius selbst in den Mund gelegt hat. Es sind im Ganzen eben
suborbinatianisch lautenden Stellen, deren Gewicht dann Vigilius in der Person
Athanasius durch die Beziehung auf die menschliche Natur abzuweisen sucht.

Noch schwächer aber ist freilich die Art, wie Arius dem Sabellius begegnet, i
er des Letzteren Berufung auf neutestamentliche Stellen, in welchen eine Immanenz
Vaters im Sohne ausgesagt scheint, wesentlich nur alttestamentliche Stellen sehr be
licher Art entgegenhält (c. Ar. Sab. etc. 1, 7—9), in denen eine Pluralität von
oder in Gott ausgesagt erscheint. Am Gelungensten dürfte der von Athanasius gef
Nachweis seyn, daß der Sabellianismus auf die ebjonitische Ansicht des Photinus f
(a. a. O. 1, 12).

Im Ganzen machen die Verhandlungen mit dem Eutychianismus noch mehr
Eindruck, daß Vigilius sich einem ebenbürtigen Gegner gegenüber gefühlt habe, obg
wie bereits angeführt, die eigentliche Schwierigkeit auch hier keineswegs in's Auge
faßt wird, denn die Durchführung der bekannten Vergleichung der unio personalis
dem Verhältniß von Leib und Seele z. B. (c. Eut. 4, 3, wo das concupiscere
Fleisches adversus spiritum und c. 17, wo das Sterben des Menschen nach dem Fl
trotz der Unsterblichkeit der Seele geltend gemacht wird als Analogie), beweist eben
nur für die Unfähigkeit das eigentliche punctum saliens zu erfassen. Aber es läßt
nicht läugnen, daß er die von den Prämissen der alten Dogmatik sich für den M
physitismus entgebenden Schwierigkeiten, nämlich die Gefahr für die Unveränderli
des λόγος und für die Homousie Christi mit uns klar, vollständig und eingehend ge
gemacht hat, so daß wir sein Werk unter die wirklich den Gegner treffenden E
derungen zählen können. Nach Allem aber kann nur gesagt werden: Vigilius war
eine Epigonenzeit, die sich darauf verlegte, nur das von den Vätern Gefundene zu
arbeiten und wiederzugeben, gewiß keine unbedeutende Erscheinung; er legt vielmeh
rühmliches Zeugniß für das Leben ab, welches auch damals noch in der Kirche N

Afrika's herrschte, aber an dem Maßstabe einer produktiven Zeit gemessen, sinken seine Werke zu einem ziemlich geringen Werthe herab.

Ueber die Ausgaben der Werke des Vigilius ist schon oben geredet; die drei Hauptschriften des Vigilius, die Bücher gegen den Eutyches und die zwei Streitunterredungen mit Arius und mit Arius und Sabellius befinden sich sammt den zweifelhaften 12 Büchern de Trinitate im 8ten Bande der Bibliotheca maxima Patrum; im 4ten Bande derselben Sammlung die zweifelhaften Bücher gegen Marivad und die zwei gegen Palladius, der Dialog de unitate Trinitatis in Augustin's Werken a. a. O. Am Ausführlichsten hat über ihn geredet Tillemont s. tit. St. Eugène, Art. LI. LII. Mémoires XVI. Cave historia liter. tom. I. S. 458. H. Schmidt.

Vigilius, Bischof von Trient, wird zuerst von Gennadius erwähnt (de vir. ill. 37) als Verfasser eines Aufsatzes an einen gewissen Simplicianus in laudem martyrum und eines Briefes über die Thaten der Märtyrer seiner Zeit unter den Barbaren. Trotz des auffallenden Ausdrucks: quendam Simplicianum, läßt sich doch nicht bezweifeln, daß unter diesem Manne nur der bekannte Bischof dieses Namens, der Nachfolger des Ambrosius auf dem Stuhle von Mailand, zu verstehen ist. Wir müssen ihn also in das Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts setzen, und es ist schon aus diesem Grunde ganz unmöglich, ihn für den Verfasser der Bücher gegen den Eutyches zu halten. Aber wie wir aus der Angabe des Gennadius sehen, muß er überdieß auch einer Zeit angehören, in welcher innerhalb der Gränzen des römischen Reichs noch so weit gehende Brutalitäten der Heiden gegen die Christen möglich waren. Auch in dieser Hinsicht können wir nicht wohl über die Regierung des Honorius herabgehen. Die von [illegible] unter dem 26. Juni veröffentlichten Akten — nach den Bollandisten freilich nicht primogenita, aber doch proxima — erzählen nun, daß Vigilius in Athen studirt habe, hierauf Bischof von Trient geworden sey, in Folge des Drängens der Bürger dieser Stadt. Nach einer, namentlich für die Mission sehr eifrigen Verwaltung dieses Amts, habe ihm sodann das Zerbrechen eines Bildes des Saturn in einem abgelegenen Theile seiner Diöcese, den Tod durch Steinigung gebracht, unter dem Consulat des Stilicho. Die letztere Zeitbestimmung ist deßwegen keine ganz präcise, weil wir von einem doppelten Consulate Stilicho's wissen, im Jahre 400 und 405, da die Märtyrer Sisinnius, Martyrius und Alexander, deren Schicksale er selbst meldet, ebenfalls unter dem Consulat Stilicho's starben und in diesem Falle bestimmt das erste anzunehmen ist, wegen des Simplicianus, so könnte man versucht seyn, das Martyrium des Vigilius dieß mit dem von ihm beschriebenen, in ursächlichen Zusammenhang zu setzen. Indeß enthalten die Akten keine bestimmte Hinweisung darauf, und es dürfte wahrscheinlicher seyn, das zweite Consulat als die Zeit des Todes des Vigilius anzunehmen. Seine zwei Schreiben an Simplicianus und Chrysostomus sind in den Akten der genannten drei Märtyrer bei Ruinart unter dem 29. Mai veröffentlicht. Interessanter als der Inhalt beider Briefe dürfte die Adresse derselben seyn, da die auch sonst noch hervortretende Verbindung mit Mailand, als abendländischer Metropole, daraus hervorgeht. Denn mag man auch, daß sich Vigilius an Mailand wendet mit seinem Schreiben, aus dem früher schon bestehenden Verhältniß ableiten, so können wir uns dieß selbst doch kaum anders denken, als so, daß Vigilius von Mailand auf seinen Missionsposten ausging. Eine selbstständig missionirende Kirche ist aber überhaupt noch eine selbstständige Kirche.

Siehe über Vigilius Baronii Annales ed. ann. 400, Nr. II. — XVIII. Tillemont, mémoires etc., Bd. X. H. Schmidt.

Vigilius, ein Diakon, ohne Zweifel in Gallien, ist uns nur aus des Gennadius Buch, de viris illustribus, bekannt, wo von ihm unter der Nr. 51 geredet wird. Der Stellung nach, die ihm Gennadius angewiesen, gehört er in das zweite bis dritte Jahrzehent des 5. Jahrhunderts. Als einziges schriftstellerisches Produkt wird von ihm angeführt eine auf Grund der Ueberlieferung der Väter verfaßte Mönchsregel, welche

in den klösterlichen Mönchsversammlungen vorgelesen wurde. Wirklich hat auch Ho-
stenius eine Regel unter dem Namen des Vigilius herausgegeben in seinem Codex
regularum tom. I. (Migne patrol. 50, p. 373—380), die wesentlich auf Pachomius
zurückgeht. Darnach haben wir in Vigilius einen der Beförderer des gallischen Mönch-
thums auf Grund von Erfahrungen des Orients zu sehen, an denen jene Zeit nicht
arm war. Vgl. Cave, scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, S. 402.

Vigilius, römischer Bischof, von 540 (resp. 536) bis 555, bekannt durch
seine auffallende Stellung im Dreikapitelstreit. Vigilius war selbst ein geborener Römer
(lib. pontif. bei Mansi tom. IX.) und unter dem Bischof Agapet Diakonus. Mit diesem
seinem Bischof ging er nach Constantinopel, als derselbe im Jahre 536 in Auftrag
des Königs Theodorich sich dahin begab. Der Aufenthalt in der östlichen Hauptstadt
brachte ihn in persönliche Beziehung zu dem Hofe, und ein Mann, der weder in theo-
logischer Bildung, noch in Karakterfestigkeit und geistlichem Leben die Mittel besaß, sich
seinem Ehrgeize und seiner Habsucht entsprechende Stellung zu erringen, scheute sich nicht
den Vortheil jener Bekanntschaft mit dem Hofe für seine Plane auszubeuten. Justinians
ränkevolle Gattin Theodora erkannte in ihm das geeignete Werkzeug zur Ausführung ihrer
kirchlichen Plane. Als Agapet, im Begriffe abzureisen von Constantinopel, in dieser
Stadt starb, gelangten sofort an Vigilius Eröffnungen, dahin zielend, daß er um den
Preis der Nachfolge der monophysitischen Partei seine Unterstützung leihen solle (Libe-
rati breviarium c. 22). Vigilius ging bereitwillig darauf ein. Als er aber nach
Italien zurück kam, fand er den römischen Stuhl bereits durch des Bischofs Hormisdas
Sohn Silverius besetzt. Er wandte sich daher an den in Ravenna befindlichen Belisar,
um durch diesen die Erfüllung der kaiserlichen Versprechung zu erlangen. Belisar, unter
dem Einflusse seiner Gattin Antonina, der Freundin der Theodora und — nach Libe-
ratus (a. a. O.), unter dem Einflusse von dem Geld des Vigilius — ging auf des
Letzteren Anträge ein. Halb durch eine Intrigue, halb mit Gewalt, wurde Silverius
entfernt und Vigilius nahm nun seinen Platz ein. Als indeß die Reihe an ihn kam,
seine Verpflichtungen zu halten, ließ er sich nicht sonderlich bereitwillig finden. Er ließ
sich zwar herbei, an die drei abgesetzten monophysitischen Patriarchen des Morgenlandes
Theodosius (Alexandria), Anthimus (Constantinopel) und Severus (Antiochien) zu schreiben
und ihnen seine Uebereinstimmung mit ihrem Glauben zu bezeugen — ja geradezu
auszusprechen: non duas confitemur naturas sed ex duabus naturis compositum
unum filium, unum Christum, unum Dominum, allein er verlangte die Geheimhaltung
dieses Schreibens, angeblich, weil er unter dem Scheine der Orthodoxie von Chalcedon
besser für die monophysitische Sache wirken könne, in der That aber, weil er offenbar
für sein schwer errungenes Bisthum fürchtete (Lib. a. a. O.). Der Kaiserin war mit
einem solch heimlichen Bekenntniß um so weniger gedient, als der römische Apokrisiar
in Constantinopel, Pelagius, den noch Agapet eingesetzt hatte, offen im entgegengesetzten
Sinne wirkte. Dennoch wurde der Plan nicht ganz aufgegeben.

Mit Hülfe des durch die Verdammung des Origenes erbitterten Theodorus As-
cidas, Bischofs von Cäsarea, wurde eine neue Intrigue eingeleitet. Dem Kaiser, der
immer noch von dem Gedanken beherrscht wurde, die Monophysiten mit der Kirche zu
vereinigen, wurde vorgestellt, daß eine Verdammung von drei Hauptvertretern nestoria-
nischer Denkweise — von Theodor von Mopsveste, Theodoret von Cyrus und Ibas
wegen seines Briefs an den Perser Maris alle Einwendungen gegen die Synode von
Chalcedon, welche diese drei für orthodox erklärt hatte, verstummen machen würde. Und
um den Kaiser ganz bestimmt zu engagiren, wurde ihm weiter vorgehalten, daß der Weg
eines einfachen Edikts dem Umweg durch eine Synode weit vorzuziehen sey. Justinian
ging in die Falle und erließ ein Edikt, durch welches er die Verdammung der drei
Kapitel aussprach, unter Wahrung jedoch der Orthodoxie von Chalcedon. Diesen all-
gemeinen Inhalt des Edikts lernen wir, obgleich es in seinem Wortlaute verloren ist,
aus den wenigen Stellen, welche uns Fakundus von Hermiane in seiner Vertheidigung

schrift für die drei Kapitel (Gallandi, bibl. tom. XI.) erhalten hat, kennen (vgl. Walch, Ketzergeschichte VIII. S. 150 ff.). Dieser Versuch einer Auseinanderhaltung zweier Seiten, die gerade wesentlich zusammenzugehören schienen, fand aber schon im Orient Widerspruch. Selbst Mennas wollte sich nicht zur Unterschrift verstehen, doch war die Mehrzahl der Geistlichkeit im östlichen Reiche längst so demoralisirt, daß an einen durchgreifenden Widerstand nicht zu denken war. Auch Mennas entschloß sich endlich, nachzugeben, wenn auch bedingungsweise — unter Voraussetzung der Zustimmung des römischen Bischofs (Facundus a. a. O. 4, 4). Trotz der Verpflichtungen, welche Vigilius eingegangen, war dennoch dieß eine Bedingung, auf deren Erfüllung nicht ohne Weiteres gerechnet werden durfte. Denn sofort hörte man vom Abendlande her Stimmen, welche entschieden gegen des Kaisers Vorgehen protestirten. Namentlich war es die afrikanische Landeskirche, die ihre Stimme wider diese Gewaltthat erhob (vergl. das freimüthige Schreiben des Bischofs Pontianus bei Mansi IX. S. 45). Die Verdammung von Todten wurde als ein Eingriff in die göttliche Richterthätigkeit angesehen. Wir dürfen aber auch nicht übersehen, daß gerade im Abendlande das Ansehen der Synode von Chalcedon ganz besonders eifersüchtig bewahrt wurde. War sie doch der dogmatische Triumph des Abendlandes gewesen, und wir dürfen nicht übersehen, daß, so sehr Leo's des Großen Brief nur darauf berechnet war, die katholische Mitte zu treffen und die beiden Gegensätze in die Einheit Einer Formel zu bannen, doch sich darin auch zugleich ein bestimmter, dogmatischer Instinkt aussprach und in den Entscheidungen von Chalcedon der abendländische Widerwille gegen Eutychianismus und Monophysitismus sich einen Ausdruck verschafft hatte. Wenn Jemand, so wäre nun freilich der Nachfolger des großen Leo verpflichtet gewesen, mit aller Energie jeden Angriff auf die Synode von Chalcedon zurückzuweisen, aber gerade den Vigilius konnte nach den vorangegangenen Verhandlungen Justinian hoffen, zum Werkzeug zu gebrauchen zu Brechung des Widerstandes des Abendlandes. Allein wenn Vigilius auch sicher unfähig war, in selbstständiger Weise dogmatische und kirchliche Interessen zu vertreten, und karakterlos genug, um auch Ueberzeugungen, die er etwa hatte, zu opfern, so war er doch klug genug, um die Gefahr zu ahnen, die seiner Stellung drohte, wenn er sich den Angriffen überlegener dogmatischer und kirchlicher Kräfte aus dem Abendlande preisgab. Wenn der römische Bischof sich daher zunächst mit den afrikanischen Bischöfen in's Benehmen setzte, so haben wir darin nicht nur einen Beweis von persönlicher Unfähigkeit zu einem sicheren Auftreten, nicht nur ein Zeugniß dafür zu sehen, daß noch immer die Kirche Nord-Afrika's die dogmatische Führerschaft im Abendlande behauptete, trotz aller über sie ergangenen Stürme, ja, vielleicht eben auch wegen derselben, sondern wir haben es auch als einen Versuch des Vigilius zu betrachten, sich den Rücken frei zu erhalten für die bevorstehenden Verhandlungen mit dem Kaiser. Wie zu erwarten stand, ging die Antwort der Afrikaner dahin, daß das Edikt des Kaisers keineswegs zu billigen sey. Justinian mußte also entschiedenere Maßregeln ergreifen, wenn er nicht seinen Einfluß im Abendlande ganz aufgeben wollte. Vigilius wurde an den Hof berufen — und er mußte der Einladung folgen (Chron. Victoris Tunnunensis ad ann. 545). Die Reise wurde sehr langsam über Sicilien gemacht und von allen Seiten erhielt Vigilius unterwegs Aufforderungen zum Widerstand gegen den Kaiser. Vigilius drückte denn auch schon auf der Reise in einem Schreiben an Mennas seine Mißbilligung von dessen Verfahren aus (Facundus a. a. O. c. 4, 3). Am 25. Januar 547, gerade drei Jahr nach Erlaß des kaiserlichen Edikts, kam endlich Vigilius in Constantinopel an (Victor Tunnun. Chron. bei Gallandi XI. S. 810. Ueber die chronologische Frage vgl. Walch a. a. O. S. 165). Hatte Vigilius vielleicht unter dem Eindrucke der Entschiedenheit, mit der die abendländischen Kirchen ihre Meinung ihm ausgedrückt, bessere Entschlüsse mitgebracht, so zerstreute sie die Hofluft schnell wieder. Er kam auf sein schon einmal aufgeführtes Spiel zurück, dem Kaiser und der Kaiserin sich zu verpflichten, aber die Geheimhaltung dieser Verpflichtung sich auszubedingen (vgl. die von dem kaiserlichen Quästor

Constantinus in der siebenten Collatio der fünften Synode vorgelegten Aktenstücke Man tom. IX. S. 351 ff.). Diesmal indessen war er zu sehr in der Gewalt des Hofe als daß er auf diese Weise hätte entschlüpfen können. Er mußte doch darauf denk auch öffentlich seinen Beitritt zu dem kaiserlichen Edikt zu vollziehen. Er wußte wieder nicht anders zu helfen, als so, daß er sich mit fremder Autorität zu decken such Er schlug vor, die anwesenden Bischöfe zu einer Synode zu versammeln. Aber di Mittel erwies sich eben nicht sofort als zweckentsprechend. Auf der Synode, die Ostern 548 zusammentrat, hatten die Afrikaner, als deren Seele Facundus betrach werden muß, die Oberhand und Vigilius mußte die Synode faktisch auflösen, indem innerhalb eines ziemlich kurzen Termins schriftliche Gutachten einforderte. Die Bisch nun als Einzelne der Verführung und Gewalt preisgegeben, ließen sich der Mehrz nach zu annehmbareren Abstimmungen für den Hof herbei und Vigilius, indem er so am Ostersabbath die Gutachten an den Hof beförderte, suchte die Zurücknahme derselb unmöglich zu machen. Er selbst übergab sein Votum unter dem Titel Judicatu (Victor Tunn. ad ann. 548. Fragmente in der siebenten Collation der fünften Sy nobe, Mansi IX. S. 347 ff.). Indeß mochte Vigilius sofort das Bedenkliche sei Schrittes fühlen. Mit Absicht scheint er sich selbst des Aktenstückes entledigt und An welche Abschriften wollten, auf Mennas verwiesen zu haben, in dessen Besitz sein Ju catum übergegangen sey. Noch sind Schreiben vorhanden, in denen Vigilius sich we seines Schrittes eigentlich vertheidigt (an den von ihm eingesetzten apostolischen Bi von Gallien, Aurelianus von Arles und einen scythischen Bischof bei Mansi I S. 359—363). Aber den Widerspruch in seiner eigenen Nähe konnte er doch nicht dämpfen. Vor Allem war es wieder ein Fakundus von Hermiane, der seiner defensio trium capitulorum gegen den abtrünnigen Führer eine bittere Polem eröffnete und den Beschluß seiner heimatlichen afrikanischen Kirche, den Vigilius von Kirchengemeinschaft auszuschließen, in der Schrift gegen den Mocianus vertheidigte. Wehethuendsten aber war für den Pabst, daß aus seiner unmittelbaren Umgebung Diakone, Rusticus und Sebastianus, von denen der erstere überdieß auch nahe mit verwandt war, die Beide aber Anfangs in sehr auffallender Weise das Judicatum Schutz genommen hatten, von ihm abfielen und ihn als Fälscher der Synode von Ch cedon verschrieen. Er sah sich genöthigt, seinerseits Absetzung und Excommunikati über sie zu verhängen (Mansi a. a. O. S. 358). Allein trotz dieses letzteren Schri war Vigilius doch seiner Sache keineswegs gewiß. Er fühlte deutlich, daß er nicht Mann sey, um Anderen zu imponiren. Er that also Schritte, um die Opposit wenigstens von seiner Person abzuleiten. Er wußte sich sein Judicatum wieder zu schaffen und nachdem er sich, dem Kaiser gegenüber, durch einen Eid zur Verdamm der drei Kapitel verbindlich gemacht (Mansi IX. S. 363), diesen zur Berufung e Concils zu veranlassen, von dem er hoffen durfte, daß es ihm die Verantwortlich abnehmen werde. Auf die Berufung hin erschienen wirklich 551 afrikanische Bisch die aber keine Neigung zeigten, den Wünschen des Hofes gerecht zu werden. Ihre W gerung eines Entgegenkommens machte auf den Kaiser und auf Vigilius einen ganz gegengesetzten Eindruck. Während jener, der nun einmal seine persönliche Ehre an Verdammung der drei Kapitel gesetzt hatte und daher sich nur zur Anwendung sei gewöhnlichen Mittel Bestechung — und so weit diese nicht ausreichte — roher Ge veranlaßt fand, wurde Vigilius in seiner Furcht vor der Opposition der abendländisch Kirchen so bestärkt, daß er nur noch entschiedener sich von der Sache des Kaisers zur zog. Während der Kaiser auf's Neue ein Edikt zur Verdammung erließ, sagte Vigilius von der Kirchengemeinschaft mit den Morgenländern los und flüchtete vor Zorne des Kaisers in die Basilika des heiligen Petrus in Hormisda.

Es folgten nun Scenen der Gewalt, welche den Pabst zu einer Encyklika Schilderung seiner Leiden (Mansi a. a. O. S. 50 ff.), zu weiterer Flucht nach Ch cedon, nachdem er sein erstes Asyl eine Zeitlang verlassen und endlich zu einem Ban

[illegible] gegen Theodorus Ascidas (Mansi IX. S. 58 ff.) veranlaßte (vgl. Victor Tunn. [illegible]nicon 551. 552). Die Zähigkeit des Vigilius nöthigte den Kaiser, doch am Ende zu dem Mittel eines allgemeinen Concils seine Zuflucht zu nehmen, da ohne des [illegible] Bischofs Mitwirkung an eine Beruhigung des Abendlandes nicht zu denken [illegible]. Im Mai 553 traten die Bischöfe, hauptsächlich Morgenländer, zusammen, über [illegible] der Kaiser, wie es scheint, unbedingt gebieten konnte. Vigilius weigerte sich, an [illegible] Synode Theil zu nehmen, gab aber ein sehr ausführliches Votum ein — das soge[illegible] Constitutum, in welchem er zwar eine ganze Reihe von Sätzen Theodor's von [illegible] für ketzerisch erklärte, nichtsdestoweniger aber schließlich gegen die Verdam[illegible] der drei Kapitel protestirte (Mansi IX. S. 61—106). Die Antwort darauf [illegible] die in der siebenten Collation stattgehabte Veröffentlichung aller seiner Aktenstücke, [illegible] welche sich Vigilius im Interesse der kaiserlichen Wünsche compromittirt hatte. [illegible] schloß sich weiter der Befehl, den Vigilius aus den Diptychien auszustreichen [illegible] a. a. O. 366—367). Nach dem Berichte des Anastasius im lib. pontificalis [illegible] IX. S. 24), wäre Vigilius auch verwiesen worden. Jedenfalls hatte er die [illegible] des Kaisers in solchem Maße zu erfahren, daß er endlich doch noch sich ent[illegible], [illegible] einen weiteren Schritt sich Heimkehr auf seinen längst verlassenen Bischofssitz zu [illegible]. In einem neuen Aktenstück, in welchem er sich darauf berief, daß doch [illegible] der heilige Augustin Retraktationen geschrieben, bestätigte er die Schlüsse der fünften [illegible] und erklärte sich mit Verdammung der drei Kapitel einverstanden (Mansi IX. S. 413—420). Im Jahre 555 trat er die Rückreise nach Rom an, sollte aber den [illegible] seiner letzten Wankelmüthigkeit nicht erleben, indem er desselben Jahres auf dieser [illegible]reise starb.

Das Interesse, das die ganze Erscheinung dieses Mannes darbietet, ist zunächst ein [illegible] pathologisches: Habsucht und Eitelkeit in ihren eigenen Schlingen gefangen. Weder [illegible] bestimmtes dogmatisches, noch auch nur ein politisch-hierarchisches Pathos wohnt [illegible] Manne inne, dennoch ist seine Erscheinung interessant, als ein lebendiges Zeugniß [illegible] den damaligen Stande der Entwickelung des Pabstthums. Wir sehen deutlich, wie [illegible] es dem römischen Episkopat gemacht war, die Unabhängigkeit von dem östlichen [illegible] am Ende auch auf politischem Gebiete zu erstreben. Die Siege eines Be[illegible] und Narses waren nicht vermögend, den Schaden wieder gut zu machen, welchen [illegible] kirchliche Politik Justinian's anrichtete, die in eigensinniger Festhaltung einer kirch[illegible] Laune die Sympathieen des Abendlandes preisgab im Augenblicke höchster Gefahr. [illegible] rührend zu sehen, wie die afrikanische Opposition in dem römischen Bisthum [illegible] festen Halt suchte. Die Traditionen eines Leo waren schon mächtig genug, um für [illegible] Abendland den römischen Stuhl als unbestrittenes Centrum erscheinen zu lassen. [illegible] freilich ist auch klar, daß so lange noch eine Nationalkirche, wie die afrikanische, [illegible], das Pabstthum im eigentlichen Sinne nicht entstehen konnte. Männer, wie [illegible]stius und Augustin, so sehr sie dem römischen Dogma in gewissem Sinne Vor[illegible] leisteten, waren doch durch das Selbstbewußtseyn, das sie bestimmten Theilen der [illegible] einhauchten, gewaltige Bollwerke, zu deren Niederringung es anderer Geister, als [illegible]enigen eines Vigilius bedurfte. So sehr war aber doch das Pabstthum schon damals [illegible] der Person des einzelnen Trägers unabhängig, daß, obgleich Vigilius sich schmählich [illegible] beugte und formell am Ende der Kaiser siegte, auch dieser Streit nur ein weiterer [illegible]itt zur Trennung zwischen Morgenland und Abendland seyn konnte. Den Unter[illegible] zwischen beiden Theilen, in Dogma und Verfassung, konnten keine Concilienschlüsse [illegible] keine päbstliche Einwilligung mehr verdecken.

Als Quellen sind außer dem liber pontificalis des Anastasius mit seinen unzu[illegible]lässigen Angaben und den Aktenstücken bei Mansi im IX. Band hauptsächlich die [illegible]riften der Afrikaner Liberatus (das angeführte Breviarium), Victor von Tunnunum [illegible]onicon) und des Facundus von Hermiane (pro defensione trium capitulorum adversus Mocianum — alle in Gallandi bibl. XI. XII.) zu betrachten. Aus[illegible]

führliche Bearbeitung von Walch, Ketzergeschichte Band VIII. Neander, Kirch
geschichte III, 3. S. 1138 ff.). H. Schmidt.

Villegaignon, Nicolas Durand de, ein Maltheserritter, findet hier s
Stelle wie Pontius im Credo, und man würde diesen Namen lieber der Vergessen
verfallen lassen, wäre er nicht mit einer der interessantesten Episoden der französisch
Reformation untrennbar verbunden. Villegaignon stammt aus einer nach seiner V
sicherung nicht unverdienten Familie des Landadels der Bretagne. Nachdem er eine
seine Verhältnisse besonders gute Schulbildung erhalten hatte, betrat er frühzeitig
militärische Laufbahn und wandte sich mit besonderer Vorliebe dem Seedienst auf
französischen Flotte zu. Als Galeerenoffizier machte er mehrere Expeditionen mit, un
anderen im Jahre 1541 den Zug Karl's V. nach Algier. Er war es, der 1548
englische Flotte täuschte, die junge Königin von Schottland unbemerkt an Bord na
und nach Frankreich brachte. Auch hatte er sich im Jahre 1550 bei der Vertheidig
von Malta gegen die Türken ausgezeichnet, in dessen Folge er wohl in den Malthes
orden aufgenommen wurde. Im Jahre 1554 bekleidete er die Würde eines Viceadm
rals der Bretagne. Als solcher überwarf er sich mit dem Gouverneur des Schlos
zu Brest wegen Verschiedenheit ihrer Ansichten über die Befestigung dieses Schlos
und zwar bis zu solcher Erbitterung, daß einer den anderen zu vernichten suchte.
aber der Gouverneur von dem König Heinrich II. begünstigt wurde und wohl auch
Recht nicht auf Seite Villegaignon's seyn mochte, so wurde die Stellung desselben im
unhaltbarer, und er faßte den Entschluß, den königlichen Dienst, in welchem er nur U
dank geerntet habe, ganz zu verlassen. Einer seiner Unterbeamten, der schon eine Fa
nach Südamerika mitgemacht hatte, brachte durch seine reizenden Schilderungen der
sehenen Gegenden Villegaignon auf den Gedanken, durch eine überseeische Unternehmu
auf's Neue die Gunst des Königs sich zu erwerben und Ruhm und Geld zu gewinn
Es galt, den König dafür günstig zu stimmen, was aber ohne die Mitwirkung des A
mirals Coligny unmöglich war. Villegaignon mußte daher vor Allem darauf beda
seyn, dem Admiral seinen Plan in einer Weise darzustellen, welche das besondere I
teresse desselben in Anspruch nahm. War auch Coligny damals noch nicht öffentlich
der Partei der Reformirten übergetreten, so hatte doch er, wie mancher andere
Mann seiner Zeit, die gegen die Reformirten verübten Grausamkeiten verabscheut,
ihnen zu helfen schien ihm eben so sehr eine Forderung der allgemeinen Menschlichk
als eine Pflicht gegen den Staat zu seyn, welcher durch die Verfolgungen eine gr
Anzahl trefflicher Bürger verlor. Diese Gesinnung des Admirals blieb dem Villegaign
nicht verborgen, und schlau genug wußte er dieselbe für sein Unternehmen auszubeut
Er begann, sich zu Solchen zu halten, welche als Reformirte bekannt waren, und nach
er dadurch den Schein sich erworben hatte, mindestens ein Freund derselben zu seyn,
vielleicht in einem gewissen Grade auch vorübergehend der Fall gewesen seyn mag, th
er dem Admiral seinen Plan in der Weise mit, daß er die Gründung einer Koloni
Südamerika als bestes Mittel, den Reformirten zu helfen, darstellte. Denn allerd
hätte eine solche von Reformirten begründete und von ihnen allein bevölkerte Kol
eine Zufluchtsstätte für alle Verfolgten abgeben können, während sie zugleich ihrem V
terlande gewissermaßen erhalten worden wären, ja zur Vergrößerung der Macht desse
würden beigetragen haben. Natürlich, daß der edle Admiral diesen Plan mit Freu
ergriff. Dem Könige stellte er das Unternehmen nur von der staatsökonomischen u
politischen Seite vor, und da die Spanier und Portugiesen durch ähnliche Koloni
tionen in beiden Beziehungen schon bedeutende Vortheile sich errungen hatten, so
der König seine Einwilligung zur Ausführung des Planes. Villegaignon erhielt zw
große, trefflich ausgerüstete Schiffe und eine Summe von 10,000 Livres zur Verfügu
Da er überall mit dem größten Eifer versicherte, er werde, wo er irgend festen F
fasse, dafür sorgen, daß Gottesdienst und Leben nach den Vorschriften des Evangeliu
wie sie die Genfer Kirchenordnung enthalte, eingerichtet werde, so fand er bald Begle

welche für sich selber und für ihre Glaubensgenossen zu jedem Opfer bereit wenn sie durch dasselbe eine sichere Stätte gewinnen konnten, wo sie ungestört Glaubens leben durften. Zu diesen gesellte Villegaignon eine Anzahl Soldaten Handwerker, die freilich an Rohheit dem Haufen gewöhnlicher Abenteurer nichts gaben. Da er indeß versicherte, daß er selbst bedauere, solcher Leute sich bedienen müssen, andere aber nicht aufzutreiben seyen, so glaubte man hoffen zu dürfen, er den schlimmen Einfluß dieser Leute möglichst zu paralysiren suchen und sie nicht bei sich behalten, als nöthig sey. Manche mahnten allerdings zur Vorsicht, in- sie darauf hinwiesen, daß das frühere, keineswegs tadelsfreie Leben des Villegaignon Bürgschaft für die Zukunft biete. War er doch auf den Galeeren, wo ohnehin als Gesetz galt, als einer der Offiziere bekannt, denen die Grausamkeit zur Gewohnheit geworden war. Ueberdieß mochte seine plötzliche Zuneigung für Sache des Reiches Gottes und der Reformirten vielfach Verdacht erwecken. Aber konnte nicht hindern, daß das Unternehmen in's Werk gesetzt wurde; wuchs doch die Noth der Reformirten mit jedem Tage. Zwar scheiterte an dem Wider- des Parlaments ein Befehl des Königs, welcher 1555 auf Betrieb des Car- von Lothringen das blutige Edikt von Chateaubriand dadurch für die Reformirten -blicher machen sollte, daß die weltlichen Gerichtshöfe angewiesen wurden, alle eigene Untersuchung die Urtheile der geistlichen Richter zu vollziehen. schon damals der Cardinal von Lothringen Alles auf, die Einführung der in Frankreich durchzusetzen.

Am 15. Juli 1555 schiffte sich Villegaignon zu Havre de Grace ein. Von einem nach Dieppe verschlagen, mußte er nach Havre zurückkehren, segelte von da die entlang nach Afrika, am weißen Vorgebirge vorbei nach St. Thomas, von wo die Auferstehungsinsel westlich der neuen Welt zusteuerte und nach einer müh- Reise im November in die Bai von Guanabara (Rio de Janeiro) gelangte. hatten die Portugiesen schon vor vielen Jahren eine Niederlassung zu gründen waren aber von den Eingeborenen vertrieben worden. Später besuchten jähr- -zösische Kaufleute diese Gegend, welche mit den Eingeborenen in gutem Be- standen. Nachdem Villegaignon hier zuerst versucht hatte, eine Niederlassung dem Festlande zu gründen, dieß aber aufgeben mußte, weil er sich da weder gegen Eingeborenen (Topinambus), noch gegen die Portugiesen, welche an derselben Küste mehrere befestigte Niederlassungen hatten, hinlänglich schützen konnte. Er wählte eine kleine Insel in der Nähe, die sich leichter nach allen Seiten vertheidigen ließ, -nnte sie dem Admiral zu Ehren Coligny. Ohne Verzug begann er das Ei- zu befestigen; es wurden mehrere Thürme und ein Haus für Villegaignon, der als Vicekönig gerirte, erbaut und Alles mit den aus Frankreich in ziemlicher Anzahl -brachten Geschützen armirt. Da aber Villegaignon mehr für Kriegsvorräthe als Nahrungsmittel gesorgt hatte, so entstand bald eine ziemliche Noth, und die Sol- und Arbeiter, welche auf die kärglichen und ungewohnten Nahrungsmittel der Insel -wiesen und dabei durch die Befestigungsarbeiten stark in Anspruch genommen waren, an, schwierig zu werden, während die reformirten Kolonisten alle Unbill und Be- -rden ruhig ertrugen. Durften sie doch ungestört ihres Glaubens leben und erschien Villegaignon nach wie vor für die Gründung einer reformirten Kolonie so begei- daß man Alles von ihm erwarten durfte! Da aber ihre Anzahl den Anderen nicht -legen war und überhaupt die Niederlassung ohne Vermehrung ihrer Bewohner ein geringfügiges Vicekönigreich gewesen wäre, fand es Villegaignon in seinem Inter- sich nach weiteren Kolonisten umzusehen. Er benützte deßhalb die mit den zurück- -nden Handelsschiffen gebotene Gelegenheit, um Briefe an Coligny und nach Genf Calvin zu senden, in welchen er seinen Eifer für die Sache des Evangeliums be- -rte und um Zusendung von frommen Leuten und Predigern bat, welche einen guten -uß auf die Kolonie ausüben könnten und zugleich fähig wären, den Heiden das -geliums zu verkündigen.

Sehr erfreut über die günstigen Aussichten, welche das begonnene Unternehm bieten schien, empfahl Coligny die Bitten Villegaignon's bei Calvin auf's Dring und schrieb selbst an einen Freund, welcher in der Nähe seiner Besitzungen zu Ch begütert war, jetzt aber des Evangeliums wegen in der Nähe von Genf sich ange hatte. Dieser Edelmann, Philipp von Gorguilleray, Sieur du Pont, war zwar ziemlich bejahrt und seine Kinder suchten auf alle Weise ihn zu erhalten, trotzdem wog seine Liebe zu Gott und seinem Worte, dem es hier zu dienen galt, und e schloß sich, an die Spitze der Missionsunternehmung zu treten. Die Genfer, nach Empfang der Briefe Coligny's und Villegaignon's feierlich Gott gedankt für die Ausbreitung seines Reiches in jenen fernen Ländern, waren sofort bereit, an sie gestellten Begehren zu entsprechen. Zwei Prediger, der frühere Karmeliter Peter Richer, bereits 50 Jahre alt, und ein jüngerer, Wilhelm Chartier, er sich bereit, nach Amerika zu gehen, wenn die Gemeinde sie ordnungsmäßig zu Dienste berufen würde. Dieß geschah; beide wurden geprüft und feierlich abge Ihnen gesellten sich noch elf Männer verschiedenen Standes zu, welche in evange Erkenntniß wohl begründet waren. Unter ihnen war Johannes de Lery, welchem die meisten Nachrichten über das Unternehmen verdankt. Am 10. September verließ die glaubensmuthige Schaar die Stadt Genf. Nachdem sie den Admi Chatillon besucht hatten und von ihm geistlich wie leiblich gestärkt worden waren, sie nach Paris. Hier vereinigten sich wieder mehrere Kolonisten mit ihnen; auch gewisser Cointa, der an der Sorbonne studirt hatte und selbst Doktor derselb wesen seyn soll, schloß sich an. Zu Honfleur in der Normandie wurden sie von Neffen des Villegaignon, Namens Bois le Conte, empfangen, unter dessen sie die Seereise machen sollten. Drei Schiffe mit fast 300 Seelen am Bord, dar sechs Frauenzimmer, verließen am 9. November 1556 den Hafen und schlugen denselben Weg ein, welchen Villegaignon ein Jahr zuvor genommen hatte. Unter nahm Bois le Conte mehrere spanische und portugiesische Schiffe weg und gab die M schaft derselben grausam ohne alle Vorräthe auf ihren Schiffsbooten ihrem Sch preis, wie er sich denn zum Verdruß der Genfer ganz piratenmäßig benahm, wofi sich jedoch auf Villegaignon's Befehle berief. Am 7. oder 10. März 1557 la sie endlich in der Bai von Guanabara an. Villegaignon empfing die Genfer mit Ehren, versprach Alles, was er in seinen Briefen und durch Bois le Conte, name in Betreff der Einrichtung eines evangelischen Gemeindewesens nach der Genfer nung, zugesagt hatte, feierlich auf's Neue und hielt hierauf vor allen Kolonisten feuriges Dankgebet. Richer hielt an diesem Tage die erste Predigt, wohl die evangelische in Amerika überhaupt. Villegaignon seinerseits hatte einen ganz beson Grund, über die Ankunft der Genfer und ihrer Glaubensgenossen froh zu seyn. lange nämlich vor ihrer Ankunft waren seine Leute, die er zum Leidwesen der A mirten unter dem Versprechen hohen Lohnes und herrlichen Lebens mitgebracht der Entbehrungen und Mühseligkeiten, welche Villegaignon ihnen auferlegte, so drüssig geworden, daß sie sich entschlossen, ihn aus dem Wege zu räumen. Zwar h drei Schotten dies Vorhaben entdeckt, so daß Villegaignon den Verschworenen k zuvorkommen und den Rädelsführer aufhängen lassen; aber er hatte auch gesehen, unzuverlässig die Mehrzahl seiner Kolonisten sey, weßhalb jede Vermehrung der Zu lässigen ihm willkommen seyn mußte.

Seine Freude über die Ankunft der neuen Kolonisten hinderte jedoch Villegai nicht, sofort nach den Empfangsfeierlichkeiten, ohne ihnen Zeit zum Ausruhen von Beschwerden der viermonatlichen Seereise zu gewähren, bei den Befestigungsarbeite zu beschäftigen. Diese ertrugen es willig und freuten sich nur, daß sie Gottes reichlich hatten; denn jeden Tag wurde eine Predigt gehalten und des Sonntags worin die beiden Prediger wechselten. Auch war beschlossen, daß alle Monate ei sollte das Abendmahl gefeiert werden. Aber gleich bei der ersten Feier desselben

hoben sich Dissidien und Villegaignon fing an, in seinem wahren Lichte sich zu zeigen. Der Sorbonnist Cointa, dem es nicht gelungen war, gleich anfangs sich zum Superintendenten aufzuwerfen, verlangte, daß nach Zeugnissen der Kirchenväter der Wein bei dem Abendmahl mit Wasser zu mischen sey, ferner daß es in priesterlicher Kleidung von den Predigern ausgetheilt und das übrig bleibende Brod aufgehoben werde, u. dergl. Villegaignon stimmte ihm bei; die Prediger und die Gemeinde widersetzten sich aber mit [illegible]. Jener begnügte sich damit, daß er heimlich unter den für das Abendmahl bestimmten Wein von seinem Hausmeister Wasser mischen ließ. Villegaignon und Cointa legten vor der Gemeinde ein Glaubensbekenntniß ab, ehe sie zum Tische des Herrn [illegible], und voll der besten Hoffnungen schrieb Richer im April an Calvin: „Wir leben der großen Hoffnung, daß auch dieses Edumäa ein Besitzthum Christi werden wird.“ Aber der Streit ruhte nicht lange. Mit Hülfe des Sorbonnisten brachte Villegaignon neue Fragen und Forderungen, z. B. daß bei der Taufe Oel, Speichel und Salz dem Wasser beigemischt werden sollen. Als ihm die Genfer Kirchenordnung entgegengehalten wurde, sagte er schon, die Genfer Kirche sey übel bestellt, und als die Prediger die Sache vor die Gemeinde und auf die Kanzel brachten, mied von da an Villegaignon den Gottesdienst. Den offenen Zwiespalt versuchten nun Personen von beiden Parteien [illegible] auszugleichen und brachten endlich folgenden Compromiß zu Stande. Man wolle mit den französischen Schiffen, welche die letzten Ansiedler gebracht, eine Deputation, mit Chartier an der Spitze, nach Genf zurückschicken, um Calvin's Entscheidung einzuholen, welche man binnen sechs Monaten nach ihrer Ankunft in Frankreich erwarte. Inzwischen solle Richer sich der streitigen Punkte auf der Kanzel enthalten und die Sacramente sollten bis dahin suspendirt seyn. Um des Friedens willen verstanden sich die Gläubigen auch zu dieser letzten unbilligen Forderung, und nachdem noch zur Befestigung der Eintracht die Heirath zwischen Cointa und der Waise eines auf der [illegible] verstorbenen Reformirten von Rouen gefeiert war, verließen die Schiffe im [illegible] die Insel. Aber bald zeigte sich, warum Villegaignon den jüngeren Chartier nach Genf geschickt; mit dem bejahrten Richer hoffte er eher fertig zu werden. Sobald die Schiffe fort waren, ließ er die Maske ganz fallen. Er erklärte, Calvin sey ein [illegible]licher Ketzer; er werde dessen Entscheidung nicht anerkennen, sondern nur was [illegible] der Sorbonne käme, und verlangte, daß man die Lehre von der Transsubstan[illegible] annehme. Zu dem, daß es ihm nie ein Ernst war mit seiner angeblichen [illegible] zum Evangelium, war noch gekommen, daß er erfuhr, wie man in Frank[illegible] am Hofe über ihn aufgebracht sey, daß er den Ketzern eine Zufluchtsstätte bereitet [illegible], ja Einige behaupten, weil er Briefe vom Cardinal von Lothringen erhalten [illegible] mit der bestimmten Weisung, die Ketzerei zu unterdrücken. Da nach dem Abgange der Schiffe den Reformirten nicht möglich war, wieder heimzukehren, hielt er es jetzt für den geeigneten Moment, gegen sie vorzugehen. Er untersagte nun den Gottesdienst, [illegible] auch nicht, daß man sich nur zu gemeinsamem Gebet versammle. Die be[illegible] Reformirten sahen sich daher genöthigt, da sie ja der Gemeinschaft des Wortes und Gebets nicht entrathen konnten, insgeheim zusammenzukommen und feierten das Abendmahl zur Nachtzeit. Auch sonst höhnte und drückte Villegaignon die Gläubigen, [illegible] denen er wohl wußte, daß sie sich ihm nicht mit Gewalt widersetzen würden, auf [illegible] Weise, um sie mürbe und sich gefügig zu machen. In dieser Zeit der Noth kam ein neutrales Handelsschiff an und eine große Zahl der Reformirten ließ durch den [illegible] du Pont dem Villegaignon sagen, daß sie zur Rückkehr entschlossen seyen. Als dieser ihnen entgegenhielt, daß sie bei ihm zu bleiben sich verpflichtet hätten, antwortete [illegible] jener unerschrocken, daß Villegaignon ihnen versprochen habe, sie ihres Glaubens [illegible] zu lassen, aber dieß Wort gebrochen und so selbst den Vertrag gelöst habe. Darauf [illegible] trieb Villegaignon sie von der Insel, nachdem er ihnen Bücher und Handwerkszeug, [illegible] ihnen gehörte, sowie die wenigen Lebensmittel, die sie sich aufgespart hatten, noch [illegible]genommen. Nach einem Aufenthalte von acht Monaten verließen sie das Fort Co-

ligny und zogen sich nun auf das feste Land zurück, wo sie von den Wilden freund
aufgenommen und mit Nahrungsmitteln versorgt wurden. Hier begannen sie nun, frü
als es in ihrem Plane lag, die Missionsarbeit; denn man wollte erst ein christli
Gemeinwesen organisiren und dann auf die Heiden an der benachbarten Küste du
Wort und Wandel einwirken. An der Ausführung dieses eben so richtigen als wicht
Missionsplanes waren sie aber durch die Feindseligkeit des heuchlerischen Villegai
verhindert worden. Lery, welcher sich unter der Zahl der Abgeschiedenen befand,
uns in seiner Reisebeschreibung ein kleines Wörterbuch über die Sprache der Topinam
und wir sehen daraus den Eifer der Leute, die in so kurzer Zeit und ohne alle Hül
mittel sich mit derselben ziemlich vertraut gemacht hatten. Von Erfolgen kann al
dings in der Zeit von zwei Monaten, die sie auf dem festen Lande zubrachten, k
Rede seyn, doch zeigten sich die Wilden in den Dörfern, die sie besuchten, nie fei
selig, sondern immer geneigt, ihre Unterweisungen anzuhören und sich mit ihnen in
spräche über Religion einzulassen. Für die gereichten Lebensmittel aber ließen sie
bezahlen, und als die Fremdlinge, welche kein Geld besaßen, ihnen selbst ihre Kl
dafür hingegeben hatten, auch ohne Aussicht auf Hülfe aus der Heimath waren,
Villegaignon von seiner Insel aus die Gegend beherrschte, so sahen sie sich zur Hei
genöthigt und unterhandelten mit dem Kapitän jenes bretonischen Schiffes. Du
wurde Bürge für das Fahrgeld der ganzen Gesellschaft, und nachdem das Schiff
Ladung an Farbholz eingenommen, lichtete es am 4. Januar 1558 die Anker, nicht
manche Tribulation von Villegaignon erfahren zu haben, welcher zuerst die Aus
senen an der Heimkehr hindern wollte. Er hatte zuletzt unter der Bedingung ein
ligt, daß der Kapitain ein von ihm versiegeltes Kästchen mitnähme und der Obr
der ersten französischen Stadt, in die er mit seinen Passagieren komme, überliefere.
kaum waren sie bei heftigem Gegenwind acht Tage gesegelt, als sich zeigte, daß
Schiff ganz von Würmern zerfressen war und das Wasser überall so stark eindr
daß es bei der größten Anstrengung nicht völlig ausgepumpt werden konnte.
geblich suchte man den Schiffsherrn zur Umkehr zu bestimmen; er wollte lieber
Leben mit dem Schiffe auf's Spiel setzen als umkehren, da er mit Recht fü
tete, daß ihn seine Matrosen dann auf dem Lande verlassen haben würden. Uebri
stellte er den Passagieren frei, wer von ihnen umkehren wolle, und solchen sein B
zur Verfügung. Ihrer fünf, Peter Bourdon, Johann du Bordel, Matthias Ver
Andreas Lafon und Jakob le Balleur, machten von dem Anerbieten Gebrauch und
trauten sich dem kleinen elenden Fahrzeug an, nachdem sie etwas Wasser und Mehl
sich genommen.

Am fünften Tage einer stürmischen Fahrt wurde das Boot von den Wellen an
Land geworfen, und nachdem sie es wieder flott gemacht, legten sie nach drei Tagen
einem französischen Dorfe des Festlandes an, welches vom Fort Coligny aus gegrü
war. Hier befand sich gerade Villegaignon, dem sie sich vorstellten, ihre Erlebnisse erzäh
und die Bitte vortrugen, so lange unter seinen Leuten sich aufhalten zu dürfen, bis
eine bessere Gelegenheit zur Heimkehr für sie fände. Er gestattete es ihnen auch, je
unter der Bedingung, daß sie bei Todesstrafe keine religiösen Gespräche mit Ande
führten und sich überhaupt vorsichtig benähmen. Bald aber bemächtigte sich seiner
Argwohn, das Schiff möchte nicht nach Frankreich gefahren seyn und die Rückkehr
fünf Leute sey nur eine Kriegslist; diese seyen nur Spione und die Anderen hät
einen Ueberfall in einer nahen Bucht vorbereitet. Theils von diesem Argwohn getrieb
theils von dem Verlangen, sich in den Augen des Cardinals von Lothringen zu reinig
beschloß er ihren Untergang. Er schickte ihnen daher ein Verzeichniß von Glaube
artikeln zu, über welche sie sich binnen zwölf Stunden schriftlich verantworten soll
Ihre Landsleute in dem Dorfe, die auch unter der Tyrannei Villegaignon's seufz
drangen in sie, landeinwärts zu den Wilden oder der Küste entlang zu den Portugie
zu fliehen, denn es sey offenbar, daß ihnen jener nach dem Leben trachte und nur e

an ihnen suche, um sie mit einem Schein des Rechtes tödten zu können; denn
sich auf die harten Edikte Franz II. und Heinrich II. gegen die Reformirten.
von ihnen, le Balleur, scheint wirklich diesen Rath befolgt zu haben, denn wir
weiter nichts mehr von ihm. Die anderen vier aber stärkten sich im Gebet und
dann, mit Hülfe der Bibel die aufgestellten Punkte ihrem Glauben gemäß zu
en. Du Bordel schrieb ihr Bekenntniß nieder, das die anderen mit ihm unter-
ten. Dasselbe schließt mit den Worten: „Das ist die Antwort, die wir auf die von
uns zugesandten Fragen nach dem Maß des Glaubens, den Gott uns verliehen
ben, indem wir Gott bitten, daß es ihm wohlgefalle, zu wirken, daß derselbe nicht
uns sey, sondern Früchte bringe, die seiner Kinder würdig sind, also daß er
wachsthum und Beharrlichkeit in demselben verleihe und wir ihm dafür Lob und
bringen immerdar! Amen.“ Als es Villegaignon gelesen, erklärte er sie für
und befahl am 9. Februar, sie vor ihn zu bringen. Die Franzosen im Dorfe
sie unter Thränen zurückzuhalten, worauf du Bordel sie bat, seine Gefährten
und zu machen. Bourdon lag krank darnieder und konnte daher für jetzt ihnen
gen. Bei ihrer Ankunft im Fort wurden sie von Villegaignon persönlich vorge-
und da sie bei dem beharrten, was sie geschrieben, ließ er sie in Ketten legen
finstere Löcher werfen. Sie aber sangen Psalmen und lobeten Gott. Das
wissen des Tyrannen trieb ihn zu Vorsichtsmaßregeln. Er ließ seinen eigenen
und Handwerkern die Waffen abnehmen und verbot, daß an diesem Tage kein
die Insel verlasse, damit die Kunde von dem Vorgefallenen nicht in das Dorf
Festlande kommen möchte. Am anderen Morgen wurde du Bordel ihm
vorgeführt. Da dieser sein Bekenntniß abermals bekräftigte, schlug ihn Ville-
in's Gesicht und befahl dem Henker, ihn gebunden auf einen Felsen am Ufer
n, wohin er selbst folgte. Als du Bordel am Gefängniß seiner Brüder vor-
ührt wurde, rief er ihnen Muth zu und sang unterwegs Psalmen bis zur Mord-
Dort kniete er nieder, befahl seine Seele in die Hände seines Heilandes und
dann in's Meer gestürzt. Bis er untersank, rief er den Herrn an. — Hierauf
gaignon den Vermeil holen und forderte ihn zum Widerruf auf, den er ihm
Leben lohnen wolle. Dieser aber hielt ihm vor, wie Villegaignon selbst einst
heiten bekannt habe, um derentwillen er jetzt sterben müsse, und sagte, er wolle
ben, um ewig dem Herrn zu leben, als eine kurze Zeit leben, um auf immer
Satan zu sterben. Der Henker würgte ihn, und mit dem lauten Ruf: „Herr
arme dich mein!“ gab er seinen Geist auf. — Nun wurde Lafon durch den
rbeigeführt. Er war der einzige Schneider in der Kolonie, und darum lag
gaignon daran, ihn zu erhalten. Als er ihn zum Widerruf aufforderte, sagte
r, er wolle auf seinen Meinungen nicht beharren, wenn man ihn aus Gottes
Irrthums überführen könne. Damit begnügte sich Villegaignon und ließ ihn
stung als Gefangenen zurückbringen. — Bourdon lag noch schwer krank im
Dorfe. Er wurde nun auch herbeigeholt und, nachdem er den Herrn ange-
m Henker wie die beiden anderen getödtet. Villegaignon hielt zum Schluß
an seine Leute, worin er sie vor der Ketzerei warnte, und bekannte, daß er
der auch damit behaftet gewesen, aber nun ganz frei davon sey; er werde Alle,
azu neigen, erbarmungslos vernichten. Hierauf, es war noch Morgens in der
rließ er seinen Leuten alle Arbeit für diesen Tag und vertheilte Lebensmittel
es sollte ihnen ein Festtag seyn! Es war der 10. Februar 1558.

Schiff mit den Heimkehrenden hatte unterdeß seine Reise fortgesetzt, „einem
Sarge gleich“, sagt der Augenzeuge de Lery. Unaufhörlich hatte es mit Stür-
Wellen zu kämpfen und unausgesetzt mußten alle Hände an den Pumpen seyn.
Unvorsichtigkeit eines Matrosen brannte das ganze Takelwerk ab. Gegen
il hatten die Lebensmittel so abgenommen, daß die Leute auf halbe Rationen
rden mußten; 14 Tage darauf war gar nichts mehr vorhanden; auch das

Wasser ging aus und sie waren noch auf der hohen See. In dieser verzweifelt
Lage griff man nach allen möglichen Mitteln. Ratten und Mäuse wurden mit
Knochen verzehrt, und als diese alle waren, das Leder von den Schuhen, und wer
nicht hatte, kaute Farbholz. Schon hatte der Kapitän beschlossen, einen der Passag
zu tödten, um das Leben der übrigen mit seinem Fleische zu fristen, als selbigen Tag
der Steuermann plötzlich rief, er sehe die französische Küste. Mit wenigen Ausnah
lagen Alle kraftlos auf dem Verdeck umher, als das Schiff am 26. Mai in dem Ha
von Blavet in der Bretagne einlief. Von Lyoner Kaufleuten wurden sie freundlich a
genommen und gespeist. Mehrere starben oder wurden krank in Folge des Essens,
das ihr Magen nicht mehr gewöhnt war. Die Uebrigen reisten nach einigen Tag
weiter. In Hennebon, der nächsten Stadt, übergab du Pont das Kästchen mit
Uriasbriefen Villegaignon's an den ihm bekannten Magistrat, welcher bei der Eröffn
einen völlig durchgeführten Proceß gegen die Heimgekehrten darin fand, der diese de
wissen Untergange überliefern sollte, wenn sie den Gefahren des Meeres glücklich w
entgangen seyn. Der Magistrat legte die Schriften bei Seite und unterstützte die Ung
lichen zu ihrer Weiterreise. In Nantes trennten sich diese und die meisten von ihnen k
zu ihren Familien zurück. Richer wurde Prediger in la Rochelle und erlebte noch die
Belagerung dieser Stadt. Johannes de Lery wurde Pfarrer einer französischen Ge
und war später bis zu seinem Tode Pfarrer in Bern. — Nicht lange darauf löste
jene amerikanische Kolonie ganz auf. Villegaignon kehrte nach Frankreich zurück.
Portugiesen zerstörten dann das Fort, hieben die Zurückgebliebenen als Ketzer
und brachten die Kanonen mit dem französischen Wappen im Triumph nach Li
Cointa war schon vor der Abreise Richer's bei Villegaignon in Ungnade gefallen
von der Insel verjagt worden; er ist unter den Wilden verschollen. Noch einmal
sich Villegaignon in der Geschichte bemerklich: er schrieb eine heftige Flugschrift
Friedrich III. von der Pfalz, als dieser die reformirte Lehre in seinem Lande einf
worauf ihm von Peter Boquinus geantwortet wurde. Er starb im Jahre 1571
einem Gute des Maltheserordens eines elenden Todes, wie man sagt, an dem B
in den Eingeweiden.

So ist also das erste Missionsunternehmen der evangelischen Kirche, das anf
zu großen Hoffnungen berechtigte und vom rechten Gesichtspunkte aus betrieben w
sollte, durch den Betrug und die Hoffarth eines elenden Menschen gescheitert.
geschichtlich wichtig bleibt es immerhin als ein Zeugniß für den Missionssinn der
formationszeit und für die Opferwilligkeit, mit welcher es unternommen wurde.
drei Schlachtopfer Villegaignon's sind die ersten Märtyrer unter den evangel
Missionaren.

Quellen: Historia navigationis in Brasil., quae et America dicitur. A Jo
Lerio Burgundo. Genevae 1586. Die erste Ausgabe dieses Buches, in we
wir den Bericht eines Augenzeugen haben, erschien französisch. Ueber dasselbe
Thuanus: „Hanc historiam Lerius summa fide ac simplicitate descripsit."
Crespin, histoire des martyrs. — Thuanus, histor. sui temporis. Offenb. 1
— Beza, hist. ecclesiast. — Calvini epist. et respons. Genev. 1575. — Bay
Dictionnaire histor. et crit. in dem Artikel „Villegaignon", von welchem er
„Il donna si mauvais ordre à ses affaires tant durant sa maladie qu'auparav
et fut si mal affectionné envers ses parens, qu'ils ne profitérent guère de son b
ni pendant sa vie, ni après sa mort." — Siehe auch bei Bayle den Art. „Richer"
Strube, Pfälzische Kirchenhistorie. Frankf. 1721. Thelemann.

Vincentius von Beauvais (Bellovacensis) lebte in der ersten Hälfte
13. Jahrhunderts bis über dessen Mitte hinaus. Allerdings kann er nicht als ein
gineller Schriftsteller gelten, aber doch verdient er, wie Schlosser in seinem unten an
führten Werke I. S. 193 f. sagt, „als einer der größten Gelehrten, Sammler
Bearbeiter fremden Stoffes einen sehr ausgezeichneten Platz in der Gelehrtengeschich

führte den Beinamen „Spekulator“ und war ein Zeitgenosse des Alexander von ...les, Wilhelm von Auvergne, Thomas von Aquinum. Von seinen Lebensverhältnissen ... fast gar Nichts bekannt, wahrscheinlich nur, daß er in Burgund seine gelehrte Bil... ...g fand, die er in dem Stillleben des Klosters vervollkommnete. Der Orden, dem ... sich widmete, war der Orden der Dominikaner; als Philosoph gehörte er zu den ...listen. Irrig wird er als Bischof von Beauvais bezeichnet, er hielt sich aber in ... Dominikanerkloster zu Beauvais auf und gewann als Lehrer, wie als Prediger, einen bedeutenden Ruf, daß ihn König Ludwig IX. in seine Nähe zog und mit ihm in ...r Verbindung blieb. Wahrscheinlich starb Vincentius um das Jahr 1264. In ...rischer Beziehung ist er durch seine encyklopädischen Schriften (Specula) bedeutend ...den; sie enthalten eine Uebersicht des damaligen Zustandes der Wissenschaften, ins... ...dere der Philosophie, zeigen eine staunenswerthe Belesenheit und sind für die ...niß der culturgeschichtlichen Entwickelung von großer Wichtigkeit. Sein Haupt... ..., Speculum majus, theilt sich in drei Abtheilungen, 1) in das Speculum naturale; ...llt Vincentius die gesammten Naturwissenschaften, freilich im Sinne seiner Zeit ...ht ohne vielerlei Abgeschmacktheiten, dar; 2) in das Speculum doctrinale; die ...ng bezieht sich auf die Philosophie, Grammatik, Dialektik, Logik, Rhetorik, Ethik, ...tik, Physik, Medicin, Chemie, Alchemie u. s. w.; 3) in das Speculum histo... ...es behandelt die Weltgeschichte von der Schöpfung der Welt an bis zum Jahre ... Noch wird ein viertes Speculum, mit dem Zusatze morale, als eine Arbeit des ...tius angeführt; diese Schrift ist jedoch unächt. Das Hauptwerk, Speculum ma... ...schien zuerst in Straßburg 1473, ist aber dann öfters gedruckt, auch in die fran... ...e und holländische Sprache übersetzt worden. Die vier Specula zusammen wurden ... dem Titel: Speculum quadruplex, opera et studio theologorum Benedictorum, ...i 1624, herausgegeben. Nächst jener Hauptschrift hat ein pädagogisches Werk des ...ntius, nämlich De institutione filiorum regiorum seu nobilium, übersetzt von ...sser, eine große Berühmtheit erlangt. Ferner ist von ihm Tractatus de gratia ...; Liber de laudibus Virginis gloriosae; Liber de St. Johanne Evangelista; ...tola consolatoria ad regem Francorum Ludovicum super mortem Ludovici pri... ...niti verfaßt worden — Schriften, welche mit dem Buche De institutione etc. ...merbach (Basil. 1481) herausgegeben wurden. Außerdem sind noch einige andere, handschriftlich vorhandene Werke von Vincentius geschrieben worden. Vgl. Vincent Beauvais, Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer, als ...ndiger Beleg zu drei Abhandlungen über Gang und Zustand der sittlichen und ...ten Bildung in Frankreich bis zum 13. Jahrhundert und im Laufe desselben, von Christoph Schlosser, Frankfurt a. M. 1819. Bibliographie universelle, T. XLIX. ..., 1827, p. 119 sq. Neudecker.

Vincentius, Mönch und Priester in dem berühmten gallischen Kloster Lerinum, ...ine dogmengeschichtlich eben so bedeutsame als eine kirchengeschichtlich dunkle Erschei... ... Die Notizen, welche uns die Kirchengeschichte über seine Lebensverhältnisse und ... seine Stellung in der Entwicklung der gallischen Kirche zu geben vermag, stehen ...lich in keinem Verhältniß zu der Bedeutung, welche die bekannte kleine Schrift des ...ntius, sein commonitorium, für die römische Dogmatik bis heute beanspruchen ... Gennadius ist der einzige, der im 64sten Kapitel seines Buches de viris illu...bus einige wenige Notizen gibt zur Ergänzung dessen, was wir aus dem commoni...um selbst erfahren. Während nämlich die Vorrede dieses letzteren erzählt, daß der ...fasser, nachdem er früher von variis et tristibus secularis militiae turbinibus ...geworfen worden sey, endlich aber sich in portum religionis geflüchtet habe und ... 42ste Kapitel noch die weitere Nachricht beibringt, daß das commonitorium etwa ...Jahre nach der Synode von Ephesus (ante triennium ferme), also 434 verfaßt ... sagt uns Gennadius, daß Vincentius von Geburt ein Gallier, Mönch und Priester ...inum gewesen sey und unter der Regierung des Theodosius II. und des Valen...

14*

tinian I. gestorben sey. Weiter gibt uns Gennadius noch über das commonitoriu
die Auskunft, daß der größte Theil des zweiten Buchs im Concept in schedulis g
stohlen worden sey und daß er deshalb eine kurze Wiederholung des wesentlichen I
halts dieses zweiten Buchs dem ersten einverleibt habe. Die Notiz über den Tod d
Vincentius wird von dem römischen Martyrologium näher dahin bestimmt, daß er d
23. Mai (nono Cal. Junius) 450 in Lerinum gestorben sey. Was sonst noch vo
den Lebensumständen des Vincentius angeführt wird, beruht durchaus auf Combination
mit Notizen über gleichnamige Männer, deren Identität mit unserem Vincentius f
nicht erweisen läßt. Wir können diese Fragen übergehen, dagegen ist eine Combinati
etwas anderer Art zu bedeutsam für den Gesichtspunkt, unter dem man die Schrift d
Vincentius aufzufassen hat, als daß sie übergangen werden könnte, wo von Vincenti
die Rede ist. Bekanntlich ist uns eine Anzahl von 16 objectiones Vincentianae er
halten, welche Prosper von Aquitanien widerlegte (Aug. opp. tom X. App. S. 1843 f
und welche Augustin's Lehre von der Prädestination in der auch sonst in diese
Kampfe uns begegnenden Manier bestreiten, daß sie die Consequenz sittlich verwe
licher Sätze daraus zu entwickeln suchen. Diese Vincentianischen Einwürfe, die ih
zeitlichen und örtlichen Entstehung nach offenbar sehr gut zu der Autorschaft unse
Vincentius stimmen würden, in Zusammenhang mit diesen letzteren zu bringen, sch
ohne Zweifel sehr naheliegend und zugleich sehr fruchtbar zu seyn, um eine Einsicht
gewinnen in die Stellung, welche Vincentius in den Kämpfen seiner Zeit einnah
Deutet er doch selbst darauf hin, daß seiner Schrift eine bestimmte Bedeutung für s
Zeit zukomme, wenn er von der temporis consideratio als einem Motiv zu ihrer
fassung redet und dabei erwähnt, daß novorum haereticorum fraudulentia mult
curae et attentionis indicat. — So ruhig dogmatisirend der Ton in dieser Sch
ist, so wenig sie auch eine polemische Beziehung an ihrer Stirne trägt, so versteht de
jeder Leser, daß wir hier nicht das Produkt einer Muße vor uns haben, welche d
Mönch von Lerinum eben nicht glaubte besser verwenden zu können, sondern daß w
eine aus bestimmten konkreten Zeitinteressen hervorgegangene Schrift vor uns haben.

Fragen wir uns aber, welches theologische und kirchliche Interesse damals die Kirche
des südlichen Galliens bewegte, so können wir in der That nur das eine finden: den Kampf
zwischen dem Semipelagianismus und dem Augustinismus strikter Observanz. Es läß
sich schwer denken, „daß im Laufe des 3. oder 4. Jahrzehnts des 5ten Jahrhunderts ein
bedeutende dogmatische Schrift an's Licht getreten wäre, welche zu diesem Kampfe kei
Beziehung gehabt hätte". — Von diesem Satze aus müßten wir also a priori erwarten
daß auch des Vincentius commonitorium eine Rolle gespielt habe in diesem Kampf
der Parteien. Ehe wir aber für diese apriorische Erwartung nach einem konkreten Bel
suchen, anknüpfend an die Vincentianischen Objektionen, müssen wir noch eine and
vorläufige Frage erörtern, die ebenfalls noch zu dem Apriorischen gehört. Mit Re
hat Norisius, dem das Verdienst gebührt, auf der Fährte von Vossius wandelnd, ei
gehende und scharfsinnige Beobachtungen über die Stellung unserer Schrift gemacht z
haben (historia Pelagiana II, 11), zunächst hingewiesen auf den allgemeinen Stand
punkt, welchen das gallische Mönchsthum und insbesondere das in dem Kloster Lerinum
einnahm — dem Dogma Augustin's gegenüber. Es wird sich in der That nicht läug
nen lassen, daß trotz Augustin's Vorliebe für das Mönchsthum dieses doch instinkt
vor den Consequenzen seines Dogma's ein Grauen empfand. Schon die Begegnif
mit den Mönchen zu Adrumet weisen deutlich darauf hin. Noch mehr aber war offenb
der Geist im Mönchsthum des südlichen Galliens unter den Einflüssen von Anschauunge
aus der griechischen Kirche ein dem Augustinismus entgegengesetzter. Hätten wir nic
die Schriften Cassian's, so wären schon die Schreiben des Prosper und Hilarius a
Augustin genügende Beweise (vgl. beide vor Aug. de praedestinatione Sanctorum
Opp. tom. X. S. 917 ff.). Wiederum muß auch des Norisius Beweis dafür, da
das Kloster von Lerinum keineswegs eine Ausnahme in Bezug auf diesen Oppositionsgei

gebildet habe, als vollständig geführt angesehen werden: genügt es doch beinahe, an zwei Namen zu erinnern, an den von Prosper (a. a. O. Kap. 9.) als Gegner der Prädestinationslehre genannten Bischof Hilarius von Arles, der aus Lerinum hervorgegangen war, und an den berühmten Bischof Faustus von Reji, der wohl gerade zu der Zeit, als Vincentius sein commonitorium schrieb, Abt des Klosters war. Bei dem damals offenbar bestehenden gespannten Verhältniß der Parteien läßt sich gewiß nicht denken, daß ein Freund des Augustinischen Dogma's friedlich mit einem Gegner desselben unter dem Dache Eines Klosters zusammenwohnte. Demnach läßt sich wirklich wohl kaum bezweifeln, daß unser Vincentius, wofern wir keine strikten Gegenbeweise finden, unter den Gegnern des Augustinismus zu suchen ist — und daß es wohl keine Schwierigkeit hat, die Objektionen ebenfalls auf ihn zurückzuführen. Dagegen muß sich in concreto doch immer wieder fragen, ob in der ihm zweifellos zukommenden Schrift sich denn gar keine Spuren dieses Parteistandpunktes finden; denn nicht nur würde ohne solche Spuren doch immer noch die Möglichkeit bleiben, daß Vincentius zum Mindesten kein besonderes praktisches Interesse gehabt, sondern es würde auch die ganze Frage nach seiner Parteistellung eine ziemlich müssige, wenn sie für den Karakter der Schrift Nichts austragen sollte, durch welche doch allein Vincentius uns bedeutsam wird.

Wenn nun Walch der Ansicht ist, daß aus dem commonitorium sich kein positiver Beweis für semipelagianische Anschauungsweise führen lasse, so weiß ich nicht, ob er auch die Stelle genügend in's Auge gefaßt hat, auf welche Norisius aufmerksam macht im 37. Kapitel. Wenn der Verfasser hier von Häretikern redet, die versprechen und lehren, daß in ihrer Kirche, das ist in dem Conventikel ihrer Gemeinschaft magna et specialis ac plane personalis quaedam sit Dei gratia, adeo ut sine ullo labore, sine ullo studio, sine ulla industria, etiamsi nec petant, nec quaerant, nec pulsent, quicunque illi ad numerum suum pertinent — — nunquam possint offendere ad lapidem pedem suum id est nunquam scandalizari —, so weiß ich in der That nicht, auf wen das anders gehen soll, als auf eine entweder wirklich existirende oder von der Phantasie der Gegner Augustin's erfundene Partei von Prädestinatianern. Es ist diese Stelle nur das Pendant zu den Objektionen, wo ja auch die Prädestinationslehre in angebliche Consequenzen hinein verfolgt wird von ganz ähnlicher Art. Es ist ja nur die Kehrseite des Versprechens der hier genannten Sekte, wenn Kap. XIV. lautet: Quia magna pars illa Christianorum catholicorum fidelium atque sanctorum, quae ad ruinam et perditionem praedestinata est, etiamsi petat a Deo sanctitatis perseverantiam, non impetrabit. Damit scheint nun denn doch ein ziemlich positiver und schlagender Beweis für den Semipelagianismus unserer Schrift gegeben*). Freilich glaubte nun Walch aus der anderen von Norisius geltend gemachten Stelle das gerade Gegentheil von dem folgern zu können, was von dem Verfasser der historia Pelagiana gefolgert werden will. Aber eine genauere Betrachtung dürfte doch zeigen, daß in der That Norisius schärfer gesehen hat als der Verfasser der Ketzergeschichte, und wenn die eben besprochene Stelle als eine mehr beiläufige gelten kann und immerhin noch nicht über den ganzen Karakter des commonitorium zu entscheiden vermag, so ist dagegen diese zweite Stelle, wenn ich nicht irre, der Schlüssel zum Verständniß des ganzen Buchs. Es ist die Stelle im zweiten Theile des Buchs, im letzten Kapitel, wo aus einem Schreiben des Pabstes Cölestin, das derselbe zu Gunsten des Augustinismus an gallische Bischöfe erließ, das Wort citirt wird: desinat itaque, si ita res est, incessere novitas vetustatem. Wenn Walch glaubt, die Beweiskraft dieser Stelle für den Semipelagianismus des Verfassers schon dadurch genommen zu haben, daß er auf den

*) Wiggers macht noch auf eine andere Stelle in Kap. 24. (soll heißen 34.) aufmerksam, wo dem Magier Simon und seinen Nachfolgern bis auf Priscillian die Lehre von dem göttlichen Zwang zum Bösen beigelegt wird, ähnlich wie objectio V. u. VI. eine prädestinatianische Consequenz zieht. Es fragt sich aber doch, ob man annehmen darf, Vincentius habe über den Unterschied zwischen der gnostischen und prädestinatianischen Unfreiheit ganz hinweggesehen.

Zweck des Cölestinus bei Abfassung seines Schreibens hinweist, so übersieht er,
Norisius keineswegs sich diese Thatsache verborgen hat. Aber mit Recht hat der
auch schon ausgesprochen, daß, indem Vincentius mit solchem Nachdruck das „si ita
wiederhole — er damit nicht undeutlich darauf hinweise, daß es eben nicht so sey,
mit anderen Worten: indem Vincentius das Materielle des Vorwurfs von Cölest
vergleicht und nur den formellen Theil anführt, daß die novitas vetustatem
cessere, läßt er durch das premirte „si ita est“ durchblicken, daß dieser Vorwur
der That den Semipelagianismus nicht treffe, daß vielmehr gerade er die vetustas
sich habe. Wir können also wohl in dem ganzen commonitorium nichts Anderes s
als eine Vertheidigung allerdings indirekter Art, gegen den Vorwurf einer Neuerun
eine Vertheidigung, die eben darauf ausgeht, die wahren Kriterien der vetustas
zuzeigen. — Auf solche indirekte Kampfesweise sahen sich die Gegner des Augustinis
reducirt. Wie sie einerseits durch die Erfindung der Sekte der Prädestinatianer
allgemeine Bewußtseyn veranlassen wollten, von selbst sich von einer Lehre abzuwe
welche zu so bedenklichen Consequenzen führe, so sollte hier in noch feinerer Weise
öffentlich kirchlichen Gewissen ein Maßstab in die Hand gegeben werden, an dem
messen sich nach ihrer Ansicht die Prädestinationslehre nur als eine verwerfliche N
rung ergeben konnte. Zu solch' drückendem Ansehen war Augustin gelangt — im Ga
nicht durch seine Schuld, sondern durch die Schuld eines Epigonengeschlechts, das t
retisch und praktisch auf dem Boden der Traditionslehre stand, deren klassische D
stellung wir bei Vincentius von Lerinum haben.

Ehe wir denn nun aber dieser Darstellung selbst noch etwas näher treten, m
noch der Vollständigkeit halber einige äußerliche Punkte kurz berührt werden. Ein
was den Titel commonitorium betrifft, so kann derselbe nur als praktischer Beleg
dem Inhalte der Schrift angesehen werden. Auch was der Verfasser über die Tradi
beibringt, will nichts Neues, sondern nur eine Erinnerung an Altes seyn — sod
daß Vincentius pseudonym als Peregrinus schreibt, dürfte seine Erklärung finden
dem Satze des prooemium — propterea quod cum ab eo (sc. tempore) omnia
mana rapiantur, et nos ex eo aliquid invicem rapere debemus. Der Pilger
ja eben das im Laufe der Zeiten sich unveränderlich Gleichbleibende, das was die T
dition absetzt, behalten als einen Gewinn für's ewige Leben. Ob endlich der oben
Gennadius angeführte Diebstahl des zweiten Theils unserer Schrift eine bestimmte V
anlassung in der Tendenz derselben gehabt habe — läßt sich auch nicht vermuthen

Vincentius geht nun in seiner Schrift (Kap. 1.) von dem Interesse aus, wel
eine Erörterung der Traditionslehre habe, und naiver und klarer hat sich die röm
Kirche auch nachher nicht mehr aussprechen können über das Motiv für die Traditi
lehre. Vincentius verlangt eine äußere Garantie für die Wahrheit. Es muß ein
terium geben, nach dem sich rein formell und a priori ermessen läßt, was Irrthum
was Wahrheit ist. Die allgemeine Antwort kann nur seyn: Schrift und Tradition
katholischen Kirche — und zwar ist die letztere nöthig um der verschiedenen Ausleg
der ersteren willen. Es ist dieser Satz das Resultat der Kämpfe, welche die Kirche
dahin in ihrer eigenen Gestaltung und in der Bildung eines neutestamentlichen Kan
führte. Die Begründung dieses Satzes selbst wäre vorzüglich bei Irenäus, Tertul
und Augustin zu suchen. Aber das eigenthümliche Interesse beginnt nun auch erst
Folgenden. Bedarf denn nicht wiederum diese Tradition selbst eines Kriteriums,
dem sie erkannt werden kann? Liegt denn die Tradition auch etwa in einem Ka
abgeschlossen vor? Wie wenn Streit darüber entsteht — was denn eigentlich katho
ist — wo finde ich das Katholische? Hierauf sucht Vincentius in seiner Schrift
antworten, indem er die berühmte Regel aufstellt: wir haben hauptsächlich dafür
sorgen, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum
Damit hat er zugleich das Thema seiner Untersuchung aufgestellt Es kann nun kei
Zweifel unterliegen, daß die zwei ersten Punkte schon der bisherigen Entwicklung

Traditionslehre sich eigentlich genügend festgestellt hatten, — oder richtiger: diese beiden Punkte des quod semper und des quod ubique waren die selbstverständliche Prämisse, von der die Kirche ausging. Denn wie Gengler (Quartalschrift für kathol. Theologie. 1833. S. 579) richtig nachweist, beide Punkte sind ja nur Expositionen des Begriffs der katholischen Kirche. Aber es läßt sich nicht läugnen, daß selbst diese Punkte noch keineswegs in ihrem gegenseitigen Verhältniß mit genügender Klarheit festgestellt waren. Es war ohne Weiteres die Harmonie dieser beiden Bestimmungen vorausgesetzt und von dieser Voraussetzung aus doch das Hauptgewicht auf das quod ubique gelegt worden, als auf das Moment, welches sich praktisch am leichtesten verwerthen ließ. Namentlich hat Augustin im Kampfe mit den Donatisten das Moment der Katholicität oder das ubique in der stärksten Weise geltend gemacht. — Eine Reaktion dagegen war es schon, wenn Vincentius überhaupt die Möglichkeit eines Conflikts zwischen dem ubique und semper setzte, daß er Kap. 4. fragte: quid si novella aliqua contagio non jam portiunculam tantum, sed totam pariter ecclesiam commaculare conetur? Und gewiß war auch die Antwort auf diese Frage, daß nämlich die vetustas unbedingt vorzuziehen sey, keineswegs ganz im Sinne der früheren Väter, die bekanntlich unter Umständen die veritas der consuetudo vorzuziehen geneigt waren. Das von Vincentius gewählte Beispiel zur Begründung seiner Regel hätte auch wohl kaum hingereicht, um einen [illegible] von der Nothwendigkeit des Satzes des Vincentius zu überzeugen, denn auch im Streit mit dem Arianismus glaubte er keineswegs nur die antiquitas, sondern auch die Katholicität auf seiner Seite zu haben. Vincentius hält es auch für nöthig, in einem eigenen Kapitel sich gegen den Vorwurf einseitiger Vorliebe für das Alterthum zu rechtfertigen (Kap. 7.). Freilich erkennt er selbst wieder die Nothwendigkeit einer Ausgleichung zwischen den beiden Seiten (vgl. Kap. 8.) an, aber das Eigenthümliche bei ihm ist nun das, daß er diese Ausgleichung in dem ab omnibus sucht, d. h. in der consensio omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum (Kap. 3.), d. h. in der Katholicität des Alterthums statt — wie wir wohl den bisherigen Standpunkt bezeichnen können — im Alterthum der Katholicität. Wir können uns der Vermuthung nicht enthalten, daß die Exemplifikation für diesen Satz in Kap. 9. eine bestimmte Beziehung auf das Zeitinteresse des Vincentius habe. Wenn hier der Bischof Stephanus im Kampfe aufgeführt wird gegen eine afrikanische novitas, und wenn die Autorität des römischen Stuhls gleichmäßig durch die loci autoritas wie durch die fidei devotio für das Alterthum begründet wird, so sollte das ein bestimmter Hinweis für den Pabst Cölestin seyn, was ihm in dem gleichen Falle zu thun gebührte. Freilich stellt schon diese Auseinandersetzung das Unzureichende auch dieses Auswegs theilweise ans Licht. Ist denn, muß man doch sofort fragen, das Alterthum ohne Weiteres katholisch gewesen — ist nicht von Anfang der Kirche an auch ein Zwiespalt über manche Fragen selbst innerhalb der katholischen Kirche gewesen? Ist denn nicht eben ein Cyprian auch eine katholische Stimme so gut als die eines anderen Lehrers? Einen Ausweg hingegen soll nun eben die nähere Bestimmung der consensio geben. Katholisch ist das, was die Majorität der sacerdotes et magistri ausspricht. Die unklaren Privatmeinungen einzelner Lehrer sind nicht zu beachten. Sie an's Licht zu ziehen, ist ein chamitisches Verbrechen (Kap. 10.). Aber wenn wir noch nicht auf die Schwierigkeit hinweisen wollen, welche die Aufsuchung des ächt Katholischen machen muß — vollends so weit dieß nicht in Conciliensbeschlüssen ausgesprochen ist, sondern aus den Schriften nicht nur der sacerdotes, sondern auch der magistri, deren Kategorie eine feste Begränzung nicht zuläßt, eruirt werden muß, so kann doch Vincentius selbst seine Forderung, daß praeter id quod apud ecclesiam annunciatum est Nichts verkündigt werden dürfe (Kap. 14.) und daß der allein der ächte und gerechte Katholik sey, welcher quidquid universaliter antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit id solum sibi tenendum credendumque decernit, dagegen quidquid ab aliquo deinceps uno praeter omnes — — subinduci senserit nur für eine Versuchung ansieht (Kap. 25.),

keineswegs ganz durchführen. Einmal ist damit eben für die Beurtheilung eines auftauchenden Satzes noch Nichts gewonnen, da sich eben fragt, wie nun die sancti sich darüber aussprechen, und sodann, was eben damit zusammenhängt, ist das depositum des Glaubens nicht so etwas durchaus Unlebendiges, daß nicht irgendwie ein Fortschritt denkbar, ja nothwendig wäre. Bekanntlich hat sich Vincen in dieser Beziehung sehr bestimmt ausgesprochen. Er statuirt eine deutlichere Erklä dessen, was obscurius zuvor gesagt wurde, und macht nur die Bedingung dabei: ead tamen quae didicisti, doce ut, cum dicas nove, non dicas nova (Kap. 27.), und die Frage; nullusne ergo in ecclesia Christi habebitur profectus religionis? wortet er kühn: habeatur plane et maximus (Kap. 28.), so gewiß als der mensch Leib wächst (Kap. 29.) und so gewiß als das Samenkorn zum Baume wächst (Kap. Aber eben an diesen Bildern zeigt sich auch, daß dies Wachsthum die Identität aufheben darf, daß die Regel gilt: addatur licet species, forma, distinctio, ead tamen cujusque generis natum permaneat (a. angef. O.). So sehr ist die lische Wahrheit etwas Organisches, daß kein Theil von ihr weggenommen werden ohne Verletzung des Ganzen. Wenn nun aber dieß Organische als solches wächst, die neu auftauchenden Häresen unbedingt neue Entwicklungen nöthig machen, wenn ein Concil das Recht haben soll, ut quod prius a majoribus sola traditione ec susceperat, hoc deinde posteris etiam per scripturae chirographum consignaret, zwar meist propter intelligentiae lucem non novum fidei sensum novae ap tionis proprietate signando (Kap. 32.), so ist ja offenbar der consensus patru zureichend für Begründung eines sicheren Urtheils über die Katholicität dieser E dung, da bezüglich solcher neuen Ausdrücke eine antiquitas sich nicht äußerlich nach läßt. Auf diese Schwierigkeit hat Gengler (a. a. O.) aufmerksam gemacht und die Regel des Vincentius für unzureichend erklärt. Wenn nun aber er selbst als fehlende Mittelglied das „lebendige Bewußtseyn“ des Episkopats einschieben will, s er jedenfalls übersehen, daß er damit die Sätze des Vincentius nicht nur „organisch f bildet“, sondern verändert. Der Mönch von Lerinum weiß wohl auch von Conci von Bischöfen, praepositi und ihrer Macht. Die Autorität der Priesterkirche bra nicht erst durch ihn entdeckt zu werden. Wenn er aber nicht mit dieser Instanz frieden ist, wenn er nicht bei Kap. 32. aufhört, sondern nun eben zeigt, wie die C cilien sich selbst wieder durch universitas und antiquitas rechtfertigen müssen, wen nun wieder auf's Neue auf die Schriftbenutzung kommt, wenn er nun abermals Kreislauf der Gedanken auf die Geltendmachung der schon besprochenen Instanzen zu kommt, wenn er die consensio wiederholt premirt und nun Kap. 39. erst noch ei über die Art, diesen consensus zu gewinnen, sich näher ausspricht, so muß dieß seinen bestimmten Grund haben. Vincentius will eben dies Bewußtseyn der Gegen wie es sich in den kirchlichen Würdenträgern darstellt, nicht zur letzten Instanz ma Der Bischof von Hippo, dessen Ansehen am Ende auch dem römischen Stuhle über Kopf gewachsen ist, ließ sich eben nicht leicht im Abendlande mit dem Apparat Generalconcilien bekämpfen, wenigstens nicht ohne vorgängige Bearbeitung der öffe lichen Meinung. Darum liegt ihm eben daran, die Infallibilität einzelner Größen „Gegenwart“ anzugreifen. Darum führt er schon Kap. 15. aus, daß persaepe nuntur excellenter quaedam personae in ecclesia constitutae res novas Catholi annunciare. Darum führt er aus, wie darin eine so große Versuchung liege, we plötzlich ein Lehrer, dessen Führung man sich bis dahin vertraut, Neuerungen einfüh Darum kommt er am Schlusse darauf wieder zurück (Kap. 39.), indem er sagt: qui quid vero quamvis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus, quamvis confes et martyr praeter omnes aut etiam contra omnes senserit, id inter proprias occultas et privatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententi auctoritate secretum sit — das soll man nicht häretischer Weise zum Dogma mach Vincentius läugnet die Autorität der Concilien nicht ausdrücklich — er läßt nicht einm

die Augustin, von einem Generalconcil an ein anderes eine Appellation zu — da kein Mann in der Kirche sich an Ansehen mit Augustin messen konnte, so beseelte ihn auch nicht das Vertrauen, wie jenen, daß der Kampf doch am Ende die Wahrheit zum Siege bringen werde — aber er versucht es, die Concilien selbst in zweifacher Weise zu beschränken. Einmal soll das Concil nur die Hauptpunkte bestimmen im Dogma (Kap. 39.), damit im schlimmsten Falle die privata opiniuncula von der Prädestination nicht kirchlich sanctionirt werde, und zweitens ist die Kirche nur die Verwalterin des Depositums des Glaubens (Kap. 28.). Die ecclesia repraesentativa selbst ist also wieder an den consensus patrum gebunden. Oder mit anderen Worten: Vincentius sucht eben in der antiquitas einen Schutz gegen die Willkür des Bewußtseyns der kirchlichen Mächte der Gegenwart.

Es kann nun nicht geläugnet werden, daß Vincentius keineswegs im Stande ist, den consensus für sich herzustellen. Dasselbe Bedürfniß, das ihn über die Schrift hinaus treibt, muß consequent auch über die Tradition im Sinne des consensus patrum hinaustreiben — denn um den genuinen Sinn der Väter herzustellen, ist sicher eine Schätzung der Interpretation eben so nothwendig, als um den Sinn der Schrift selbst zu finden. Indem Vincentius diesen letzten Schritt zu thun sich scheut — nämlich die Kirche, d. h. eben den Episkopat der Gegenwart zur unbedingt höchsten Instanz zu machen, behalten seine Bestimmungen trotz ihrer anfänglichen Klarheit etwas entschieden Schwankendes und Unklares — und indem die römische Kirche in des Vincentius commonitorium den im Ganzen unübertroffenen Ausdruck ihrer Traditionslehre anerkennt, weist sie selbst darauf hin, daß ihre Traditionslehre in logischer Beziehung eine bedeutende Schwäche hat. Man muß es zwar dem Jesuitismus unserer Tage zum Ruhme nachsagen, daß er diesen logischen Mangel aufzuheben versucht und daß unter seinem Einfluß — der Katholicismus er selbst zu seyn wagte, was Nitzsch einst an ihm vermißte —, und Preuß (in seiner Ausgabe von Chemnicii examen concilii Tridentini, S. 1021 ff.) hat nachgewiesen, wie mit der Definition des Dogma's von der immaculata conceptio die Regel des Vincentius verlassen worden sey — aber wir brauchen nur darauf hinzuweisen, um welchen Preis allein dieser logische Fortschritt erkauft werden konnte. Die schlimme Frucht wirft freilich auch auf die Wurzel ein bedenkliches Licht. Und in der That bildet die Lehre des Vincentius einen Wendepunkt. So bestimmt war bis dahin das Verlangen nach einer rein äußerlichen Garantie der Wahrheit nie gestellt worden. Auch die schärfsten Aeußerungen der früheren Väter bekunden noch mehr Vertrauen in dem vorhandenen lebendigen Geist der Kirche. Trotz der scheinbar organischen Auffassung der Wahrheit zeugt doch seine ganze Beweisführung von einem mechanischen, äußerlichen Sinn. Es ist das Gefühl, das nach Augustin die Kirche von ihrer eigenen Geistesverlassenheit hat, was sich in Vincentius ausspricht — und es ist bezeichnend, daß der Kampf für den Semipelagianismus die erste Veranlassung wurde zum Aussprechen dieser specifisch römischen Lehre.

Ausgaben des Vincentius von Baluzius, Coster, Engelb. Klüpfel, — einem Kleriker der Augsburger Diöcese, 1843. — Ueber ihn Tillemont mémoires pour servir à l'histoire ecclés. Tom. XV. p. 143—147. — Du Pin nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. IV. p. 114 sqq. — Cave hist. literaria I. p. 425. — Franz von Elpelt, des heil. Vincentius von Lerinum Ermahnungsbuch, sein Leben und seine Lehre. Breslau 1840 (dem Verf. nicht zugänglich geworden). — Ueber seinen Semipelagianismus s. Vossius, historia Pelagiana p. 575; Norisii historia Pelagiana II, 2. 3. 11; Walch, Ketzergeschichte; Wiggers, Augustinismus und Semipelagianismus. II. S. 195 f. S. 208—216; Baur, das Christenthum vom 4ten bis 6ten Jahrhundert. — Ueber die Traditionslehre des Vincentius s. den kurzen Aufsatz von Gengler am oben angeführten Orte, — sonst die dogmengeschichtlichen Werke. — Hilner, Symbolik der kathol. Kirche, hat (Einleitung S. XXXI—XXXVIII) namentlich mit Rücksicht auf Vincentius die Traditionslehre in ziemlich apologetischer Weise dargestellt. Vgl. dagegen Holtzmann, Kanon und Tradition passim. H. Schmidt.

Vincentius de Paula, geb. am 24. April 1576 zu Pouy bei Acqs in Gascogne zur Zeit Heinrich's III. Mit 12 Jahren wurde er den Franziskanern Erziehung übergeben, lernte fleißig, im J. 1600 wurde er ordinirt. Auf einer Küst fahrt von Toulouse nach Narbonne wurde er von Korsaren nach Tunis gebracht. kam in die Hände eines Renegaten aus Nizza, dessen türkisches Weib, angezogen der christlichen Ergebenheit des neuen Sklaven, den Abfall des Mannes vom Christ thum tadelnswerth fand. Wirklich brachte der Renegat Vincenz nach Frankreich wurde wieder Christ. Nach einem Aufenthalt in Rom kehrte Vincenz nach Paris zu wurde einer der Hausgeistlichen der Königin Margarethe, kam dabei in vorübergeh religiöse Skepsis, über welche die Biographen mystische Andeutungen machen. D seinen Freund Berulle, der soeben eine Genossenschaft der pères de l'oratoire de J gestiftet hatte, wurde Vincenz Pfarrer zu Clichy und durch ebendenselben Hausg licher und Erzieher der drei Söhne des Grafen Gondy, der sich, wie seine G durch Frömmigkeit noch mehr auszeichnete als durch Reichthum. Vincenz hatte auf Gütern der gräflichen Familie oft Anlaß zur Seelsorge. Als einmal ein 60jäh geachteter Mann ihm seine Beichte ablegte und dabei so viele verschwiegene Sün die ihn bisher gedrückt hatten, zum Vorschein kamen, stiftete die Gräfin 16,000 L zu Zwecken der priesterlichen Reise-Seelsorge für ihre Güter, anfangs ohne daß Absicht verwirklicht worden wäre. Vincenz strebte aus dem gräflichen Hause fort, die Söhne seiner nicht mehr bedurften und weil ihn das große Vertrauen der G so sehr bedrückte. Berulle machte ihn zum Pfarrer in Chatillon-les Do einem armen, verwahrlosten Städtchen in Bresse (1617). Bald gelangen ihm hi kehrungen von Calvinisten und Weltmenschen, Männern und Weibern. Einst a die Kanzel besteigen wollte, bat ihn eine Frau, eine arme Familie dem Wohlwollen Gemeinde zu empfehlen. Als er Nachmittags selbst jene Armen besuchte, fand er, seine Zuhörer so viele Lebensmittel zu der Hütte brachten, daß er den guten Willen eine geordnete Bahn zu bringen genöthigt war. Er gründete so die erste confrérie charité zu bleibender persönlicher Unterstützung der Armen durch Frauen, und be von vornherein einen vielleicht nie übertroffenen Takt für die Werke der Inne Mission, der er sein ganzes Leben gewidmet hat.

Unterdessen hatten der Graf Gondy und seine Gemahlin Alles aufgeboten, Vincenz aus persönlichen Gründen wieder in ihr Haus zu ziehen. Es gelang ih nach hartem Seelenkampfe Vincenz's. Er stiftete nun mehrere Schwesterschaften, wie Chatillon, suchte die Gefangenen auf, insbesondere die Galeerensklaven, die in ei unsäglich elenden Zustande waren. Er gründete ein Hospital für sie und nahm persönlich leiblich und geistlich ihrer an, so daß selbst hartnäckige, verbitterte Gem sich der ungewohnten christlichen Liebe öffneten. Der junge König Louis XIII. m Vincenz zum aumônier royal des galères de France, wodurch derselbe auch eine rec gesicherte Einwirkung auf alle Galeeren-Seelsorge erhielt (1619). Auf einer Reise er durch Macon in Burgund und fand daselbst eine auffallende Menge von Bettler die zugleich in den wichtigsten Lehren des Glaubens unwissend waren. Er blieb der Bet wegen eine Zeitlang im Orte und brachte es mit Unterstützung der geistlichen und bürg lichen Auktoritäten dahin, daß sich eine Genossenschaft des heil. Karl Borromeo geg das Betteln bildete; bald sah man keinen der ungestümen Bettler mehr (1623). D Gräfin Gondy starb 1625, kurz nachdem endlich ein Anfang zu der lange gewünscht Missionsgenossenschaft gemacht worden war; denn Vincenz hatte die Priester de Mission gefunden (1631 vom Parlament bestätigt), obwohl er erst nach 30 Jahren der Erprobung ihnen eine ausgearbeitete Regel gab. An diese Missionspriester knüpf sich von jetzt seine Hauptarbeit. Eben in dieser Genossenschaft und ihrer Leitung be währte sich auch am meisten seine vorbildliche Demuth und Selbstverläugnung. Mi wirklicher Demuth konnte er auch seinen geringsten Priestern zu Füßen fallen und s um Verzeihung wegen des Aergernisses bitten, das er ihnen gegeben habe, auch wen

er dieses Aergerniß empfunden hatte. Als ihn einst ein gar vornehmer Mann auf
Straße beschimpfte, weil er einen Anderen nicht zu einer Stelle empfohlen habe,
Vincenz nicht, daß im Gegentheil der Betreffende die Stelle soeben erhalten habe,
er kniete alsobald nieder und bat um Verzeihung, als begehrte er ordentlich sich
demüthigen. Beleidigungen stimmten ihn nur noch freudiger.

Die Anfänge des Priesterordens waren gering, nach zwei Jahren waren der Mit-
erst neun. Vincenz zog gleich den Anderen aus und trieb überall sein Werk
lich im Einverständniß mit den Bischöfen, denen eine Aufweckung der vielen ge-
todten Geistlichen willkommen war. Bald fand man es nützlich, die jungen
, welche die Ordination empfangen sollten, zehn Tage lang zu Vincenz und
Genossen zu schicken zu geistlichen Exercitien; die Früchte dieser Uebungen, welche
beseelte, blieben nicht aus. Der ganze Tag war geordnet, zur Nachtruhe
sie 7½ Stunden, zur Conversation 2 Stunden; sie hielten die kanonischen Horen,
wurde aus der Schrift oder aus einem Erbauungsbuche vorgelesen; täglich
zwei Conferenzen statt, die erste belehrender, die zweite erbaulicher Art; die erste
mit einzelnen, nach der Fähigkeit gebildeten Gruppen von 10—15 durch-
Jeder lag täglich eine halbe Stunde dem stillen Gebet ob. Der Gipfel
Vorbereitung war die gemeinsame Abendmahlsfeier.

Bezug auf die äußeren Angelegenheiten war es für Vincenz wichtig, daß sein
in den Besitz des Hauses St. Lazarus kam (1632).

Um diese Zeit gründete er für die schon angestellten Pariser Geistlichen die Con-
, welche Dienstags-Gesellschaften genannt wurden. Aus den Mitgliedern sind
nach 23 Bischöfe und Erzbischöfe und viele andere kirchliche Würdenträger
worden.

Unterdessen waren die Priester der ursprünglichen Stiftung nach ihrer Bestimmung
zu den Landleuten geschickt worden. Aber Vincenz vergaß die Städte nicht. Einige
die Soldaten, andere die Blinden, die Armen in Dachstuben und Kellern, die
an großen Bauten, die großen Hospitäler. Frauen, wie die le Gras und
bis in die höchsten Kreise hinauf, unterstützten ihn kräftig bei weiblichen Gefan-
, Gefallenen, Wahnsinnigen u. s. w. Eine wunderbare Umwandlung erfolgte in
damals von schlechtem Gesindel bewohnten Pariser Vorstadt St. Germain durch
einfache Predigt vom Kreuz.

Auch für Laien wurde das Haus der Priester eine wohlthätige Herberge, die ihnen
Pflege gab. Wenn Manche diese Güte mißbrauchten, so machte das den hei-
Mann nicht irre. Gegen 800 Menschen kehrten im Jahre dort ein.

Die vielen confréries de charité litten darunter, daß die betheiligten Frauen von
häuslichen Pflicht zu sehr in Anspruch genommen wurden. So gründete Vincenz
Anregung der Frau le Gras die Anstalt der filles de charité, die barmherzigen
Schwestern, auch soeurs grises genannt. Sie sind keine Nonnen. Sie legen erst
5 Jahren des Dienstes ein Gelübde ab, das sie auch nur auf ein Jahr jedesmal
Vincenz sagt von den Schwestern: „Ihr Kämmerchen ist ihre Zelle, die Pfarr-
ihre Kapelle, die Gassen der Stadt und die Hospitäler sind ihr Kloster, der Ge-
ihre Clausur, die Furcht Gottes ihr Gitter und ihr Schleier heilige Zucht."
verlangte man die barmherzigen Schwestern allenthalben und überall entstanden
der Congregation.

Darnach wurde er veranlaßt, eine Schwesterschaft der Matronen zu stiften, die
besonders des großen Pariser Krankenhauses Hôtel Dieu anzunehmen hatten.

Auch ein Seminar für den Missionsorden gründete er, nach den Grundsätzen
Jesuitenanstalten ähnlicher Bestimmung (1635).

Von besonderen Arbeiten seiner Priester wird um diese Zeit erwähnt die Seel-
am Heer und am Hoflager. Der Krieg an den deutschen Gränzen hatte beson-
in Lothringen schreckliche Noth im Gefolge. Die Priester darbten sich am Munde

ab, um die Elenden unterstützen zu können, collektirten bei den Vornehmen und gi
auf die Schauplätze der Kriegsgreuel. Während 10 Jahren hat Vincenz mehr
400,000 Thlr. nach Lothringen gesandt und der Laienbruder Matthäus, der diese Su
überbrachte, ist in jenen unsicheren Zeiten nie beraubt worden.

Es ist zu unserem Zwecke nicht nöthig, alle die einzelnen Zweige aufzuzählen,
die sich des Vincenz unermüdliche Thätigkeit theilte, wie er die Hirten in der r
schen Campagna besuchen ließ, die einzelnen Provinzen in Frankreich, Tunis, Al
Irland, Genua, Madagaskar, Polen, Corsika, Piemont u. s. w. Auch seine Wir
keit als geistlicher Staatsrath, in der er neben seinen religiös-sittlichen E
schaften noch eine überraschende Menschenkenntniß bewies, kann hier nicht geschildert we

In allen diesen Arbeiten wurde er immer reifer und milder in der Nach
Christi. Rien ne me plait qu'en Jésus Christ, sagte er. Es ist zu verwun
wie sein schwächlicher Körper so lange den vielen Anstrengungen gewachsen blieb. D
eine beschwerliche Winterreise, die er in seinem 74. Jahre machte, wurde seine Gesu
erschüttert, so daß die nun folgenden 11 Jahre fast ein beständiges Siechthum w
Er klagte nicht, sondern lenkte das Gespräch sofort von sich selbst ab zu anderen G
ständen. Das gesetzliche Brevierlesen versäumte er keinen Tag, so lange er leb
starb am 27. September 1660. Die Beatifikation erfolgte durch Benedikt XIII
Jahre 1727; die Kanonisation 1737. Die naevi an dem Heiligen aufzuzählen,
lassen wir Andern.

Quellen: Abelly, la vie du vénérable serviteur de Dieu, Vinc
Paul. Paris 1664 und oft gedruckt, zum Theil verstümmelt; deutsch von
Schultz. Wien 1701 (schlecht). — Collet, prêtre de la mission, la vie de St.
cent de Paul. 1748. Daraus ein Auszug. Paris 1819. Bearbeitung
v. Stolberg. Leben des heiligen Vincentius v. Paulus &c.. Münster 1818.
spätere Darstellungen zu Zwecken der innern Mission. W. Hollenberg.

Vincentius von Saragossa. Dieser Heilige, einer der gefeiertsten Mä
aus altkirchlicher Zeit, war zufolge der jedenfalls ziemlich alten Passio S. Vinc
welche die Bollandisten beim 22. Januar und Ruinart (Acta Martt. ed. Galura, T
p. 339) darbieten, aus vornehmem Geschlechte zu Osca (Huesca) in Arragonien
bürtig, und zwar angeblich ein naher Verwandter des über 50 Jahre älteren römisch
Diakonen Laurentius, mit dem er nicht bloß seine geistliche Würde (den Archidiakon
sondern auch die Art seines Martyriums (Geröstetwerden auf eisernem Roste) gem
gehabt haben soll. Beim Ausbruch der großen Christenverfolgung unter Diokletian u
Maximianus, also etwa im Jahre 303, ließ ihn der römische Statthalter (praes
Datianus von Saragossa, wo er als Archidiakonus des Bischofs Valerius wirkte,
seiner Residenz Valencia bringen, um ihn wegen seines christlichen Glaubens zur
antwortung zu ziehen. Der mitvorgeforderte Bischof übertrug ihm, dem Glaubens
keren und Bekenntnißfreudigeren, die alleinige Ablegung des Bekenntnisses, und V
centius vollzog dieses Geschäft mit solcher Unerschrockenheit und Plerophorie, daß
den heidnischen Richter in die höchste Wuth versetzte. Gräßliche Auseinanderzerrun
und Verdrehungen seiner Glieder, Zerfleischungen mit spitzen Eisenwerkzeugen, Verbre
nungen mit glühenden Metallstücken u. s. w. waren die Martern, die er ihm nach einan
anthun ließ. Waren die Henkersknechte ermüdet, so trieb er sie selbst mit wüthen
Schimpfreden oder gar mit Schlägen zur Fortsetzung ihrer gräulichen Arbeit an. Zul
ließ er den bei allen Diesem wunderbar standhaften Dulder auf einen glühenden R
von Eisen (crates ferrea ignita) legen und dann die Wunden des also Gebratenen
Salz bestreuen und einreiben. Da Vincentius fortfährt, aller Unthaten des Wüther
zu spotten, wird er in einen überaus engen, dunkeln Kerker geworfen, wo er nicht bl
bitteren Hunger leiden, sondern auch auf einem äußerst wehethuenden Lager von spi
Scherben, scharfkantigen Steinen u. dergl. liegen muß. Aber schon beginnt seine G
rifikation inmitten seines martervollen Elends. Engel erscheinen ihm, bieten ihm him

...ungen dar und verwandeln sein rauhes Schmerzenslager in ein weiches ...es Bette, indem die Scherben plötzlich zu lauter Blumen werden. Auf ...menlager ausgestreckt, beginnt Vincentius einer durch die Kunde von dem ...ngelockten Volksmenge zu predigen. Der Tyrann selbst, als er alles dieß ...voll Bestürzung aus: „Victi sumus!" und befiehlt den, zu dem die Gott... ...n so auffallender Weise bekannt hat, aus dem Gefängnisse zu tragen und auf ...s Lager zu legen. Als aber Vincentius gleich darauf stirbt, entbrennt seine ...s Reue und er will noch am Leichnam des siegreichen Gegners Rache nehmen. ...t, denselben den wilden Thieren zum Fraße hinzuwerfen, aber Engel und ...en beschützen ihn und verjagen die Wölfe und Aasvögel, die ihm zu nahen ...er heißt nun die Leiche in's Meer versenken, aber auch von da taucht sie ...f und schwimmt an ein sicheres Gestade, wo Gläubige sie ehrenvoll bestatten ... durch Errichtung von Altar und Kapelle die Verehrung der kostbaren Re...liquien. —

...egendenhaft dieß Alles nun auch lautet, so muß doch bereits Augustinus, kaum ...r später, die Geschichte in allen wesentlichen Zügen so, wie wir sie hier ...vollständigen Märtyreracten mittheilten, gehört oder gelesen haben. Denn in ...er Predigten (Sermo 4. de Jacob et Esau [in natali S. Vincentii], Serm. ... 276) thut er des wunderbaren Martyriums des Diakonen von Cäsaraugusta ...im Allgemeinen Erwähnung als einer allbekannten Sache („Quae hodie regio ...rovincia ulla, quousque vel Romanum imperium vel Christianum nomen ...r, natalem non gaudet celebrare Vincentii?" — Serm. 276, 4); er spielt ...zahlreiche Einzelheiten an, die gerade zu dem Wunderbarsten an der Legende ...z. B. auf die wunderbare Bewahrung des Leichnams in den Fluthen des ...„Mortuus maria transnatavit. Ipse inter undas gubernavit extinctum, ...ungulas animum donavit invictum..... Vicit exustus ignibus, vicit fluctibus"). Ganz so wie unsere obige Darstellung hat auch schon Pru...r fünften Hymnus seines Peristephanon (p. 350—371 ed. Dressel) die ...es Vincentius poetisch verherrlicht. Vom dem trotz der angebundenen Stein...uf dem Meere schwimmenden Leichnam heißt es hier V. 489 ff.:

„Saxum molaris ponderis
ut spuma candens innatat,
tantique custos pignoris
fiscella fertur fluctibus.

„Cernunt stupentes navitae
vectum remenso marmore
labi retrorsum leniter
aestu secundo et flamine" etc.

...l. auch Paulinus v. Nola poëm. 27; Venantius Fortunatus Carm. l. 8. ... Gregor v. Tours de glor. Martt. 90; Histor. Francor. III, 29. — Auch ...Angabe des Martyrolog. Rom. über die Passion des Vincentius stimmt in ...sentlichen mit dem Berichte der vollständigen Märtyreracten überein. Als die ... welche derselbe ausgestanden, nennt es z. B.: „fames, equuleus, distortiones ...um, laminae candentes, crates ferrea ignita, aliaque tormentorum genera." ... nun freilich die Bolland-Ruinart'sche „Passio" um dieser ihrer wesentlichen ...mmung mit den angeführten ältesten Nachrichten über Vincentius willen, in ...als eine völlig zuverlässige und nicht weniger alte Quelle zu gelten habe, ... schwerlich mit Ruinart u. AA. anzunehmen geneigt seyn, wenn man ihr un...' sagenhaft ausschmückendes, nach rhetorischem Effekt haschendes, ja hin und ...nabezu romanhaftes Gepräge auch nur einigermaßen richtig zu würdigen weiß. ...wenigsten darf die ganz in ihrem Anfange stehende Bemerkung als Beleg für ...würdigkeit betrachtet werden: es liege ihr zwar kein gleich bei dem Martyrium

selbst aufgezeichneter schriftlicher Bericht (kein förmliches Protokoll) zu Grunde, da[illegible] grimmige Judex das Aufschreiben des glorreichen und für ihn so beschämenden E[illegible] des Heiligen verboten habe (!); immerhin sey es aber eine „relatio gestorum ma[illegible] fide plena", welcher der Verfasser gefolgt sey, und diese komme im vorliegenden [illegible] einer schriftlichen Aufzeichnung an Werth völlig gleich. —

Die Reliquien unseres heil. Vincentius, die natürlich zahlreiche und merkw[illegible] Wunder gewirkt haben sollen, wurden im Mittelalter zum größeren Theile nach Li[illegible] gebracht. Eines Theils derselben rühmt sich aber auch Paris, wo z. B. seine Stola [illegible] bewahrt werden soll, Bari in Apulien, wohin schon in sehr früher Zeit der Arm [illegible] Heiligen gebracht worden seyn soll, u. s. f. — Vgl. außer den angeführten Sch[illegible] noch Tillemont, Mémoires etc. V. p. 215. Zöckler.

Vinet, Alex., s. am Schlusse dieses Bandes.

Viret, Peter, einer der Reformatoren der romanischen Schweiz, ward ge[illegible] 1511 zu Orbe im Waadtland; sein Vater war Tuchscheerer. Zum geistlichen S[illegible] bestimmt, studirte er zu Paris; das Lesen reformatorischer Schriften bewog ihn, [illegible] Katholicismus zu entsagen; er kehrte nach seiner Vaterstadt zurück, wo bereits das [illegible] gelium einige Anhänger zählte. Farel, der 1531 nach Orbe kam, weihte ihn, [illegible] anfänglicher Weigerung Viret's, zum Predigtamt. Er verkündigte nun das Wort [illegible] an verschiedenen Orten, oft geschmäht und mißhandelt, aber ohne wankend zu [illegible] 1534 begab er sich nach Genf, wo er Farel's Gehülfe ward; er theilte dessen G[illegible] und Sieg. Nach der Einführung der Reformation in dieser Stadt, ging er [illegible] Zeitlang nach Neuenburg und von da nach Lausanne. Im Oktober 1536 hielt [illegible] ein öffentliches Gespräch, in dem er einige von Farel aufgestellte Thesen mit [illegible] samkeit und Scharfsinn vertheidigte; in Folge dieser Handlung ward zu Lausa[illegible] Kirchenverbesserung definitiv eingeführt. Von seinem Collegen, dem unzuverlässig[illegible] Peter Caroli, des Arianismus angeklagt, legte er vor einer im Mai 1537 versa[illegible] Synode ein befriedigendes Bekenntniß ab, worauf Caroli entlassen und bald [illegible] wieder katholisch ward. Nach dem Sturze der zu Genf den Reformatoren feind[illegible] Partei, wirkte Viret in dieser Stadt bis zur Rückkehr Calvin's. Zu Lausanne h[illegible] mit mancherlei Schwierigkeiten zu kämpfen, besonders wegen seiner Bemühungen, [illegible] Kirchenzucht einzuführen. Außer der Ausübung des Predigtamts hielt er Vorles[illegible] über das Neue Testament und verfaßte mehrere Schriften, katechetische Erklärungen [illegible] zehn Gebote und des apostolischen Symbolums, Sendschreiben an Protestanten, die [illegible] Katholiken leben, polemische Traktate über das geistliche Amt und die Sakramente, [illegible] rische Dialogen gegen das Pabstthum, die Messe, das Fegfeuer. Er machte versch[illegible] Reisen im Interesse der Reformation, nach Bern zu Gunsten der verfolgten Wald[illegible] nach Basel, um mit Toussaint über die Lage der Mümpelgardischen Kirche zu be[illegible] nach Genf, um Calvin in seinem Widerstande gegen die Libertiner zu unters[illegible] 1549 erhielt er einen Freund an Beza, der zu Lausanne als Professor angestellt [illegible] Einige seiner bedeutenderen Schriften gehören in diese Zeit, ein Dialog gegen das [illegible] eröffnete Tridentiner Concil, zwei Traktate über das geistliche Amt und die Sakra[illegible] eine geschichtliche Darstellung der Entstehung des Pabstthums; ferner zwei Sendsch[illegible] an junge Franzosen, welche, die einen zu Lyon, die andern zu Chambéry, von der [illegible] quisition als Ketzer verurtheilt wurden. Mit der Berner Regierung, welcher da[illegible] das Waadtland unterthan war, hatte er manchen Zwist; schon 1546 hatte man [illegible] beschuldigt, Butzer's Ansicht vom Abendmahl angenommen zu haben, und erst nach la[illegible] Verhandlungen und in Folge eines; 1549 von ihm übergebenen Bekenntnisses, war [illegible] in seinem Amte bestätigt worden. Bern sah ungern, daß zu Lausanne der Geist [illegible] vin's vorherrschend war; es entstanden Zwistigkeiten bald wegen des Kirchenbannes, [illegible] wegen der Prädestination; da man auf beiden Seiten nicht nachgeben wollte, [illegible] Viret 1559 entlassen. Er ward nun zu Genf als Prediger angestellt; seine Muße [illegible] nützte er hier zur Abfassung einer Schrift über die Lehren vom Amte und der Ki[illegible]

[illegible] eines didaktischen Buches, die christliche Metamorphose betitelt, in dessen erstem [illegible] er zeigte, wie der Mensch durch die Sünde verunstaltet und durch den Glauben [illegible] hergestellt wird; im zweiten, die Schule der Thiere, werden diese zuerst als [illegible] der Menschen dargestellt, worauf der Beweis folgt, daß das, was die Menschen [illegible] ihnen unterscheidet, das Bild Gottes ist. 1561 ward Viret nach Nismes berufen; [illegible] zu Anfang des folgenden Jahres die französischen Reformirten den Katholiken ihre [illegible] zurückgeben mußten, rieth Viret den zu Montpellier versammelten Predigern der [illegible], sich zu unterwerfen. Er begab sich selber in letztgenannte Stadt, zunächst um [illegible] Aerzte, unter denen mehrere Protestanten waren, wegen seiner geschwächten Ge-[illegible] zu Rathe zu ziehen, dann aber auch, um zu predigen. Bald darauf folgte er [illegible] Rufe nach Lyon; in dem durch das Blutbad von Vassy herbeigeführten Bürger-[illegible] bemächtigten sich die Hugenotten dieser Stadt; Viret hatte Mühe, die durch den [illegible] aufgeregten Gemüther zu besänftigen. Nach dem Frieden von Amboise, 19. März [illegible], wurde die Messe wieder hergestellt, der Gottesdienst der Reformirten blieb indessen [illegible] ungestört. Den 10. August präsidirte Viret, als Vorsitzender des Lyoner Consisto-[illegible], die vierte französische Nationalsynode. Außerdem hatte er mit italienischen Anti-[illegible] und mit Mönchen zu kämpfen; zwei der Letzteren forderten ihn zu einer [illegible] Disputation über einige Artikel auf, die sie ihm übergaben; er beantwortete [illegible] würdigem Tone. Trotz zunehmender Körperleiden entwickelte er eine außerordent-[illegible] literarische Thätigkeit; in den Jahren 1563—1565 gab er nicht weniger als neun [illegible] heraus, darunter sein Hauptwerk: Instruction chrestienne en la doctrine [illegible] la loy et de l'Evangile, et en la vraye philosophie et théologie tant naturelle [illegible] supernaturelle des chrestiens, et en la contemplation du temple et des images [illegible] oeuvres de la providence de Dieu en tout l'univers, et en l'histoire de la [illegible] et chute et réparation du genre humain. Genf 1564, III. Vol., Fol. [illegible] Werk ist eines der merkwürdigsten Erzeugnisse der reformatorischen Literatur; die [illegible] über die zehn Gebote ist ein vollständiges System der Moral und der Politik; [illegible] der natürlichen und christlichen Theologie gewidmete Theil ist eine Art Apologetik [illegible] Christenthums, besonders gegen Atheisten und Deisten, voll tiefer, origineller Ge-[illegible]; zu den schönsten Abschnitten gehört der über die Unsterblichkeit der Seele. Das [illegible], das wie die meisten anderen Viret's, in dialogischer Form abgefaßt ist, zeichnet [illegible] aus durch ungemeine klassische und theologische Belesenheit, durch reiche Einbildungs-[illegible], ernste Frömmigkeit, scharfen Witz; diese Eigenschaften finden sich übrigens in allen [illegible] des Reformators, alle leiden aber auch an den nämlichen Mängeln, nämlich an [illegible] schweifigkeit und Incorrektheit, Folgen der großen Schnelligkeit seines Arbeitens. [illegible] mußte Viret Lyon verlassen; er ging nach Orange und von da an die 1566 von [illegible] von Albret zu Orthez errichtete Akademie. In dem Kriege von 1569 wurde [illegible] katholischen Truppen als Gefangener weggeführt, bald aber wieder befreit. Er [illegible] zu Orthez 1571. Bei aller evangelischen Tapferkeit war er ein milder, sanft-[illegible] müthiger Mann; er besaß weniger Feuereifer als Farel, weniger Kraft und Strenge [illegible] Gedanken, als Calvin, aber ebenso viel Treue als der eine und der andere. Das [illegible] logische System hat er nicht weiter entwickelt, sondern nur den Laien zugänglich ge-[illegible] und gegen Katholiken und Philosophen vertheidigt. Seinen Schriften gehören [illegible] zu den größten literarischen Seltenheiten.

Siehe seine Biographie in der Sammlung: Leben der Väter und Begründer der [illegible] formirten Kirche, Bd. IX., erste Hälfte, Elberfeld 1860. C. Schmidt.

Virgilius, bayrischer Priester. Dieser Mann kommt als ein Gegner des [illegible] nifacius, des Apostels der Deutschen, in Betracht. Er stammte aus Irland und war [illegible] der Vertreter der freieren Kirchenformen seines Vaterlandes gegen den angelsächsi-[illegible] Hierarchen, welcher die Franken kirchlich romanisirte und unter dem Schutze ihrer [illegible] reichen Waffen Deutschland in die wohlthätige Zucht einer wohlgegliederten Bischofs-[illegible] herrschaft zu bringen, bemüht war. Virgilius war im Jahre 743 nach Chiersy zu

Pipin gekommen und wurde nach der Ueberwindung des Aufstandes gegen die ost vordringenden Franken dem Herzog Odilo von Bayern zur Verwaltung des Bist von Salzburg empfohlen. In diese Stellung trat er auch im Jahre 744 oder ein und hatte alsbald Streit mit Bonifacius. Dieser gebot ihm und dem Sid von Passau, die Taufen, welche ein unwissender Priester mit der Formel baptizo i nomine patria et filia et spiritus sancti vollzogen hatte, zu annulliren und zu wi holen. Virgilius und Sidonius schickten eine Protestation gegen dieses Ansinnen Rom. Der Pabst Zacharias verbot die Wiedertaufe und erklärte das Auflegen Hände selbst dann für hinreichend, wenn die Taufe von einem Ketzer vollzogen wo wäre. Drei Jahre darauf beschwerte sich Bonifacius über Virgilius und Sid beim Pabste und klagte, daß sie den Herzog Odilo von Bayern gegen ihn aufzubr suchten, und daß sie behaupteten, der Pabst habe sie zur Einnahme von bayrischen thümern berechtigt. Besonders Virgilius wird beschuldigt, dem Bonifacius darum f lich zu begegnen, weil derselbe ihn einer ketzerischen Meinung überführt habe. In Antwort des Pabstes ist zu lesen: De perversa autem doctrina ejus, qui c Deum et animam suam locutus est, si clarificatum fuerit eum confiteri, quod mundus et alii homines sub terra sint, seu sol et luna, nunc habito concili ecclesia expelle. Attamen et nos evocatorias praenominato Virgilio mittimus teras, ut nobis praesentatus et subtili indagatione requisitus, si erroneus inve fuerit, canonicis sanctionibus condemnetur. Obgleich sich der Pabst auch sonst zu Gunsten der hierarchischen Vollmacht des Bonifacius erklärte, scheint doch ni Geringste gegen Virgilius unternommen worden zu seyn. Seine gerügte Ans als Annahme mehrerer Welten oder bewohnten Himmelskörper und als Annahme Kugelgestalt der Erde und der Antipoden verstanden worden. Das Letztere schein Vorzug zu verdienen. Unglaublich ist, daß Virgil von einer Welt unter der Obers der Erde gesprochen habe. Wir werden übrigens durch jene Klage des Bonifacius das Widerstreben der Bayern gegen die neue kirchliche Unterwerfung unter den Erzbi von Mainz aufmerksam gemacht, welches Hand in Hand ging mit dem Widerst gegen die staatliche Unterwerfung unter die Könige der Franken. Die letztere w durch den Herzog Thassilo völlig zu beseitigen gesucht, und man darf annehmen, Virgilius ihm zur Seite stehend, die Freiheit der bayrischen Kirche zu bewahren ge hat. Er suchte mit Umgehung des Erzbischofs gleich beim Pabste Recht und der I hat eine kurze Zeit zwischen dem neuen Plane der Gründung einer umfassenden d lichen Monarchie des Abendlandes und der Gewinnung vieler einzelner, dem P unmittelbar gehorsamen Völkerschaften geschwankt. Jener Plan kam zur Ausführ weil die Franken unter ihren großen Führern in ihrem Siegeslaufe nicht aufzuh waren. Bayern ist staatlich und kirchlich ganz und gar dem Frankenreiche einve worden. Virgilius hatte lange Zeit seine altirischen Traditionen aufrecht zu erh gesucht und hatte eben deshalb die hierarchisch-gefährliche Würde eines Bischofs nicht angenommen, sondern sich als Priester und als Abt des Petersklosters in S burg zur Regierung der Diöcese völlig berechtigt gehalten. Deshalb kommt er auc jenen päbstlichen Briefen nur als Priester und als vir religiosus vor. Er hatte für die Funktionen, zu welchen, nach römischer Anschauung, die besondere bischöf Weihe erforderlich war, einen ordinirten Bischof, Namens Dabdo, zur Seite. Er im Jahre 767 nahm er selbst diese Weihe an, gründete eine besondere bischöfliche thedrale, an welcher Weltgeistliche angestellt wurden, und übergab dem Dabdo das Kl Chiemsee. Das ist der Akt, mit welchem er der Strömung in der Entwickelung großen Verhältnisse jener Zeit nachgab. Als Bischof von Salzburg hat er sich dienste um Kirchen und Klöster und um den Besitzstand des Bisthums und um V breitung des Christenthums in Kärnthen erworben. Er starb am 27. November und wurde in dem von ihm erbauten Rupertsmünster begraben.

Pabst Gregor IX. hat ihn im Jahre 1233 heilig gesprochen. Nun hatte

...wiß einen Heiligen, der bei einem anderen Pabste im Verdachte der Ketzerei gestanden hatte. Diesen Anstoß wegzuräumen, haben sich manche katholische Schriftsteller bemüht. Siehe außer den Salzburger Chronisten auch Mémoires de Trévoux, Janvier 1708. ...ßt vergleiche über Virgilius Schröckh's Kirchengeschichte, Theil 19, S. 219 f. ...frörer's Kirchengeschichte, Bd. III. S. 522 f. und besonders Rettberg's Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II. S. 233—237 und 557. — Als Quellen sind ... ältesten Bischofsverzeichnisse Salzburgs und jene Briefe des Pabstes Zacharias, ...r den Briefen des Bonifacius (ed. Würdtwein) ep. 62 und 82, anzusehen.

Albrecht Vogel.

Visitantinen, Nonnen von der Heimsuchung, visitatio, der Elisabeth, Mutter ... Täufers durch Maria, Mutter des Herrn (Luk. 1, 39), sind ein weiblicher Orden, ...tet durch Franz von Sales (s. d. Art., daher auch Salesianerinnen genannt), ...Verbindung mit Frau v. Chantal. Franz nennt sich selbst den Vater, die genannte ...e die Mutter jener Nonnen. So sind sie ganz eigentlich die in einer Art von ...cher Ehe durch jene beiden Heiligen erzeugten Töchter. Daher ist hier der Ort, ... dieser Ehe oder Verbindung, die im Artikel Franz v. Sales nur obenhin erwähnt ..., Genaueres zu berichten. Dieß ist um so mehr angemessen, da katholischerseits ... in das Werk gesetzt worden ist, damit man der Sache nicht auf den Grund ...mme. Man lernt sie nicht recht kennen, weder aus Marsollier (dessen Biogra... des Franz abgedruckt ist vor der neuen Ausgabe der Werke des Bischofs von Genf, ...s 1836, 4 Bde.), noch aus Maupas, dem Biographen der Frau v. Chantal (la ... de la vénérable mère Jeanne Françoise Frémiot etc., 7. Ausgabe, Paris 1658). ...e beiden Biographen heben nur das rein Geistliche in jener Verbindung hervor und ...den es obendrein mit allerlei mythischen Zügen aus. Nach diesen Schriftstellern ... Franz, ehe er etwas von seiner Freundin wußte, im Traume die Person gesehen, ... ihm in Stiftung eines weiblichen Ordens behülflich seyn sollte und hat sie später ... Frau v. Chantal wieder erkannt; diese hat, ohne Traum, eine Erscheinung des Bi...ofs gehabt, der bestimmt war, ihr geistlicher Führer und Freund zu werden. Nach ...m Tode hatten verschiedene, ihnen nahestehende Personen, Visionen betreffend ihre ...ertrennliche Vereinigung; eine sah die beiden bei einander und hörte die Worte: ...ir haben nur Ein Herz und Eine Seele in Gott"; eine andere sah, bei dem Tode ... Frau v. Chantal, einen glänzenden Stern am Himmel aufsteigen und sich mit einer ...en Feuerkugel vereinigen, worin sie sich gänzlich auflöste, worauf Alles in einem ...ere von Feuer unterging. Dies und Anderes verdient nur insofern Beachtung, als ... uns zeigt, wie man das Verhältniß zwischen jenen beiden Heiligen auffaßte, dasselbe ... idealisiren, zu kanonisiren sich bemühte. Die authentische Wahrheit darüber schöpfen ...r aus der Correspondenz des Franz von Sales, abgedruckt im dritten Bande der ge...nten neuen Ausgabe seiner Werke (von welchem Bande wir, der Kürze wegen, in ...serer Anführung nur die Seitenzahl anführen). Leider hat Frau v. Chantal alle ihre Briefe, die ihr der Bischof kurz vor seinem Tode zurückgestellt hatte, eigenhändig verbrannt, und anderwärts sind nur wenige in Klöstern aufbehalten worden, so daß die genannte Correspondenz deren nur 12 mittheilt. Dieser Verlust ist um so mehr zu bedauern, da es mitunter solche Briefe waren, worin sich die größte Innigkeit des Verhältnisses aussprach, worin sie den Bischof geradezu ihren Freund nannte (S. 140). Desto zahlreicher sind die Briefe von Franz; es sind deren 139 in die genannte Correspondenz aufgenommen. Einen Hauptbestandtheil des Inhalts bilden zunächst Mittheilungen, betreffend die christliche Vollkommenheit. Frau v. Chantal wird eingeweiht in den mystischen Quietismus und eignet sich dessen Grundsätze und Anschauungen an. Welch eine gelehrige Schülerin des Bischofs sie wurde, das haben wir im Artikel: Quietismus Bd. XII, 433. 434 gezeigt. Nur zwei Beispiele davon wollen wir hier noch aus Maupas (209. 362) nachtragen: sie wollte auf eine Zeit so stille im Gebete seyn, daß sie keinen Willen mehr haben wollte selbst für die Ausübung der Tugenden und die

Verabscheuung der Laster. — Als sie sich vorwarf, ihrem sterbenden Kinde die Tau
nicht verschafft zu haben und so Ursache zu seyn, daß es ewiger Unseligkeit verfalle
als sie deswegen den Bischof um Verzeihung bat, sagte ihr dieser: „Woher kommt e
daß Sie einen Rückblick auf sich werfen? Haben Sie denn noch irgend eigenes Inte
esse?“ (quelque interêt propre). Die Briefe des Franz und ihre eigenen Briefe weis
nach, wie sie nicht ohne schwere Kämpfe und Versuchungen sich in diese Gemüthsstim
mung hineinlebte, und wie der Bischof sie zur völligen Selbstentäußerung anleitete, inde
er sie zugleich mit den festesten Banden an seine eigene Person, als des Seelsorger
kettete, so daß sie sagte, es komme ihr vor, sie dürfe nichts mehr denken und fühle
ohne daß ihr Seelsorger es ihr befehle (S. 315).

Daneben zeigt sich uns aber in diesen Briefen etwas Anderes, das wir nicht u
hin können, natürliche Liebe zu nennen, wobei das Geschlechtliche nicht ohne Einfluß i
Es wäre ebenso unrichtig, dieß zu verkennen, als zu behaupten, daß das ganze Ve
hältniß nur eine unter geistlichem Gewande versteckte, geschlechtliche Liebe gewesen se
es ist vielmehr eine Idiosynkrasie von Geistlichem und Weltlichem, von Göttlichem u
Menschlichem, worin sich uns das eigenste Wesen der katholischen Religion darste
Es ist schwer davon zu reden, weil man leicht geneigt ist, den einen oder den ande
Faktor der Verbindung nicht zu seinem Rechte kommen zu lassen. Es ist aber pass
darauf einzugehen, weil Beispiele solcher Verbindungen katholischer Geistlicher mit fr
men Frauen nicht ganz selten sind und wir hier an dem gepriesensten und heiligst er
teten Beispiele ersehen können, was von solchen Verbindungen zu halten ist. Im
gemeinen verweisen wir auf die Abhandlung: „Franz v. Sales und Frau v. Cha
Ein Beitrag zur katholischen Mystik“ in der deutschen Zeitschrift, 1856, S. 27 —
S. 123 — 133; S. 221 — 227. Was das rein Biographische betrifft, so ben
wir die beiden genannten Biographen, so weit ihre Angaben als beglaubigt gelten kön

Als Franz v. Sales (geboren 1567), im Auftrage des Parlaments von Burgun
während der Fasten des Jahres 1604 in Dijon einige Predigten übernommen hat
richteten sich schon in der ersten Predigt seine Blicke unwillkürlich auf eine Dame, d
mit besonderer Andacht und Bewegung ihm zuzuhören schien. Nach beendigtem Gotte
dienste hatte er nichts Eiligeres zu thun, als sich nach jener Dame zu erkundigen. D
Baronin v. Chantal, Jeanne Françoise, Tochter des Herrn Frémiot, Präsidenten d
Parlamentes von Burgund, geboren 1572, war eine Wittwe; einige Jahre vorher w
ihr Mann auf der Jagd von einem Freunde, der ihn wegen seines braunen Kleides f
ein Wild hielt, erschossen worden. Sie ertrug dies Unglück mit vieler Fassung und z
auf das Landgut ihres Schwiegervaters mit ihren vier kleinen Kindern (einem Knab
und drei Töchtern), weil der Schwiegervater es gewünscht hatte. In diesem Hause hat
sie viel zu leiden von einer Magd des alten Herrn v. Chantal, die gerne die Herr
spielte. Dies und der herbe Schmerz über das Unglück, das sie getroffen, erweckten
ihr den Gedanken, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, um Gott besser dienen zu könne
„Wenn die vier Kinder mich nicht gebunden hätten, sagte sie, so wäre ich nach de
heiligen Lande geflohen, um daselbst den Rest meiner Tage zu verbringen“ (Maup
S. 55). Es scheint, daß der Beichtvater auf diese Gedanken durchaus nicht eingeh
wollte. Sie war überhaupt mit demselben nicht zufrieden, fastete, betete, gab Almose
um von Gott einen zu erlangen, der ihr mehr zusagte. Als sie zum ersten Male Fra
auf der Kanzel sah, sagte ihr, wie sie später bekannte, eine innere Stimme, daß er d
für sie bestimmte Seelsorger sey. Das Nächste war nun, daß sie beide einander sah
und sprachen — im Hause des Präsidenten Frémiot, wo Franz bereits eingeführt wa
Sie war entzückt von allen Worten, die aus dem Munde des verehrten Bischofs floße
Allein, obschon sie öfter mit ihm sich unterhielt, wagte sie es noch nicht, ihm ihr He
zu öffnen: „obwohl die Güte dieses großen Dieners Gottes mich mehrmals einlud,
ihm mit Vertrauen zu reden, und ich übrigens von Verlangen, dieß zu thun, fast ve
ging“ (bien que j'en mourusse d'envie. Maupas S. 81). Sie war nämlich den

s Versprechen gebunden, das sie ihrem Beichtvater gegeben, niemals von ihm zu lassen, Niemand zu sagen, was sie ihm sagte, mit Niemand Anderem über ihr Inneres zu den. Während ihr Beichtvater gerade um diese Zeit eine kleine Reise machte, gerieth in so heftige Versuchungen, daß sie fürchtete, darüber den Verstand zu verlieren. faßte sie Muth und öffnete dem Bischof ihr Herz. Sie empfing von ihm so reichen st, daß sie sagte, es sey ihr vorgekommen, als habe nicht ein Mensch, sondern ein el mit ihr geredet (Maupas S. 163). Sie hatte aber keine Ruhe, bis sie ihm vollständige Beichte abgelegt. Sie sprach ihm von ihrem Verlangen, die Welt zu lassen, der Bischof sagte zunächst weder Ja, noch Nein; sie drückte ihm den Wunsch s, gänzlich unter seine Leitung gestellt zu werden. Franz ließ sie hoffen, daß dieß geschehen könne; sie müßten aber Beide Gott bitten, daß er ihnen seinen Willen fenbaren möchte. Doch schon nach einigen Tagen eröffnete er ihr, daß es ihm scheine, sey der Wille Gottes, daß er sie unter seine Leitung nehme; es dürfe aber nichts bei übereilt werden, damit sich nicht etwas Menschliches in diese Sache einschleiche. rauf reiste er von Dijon ab, mit dem Versprechen, ihr öfter zu schreiben.

So war der Bund geschlossen, der immer fester und inniger wurde. Zunächst schien die Befriedigung ihres Herzenswunsches nur ihre innere Unruhe zu ver-. Sie machte sich Vorwürfe darüber, daß sie sich unter die Leitung des Bischofs ; es kam ihr dieß wie eine Uebertretung der kirchlichen Verordnungen vor, und ndere Personen bestärkten sie in diesen Skrupeln. Franz gelang es nicht, in meh- Briefen ihr dieselben auszureden, indem er ihr das Beispiel der heiligen Theresia ührt, die neben dem ordentlichen Beichtvater noch einen besonderen Vertrauten gehabt . Frau v. Chantal meinte, da Franz nicht ihr gesetzmäßiger Seelsorger sey, so e seine Verbindung mit ihr auf einer besonderen, persönlichen Zuneigung (Affection) uhen; aber wie hätte sie diese ohne Weiteres voraussetzen dürfen? Der Bischof kann nicht genug Worte finden, um sie seiner Zuneigung zu versichern. „So wie mir ihr Inneres eröffneten, schrieb er am 14. Oktober 1604, gab mir Gott eine e Liebe zu ihrem Geiste. Als Sie sich gegen mich noch näher erklärten, war es ein ssliches Band für meine Seele, Ihre Seele mehr und mehr zu lieben. Jetzt aber, liebte Tochter, ist eine gewisse neue Eigenschaft (une certaine qualité nouvelle) hinzu- kommen, die sich nicht benennen läßt, wie mir scheint, aber ihre Wirkung ist eine e, innere Süßigkeit, die ich empfinde, Ihnen die Vollkommenheit der Liebe zu Gott wünschen. Ich überschreite nicht die Wahrheit. Ich rede als vor dem Gott Ihres meines Herzens. Jede Zuneigung hat ihren besonderen Karakter, wodurch sie sich anderen unterscheidet. Diejenige, die ich zu Ihnen habe, hat eine gewisse Beson- heit (particularité), die mich unendlich tröstet, und die, um Alles zu sagen, mir st förderlich ist." Er fügt noch hinzu, daß er bei dem Beten des Unser Vater st an sie denke — oder zuletzt, wobei er dann bei ihr um so länger im Geiste ver-. „Aber, um Gottes Willen, theilen Sie dieß Niemand mit, denn ich sage ein ig zu viel, obwohl mit völliger Wahrheit und Reinheit u. s. w." — Doch diese ähnliche Ergießungen vermochten nicht, ihr völlige Ruhe und Befriedigung zu ge- ren. Sie äußerte zwar gegen den Bischof nicht mehr, daß sie Zweifel an seiner neigung hege, aber sie schrieb ihm als Antwort auf jenen Brief vom 14. Oktober 1604: „Es ist etwas in mir, was noch niemals befriedigt worden ist, ich wüßte aber t zu sagen, was es ist." (Il y a quelque chose en moi, qui n'a jamais été isfait, mais je ne saurois dire ce que c'est). So schrieb sie auch dem Bischof, komme sich vor, wie eine von Durst gequälte, der man ein Glas Wasser darreicht, wie sie es an die Lippen bringt, um den brennenden Durst zu stillen, hindert sie e unbekannte Macht, das Glas zu trinken. Franz versteht das Alles rein geistlich und gibt ihr darauf bezügliche Belehrungen, Ermahnungen und Tröstungen. In der That verschlingt sich die Sache in das Geistliche. Frau v. Chantal leidet an großen, geistlichen Anfechtungen: ihr Glaube ist geradezu wankend geworden; sie hat Mühe, sich

der Zweifel am Glauben ihrer Kirche zu erwehren. Ihre Andachtsübungen gew
ihr keine Befriedigung mehr; es kommt ihr vor, sie esse, aber finde alle Nahrung,
sie zu sich nehme, fade und kraftlos. Wie sonderbar! wie unerwartet! gerade zu
Zeit, wo sie den Mann gefunden hat, der ihr durch eine innere Stimme als ihr g
licher Führer bezeichnet worden ist. Sollte man nicht eher erwarten, daß sie in
Verbindung mit Franz die höchste, geistliche Erquickung und Trost fände?

Die Sache läßt sich psychologisch erklären; es ist aber schwer, die rechten W
dafür zu finden. Denn woher den richtigen Ausdruck nehmen für Gefühle und Em
dungen, die sich Frau v. Chantal niemals eingestanden hat, deren sie sich nicht
ständig bewußt ist, obschon diese Gefühle und Empfindungen gewißlich in ihrer S
sich regen? Des Bischofs Persönlichkeit hat auf sie einen außerordentlichen Ein
gemacht und hat ihr das zum Bewußseyn gebracht, daß etwas in ihrer Seele ist,
noch niemals befriedigt worden, doch ohne daß sie anzugeben wüßte, was es ist.
ist ihr noch etwas Anderes und mehr als Priester und Seelsorger, und sie weiß
davon keine Rechenschaft zu geben. Es ist nichts Bestimmtes, es hat keinen N
Immerhin aber befindet sie sich in Folge davon im Widerspruche mit der Kirche.
die heftigen Versuchungen, worin sie fürchtet, den Verstand zu verlieren. Daher
die Autorität und das Dogma der Kirche in ihrem Gemüthe eine Erschütterung er
Da die Person des Priesters und des Seelsorgers überschattet wird von etwas
rem, so ist auch die Kirche, deren Stellvertreter er ist, mit ihrem Dogma in
Geiste verdunkelt. — Sie ist wirklich die von Durst gequälte, die, zurückgehalten
eine unbekannte Macht, den dargereichten, labenden Trunk Wassers nicht einsch
darf, und daher kommt ihr Alles, was sie genießen soll, fade und geschmacklos.
Es ist ihr zu Muthe, als ob der Herr selbst sich ihr entziehe; sie wagt kaum
Herrn zu beten: „Komm in meine Seele.“ Selbstverständlich aber läßt sie darum
ab von ihren Andachtsübungen und ascetischen Werken, so wenig Befriedigung sie
auch gewähren mögen. Sie gibt auch den Gedanken nicht auf, sich von der
zurückzuziehen. Ja, sie mußte durch die innere Leere um so mehr dazu sich angetr
fühlen, freilich ohne Aussicht und Hoffnung, die innere Leere damit ausfüllen zu kö

Oefter sprach sie mit Franz von ihrem Wunsche, die Welt zu verlassen.
Bischof hielt sie nicht, wie vordem, ganz in suspenso zwischen Furcht und Hoffn
sondern ließ sie hoffen, daß sie einst Alles verlassen und daß er sie in gänzliche Se
entäußerung und Nacktheit*) um Gottes Willen bringen werde (Maupas 110).
stimmt zu dem, was er ihr am 6. August 1606 schreibt, wo er aber, wohl bem
hinzufügt, er habe noch nicht bei sich ausgemacht, ob sie solle eigentliche Nonne we
(S. 122). Er nahm ihr in einer persönlichen Zusammenkunft das Gelübde der Ke
heit und des Gehorsams gegen ihn ab und billigte es, daß sie daran dachte, ihre T
in Klöstern zu versorgen. Zu welcher Zeit er den bestimmten Gedanken gefaßt h
einen Verein frommer Frauen unter seiner und der Frau v. Chantal Leitung zu st
das läßt sich nicht genau bestimmen; wahrscheinlich viel früher, als er es ihr und
deren sagte. Er wollte sie nach Annecy, dem Sitze des Bischofs von Genf seit
Reformation, ziehen, und den Verein so frei gestalten, daß seine Verbindung mit s
Freundin keinen Abbruch erlitte, ja, durch die Unterordnung unter den Bischof
enger würde. Es scheint, daß er im Jahre 1607 ihr die ersten, dahin bezügl
positiven Eröffnungen machte; aber er hielt die Sache sehr geheim. Einem Jesu

---

*) Der Bischof ist mit dem Gebrauche dieses Ausdruckes offenbar unzart und fast unschi
so besonders in dem Briefe, worin er ihr die Selbstentäußerung unter dem sehr oft wiederh
Bilde der Nacktheit empfiehlt, ausgehend von der leiblichen Nacktheit, worin sie auf diese
gekommen. Was soll man erst sagen, wenn er in einem anderen Briefe, ebenfalls von der a
nudité sprechend, ausruft: „O meine Mutter, wie sehr waren Adam und Eva glücklich, so l
sie keine Kleider hatten“ (S. 316). Er deutet das Alles geistlich, es ist aber doch gefährlich,
solchen Ausdrücken zu spielen.

später um Auskunft über sein Vorhaben befragt hatte, schrieb er am 24. Mai
ich Andere ihm den Gedanken eingegeben hätten, und zwar erst seit einem Jahre
1609), welches letztere nur in Betreff der eigentlichen Verwirklichung des Vor-
ahr ist; denn um diese Zeit, da Alles schon zwischen ihm und Frau v. Chantal
t war, da schon einige Fräuleins sich gemeldet hatten, um in den Verein aufgenommen
t, handelte es sich nur noch darum, das Oekonomische in Ordnung zu bringen,
haus u. dgl. zu sorgen. Frau v. Chantal that auch das Ihrige, verließ den
er, der aus Gram darüber bald starb, riß sich von ihren Kindern los, ver-
f den größten Theil ihres Vermögens und begab sich im Frühjahre des Jahres
h Annecy, wo gegen den Willen des Vaters, der Dijon vorgeschlagen, das
s der neuen Genossenschaft eingerichtet werden sollte. Als Vorwand dafür
ng den Umstand geltend gemacht, daß Frau v. Chantal in Annecy ihrer ver-
t Tochter, der Baronin v. Thorens, näher seyn würde. In der Nacht vor
ehung des neuen Hauses hatte sie noch eine große Anfechtung zu bestehen.
te, Vater und Kinder zu sehen, die Gott um Rache gegen sie anflehten. Es
vor, daß sie den Geist des Franz irre geführt habe, — mithin war sie sich ihres
auf ihn bewußt, und daß sie eigentlich die Ursache sey, warum er den Ge-
r Stiftung des neuen Vereines gefaßt habe. Diese Anfechtung, die drei Stunden
erte, suchte sie durch Gebet zu überwinden: „Es mögen meine Verwandten,
der und ich selbst zu Grunde gehen, wenn du, o Gott, es befohlen hast; das
mich nicht (cela ne m'importe). Mein einziges Interesse in dieser Zeit und
igkeit ist, dir zu gehorchen und zu dienen“ (Maupas 211. 212).
nun an wurde die Verbindung noch weit inniger, und neue Anfechtungen, die
Chantal zu bestehen hatte, riefen von Seite des Bischofs nur noch stärkere Er-
seiner geistlichen Liebe hervor. Das bezeugen die Briefe, die Beide sich schreiben,
ß Beide in Annecy sind, sey es, daß er in seinen Angelegenheiten oder sie in
heiten des Ordens von Annecy abwesend sind. Schon längst redet er sie auf
drücklichen Wunsch nicht mehr „Madame“ an, er nennt sie Tochter, Schwester,
alle diese Namen gibt er ihr zuweilen in demselben Briefe und schmückt sie
ärtlichsten Beiwörtern: „einzig liebe, unvergleichlich liebe“ u. dgl. Es besteht
sche Vereinigung zwischen beiden Seelen. „Was von den Christen der ersten
sagt ist, daß sie Ein Herz und Eine Seele hatten, das ist, schreibt er (10. Sept.
wischen uns verwirklicht“ — darum spricht er von *unserem* Herzen — „der
: Ihnen niemals ein heftiges Verlangen nach Reinheit und Vollkommenheit,
dasselbe Verlangen einzuflößen. Er gibt uns dadurch seinen Willen zu er-
ß wir in Verfolgung desselben Werkes Eine Seele seyn sollen“ (14. Septem-
. Darum sagt er ihr geradezu: „Meine geliebte Tochter, Sie sind wahrhaftig
(vous êtes vraiment, tout uniquement et véritablement moi-même,
1612).“ — Gott hat mich mir selbst genommen, nicht um mich Ihnen zu
ndern um mich in sie zu verwandeln. (Dieu m'a ôté à moi-même, non pas
donner à vous, mais pour me rendre vous-même.) So möge es denn
daß wir uns selbst entrissen, in Ihn verwandelt werden durch die Vollkom-
einer heiligen Liebe (8. Dezember 1612). — „Meine Seele stürzt sich in ihren
m anders zwischen Ihnen und mir das mein und dein am Platze ist, da wir
renntes sind, sondern ein und dasselbe Ding (qui ne sommes rien du tout
; mais une seule et même chose, 10. Mai 1615). Kurze Zeit vorher hat
ch Lyon Folgendes geschrieben, woraus hervorgeht, wie ernst und eigentlich er
sche Einsseyn mit ihr verstand: „Sehen Sie, meine sehr liebe Mutter, wenn
Töchter (die Visitantinen von Annecy) besuche, wandelt dieselben die Lust an,
h Nachrichten von Ihnen zu erhalten, und wenn ich den Nonnen Ihre Briefe
nte, so würde ihnen das große Freude bereiten. Nun weiß meine Nichte
(welche in Abwesenheit der Frau v. Chantal dem Hause vorstand) sehr wohl,

daß ich Sie selbst bin (que je suis vous-même); denn sie hat Billete gesehen, welche diese Wahrheit bezeugen, doch habe ich ihnen Ihre drei letzten Briefe nicht zeigen mögen (4. März 1615). Versteht sich, daß seine Erklärungen, er sey sie selbst, er sey Ein Ding mit ihr, noch öfter wiederkehren (S. 273. 389. 419. 563), so an dieser Stelle: je suis, comme vous savez, vous-même, sans réserve ni différence quelconque.

So sagt er ihr auch, daß seine Zuneigung zu ihr mit gar nichts verglichen werden könne, daß sie weißer denn der Schnee, reiner denn die Sonne sey (S. 116). Er sich, zu denken, daß sie Beide im zukünftigen Leben vollkommen Eins seyn (S. 89. 101. 238. 504 u. a.). Wie oft denkt er täglich an sie! Niemals liest er Messe, ohne ihrer zu gedenken, ja, er liest sie hauptsächlich für seine Freundin (S. An sie denkt er, wenn er das heilige Sakrament in der Procession herumträgt (S. wenn er das Abendmahl genießt (S. 88), wenn er auf dem Altar das geweihte lein, das corporale, ausbreitet, auf welches er die geweihte Hostie niederlegt, dem Wunsche, daß der Herr sich auch so auf ihr Herz niedersetzen und in dasselbe heiligen Einflüsse eindringen lasse. Der Gedanke an sie durchkreuzt seine Gedanken allen seinen religiösen Uebungen. Wenn er in ihrer Gegenwart die Messe liest, scheint er ihr als wie ein Engel, wegen seines glänzenden Angesichtes (I, 246). gends predigt er mit so vieler Wärme, wie in der Klosterkirche, wo sie unter Zuhörern ist (S. 418). Nur für sie schreibt er seinen Traktat: „Von der Liebe tes"; er nennt dies Buch ebenso wohl das ihrige, als das seine, daher nennt ohne Weiteres unser Buch (S. 412), um anzudeuten, daß der Verkehr mit ihr die Gedanken dazu eingegeben. So nennt er auch von Anfang an die Kinder der v. Chantal die seinen, die unserigen; er spricht von unserer jüngsten Tochter, von Kleinen, von unserem Celsus-Benignus. Schon im Jahre 1608 hat er sich ein schaft nach dem Muster desjenigen seiner Freundin machen lassen (S. 148). bevor sie als Nonne seine Untergebene geworden ist, regelt er alle ihre Andachten, Arbeiten, ihre Mußezeit; er gibt ihr Verordnungen, betreffend ihre Gesundheit, sie aufstehen, wann sie sich niederlegen soll (S. 111). Ist sie krank, so beneidet er Schwester, die ihrer pflegt (S. 193). Er zeigt ihr den Platz im Chor an, den einnehmen soll, damit sie sich nicht erkälte (S. 416). Anderwärts macht er ihr theilungen über seinen physischen Zustand mit einer Vertraulichkeit, wie sie kaum Ehegatten größer seyn könnte (S. 311).

Wie hätte Frau v. Chantal solchen Liebesergießungen widerstehen können? überhäuft den Bischof mit Beweisen der zärtlichsten Sorgfalt für Leib und Seele. gibt ihm Verordnungen für seine Gesundheit, die er sich befleißigt, getreu zu befolgen „aus Liebe zu Ihnen, die Sie es so haben wollen" (S. 114). Frau v. Chantal es, für den Bischof schöne Kirchengewänder zu verfertigen. Er fühlt sich glücklich, predigen, angethan mit Kleidern, die sämmtlich von seiner so liebenswürdigen verfertigt sind (S. 498). So hat sie für ihn auch eine köstliche bischöfliche Cappa gemacht und darein viele Male die Buchstaben Phi hineingestickt (S. 502). — Sie wünscht, der Bischof zur Ehre Gottes sie überlebe (S. 110). Sie wünscht seiner Seele größere Vollkommenheit, als der ihrigen (S. 126); sie bittet Gott, daß er aus Franz einen großen Heiligen mache (S. 312). Hingegen ist die Liebe zu ihren Kindern in ihrem Herzen dermaßen abgeschwächt, daß Franz ihr zuspricht, sie solle ihren Sohn, der einst in Annecy besuchen wollte, herzlich empfangen (S. 413). Als die Baronin v. Thorens, Gattin eines Bruders von Franz, gestorben war, schrieb sie an diesen: „ fühle, wie sehr dieses Kind das geliebte Kind unseres Herzens war. In meinem Schmerze ist mir das ein großer Trost, die Liebe zu fühlen, welche Sie ihm gewidmet haben. Es tröstet mich, mit Ihnen davon gesprochen zu haben, denn alle irdische Creatur gilt mir nichts mehr in Vergleichung mit meinem geliebten (geistlichen) Vater." sie auch in ihren fortwährenden Anfechtungen, die noch öfter einen fürchterlichen

der Heftigkeit erreichten und worin sie auf ihre Seligkeit völlig Verzicht leistete, doch den Gedanken an den Bischof nicht aufgab; gänzlich abgestorben für Alles, selbst für das Verlangen nach der ewigen Seligkeit, behielt sie eine Neigung der Rückkehr zum Bischof im Herzen, sie fühlte sich einzig und allein dazu geneigt, ihn wieder zu sehen, so daß, wenn sie sich vorstellte, wie sie wieder zu seinen Füßen hingeworfen seyn und seinen Segen empfangen werde, sie bis zu Thränen gerührt wurde (29. Juni 1622). ... auch sie hat den Gedanken der mystischen Einigung und Verschmelzung mit der ... des Bischofs lebhaft ergriffen: „Es kommt mir vor, ich sehe die zwei Theile ...serer Seele nur noch eine bilden" (S. 315). Auch sie schreibt ihm: „Sie ..., daß ich sie selbst bin" (vous savez que je suis vous-même, S. 378). Daher ... von Paris aus, wo sie in Ordensangelegenheiten gerade verweilte, bei Anlaß einer ... retraite, die sie vorhatte, dem Bischof schrieb: „Ich will in der nächsten ... die Seele sammeln, die Sie hier haben;" — sie meint, fügt der katholische ...ausgeber der Briefe hinzu, ihre eigene Seele, die sie als Eins mit der Seele des ... ansieht und daher dessen eigene Seele nennt. Diese Verbindung bewährte sich ... und nach dem Tode. Franz hatte ihr versprochen, im Tode bei ihr zu seyn. ... in Lyon starb, am 28. Dezember 1622, befand sie sich gerade in Grenoble und ..., als er den Geist aufgab, eine Stimme, die zu ihr sagte: „er ist nicht mehr." ...wußte damals noch nicht, daß er gestorben war und legte sich jene Stimme so ...: „er lebt nur noch für Gott und um mich zum Leben in Gott anzuleiten." — ... Jahre hindurch hatte sie eine geistige Erscheinung (vision intellectuelle) vom ... auf ihrer rechten Seite, ihr süßen Duft und außerordentliche Gunstbezeugungen ...end. Als im Jahre 1631 sein Grab geöffnet wurde, erhielt sie, wie Maupas ..., die Erlaubniß, die Hand des Todten zu ergreifen. Sie bückte sich, um die... auf ihren Kopf zu legen, und der Bischof, als ob er noch am Leben gewesen ..., streckte die Hand aus und drückte sie in zärtlicher und väterlicher Liebe auf ihren ...; deutlich wollte Frau v. Chantal den Druck gefühlt haben. Auch die anwesenden ... behaupteten, so etwas gesehen zu haben, und bewahrten den Schleier, den sie ...als trug, als doppelte Reliquie. So wurde die abgöttische Verehrung der Creatur ... durch deren todten Leichnam besiegelt! — Frau v. Chantal lebte noch bis 1641; sie wurde im Jahre 1751 selig gesprochen, im Jahre 1767 kanonisirt.

Doch wir müssen noch einige nähere Angaben machen über den weiblichen Orden, der die Frucht der Verbindung dieser beiden Heiligen war. Zunächst handelte es sich ... nicht um die Stiftung eines eigentlichen Ordens. Als im Juni 1610 der neue Verein eingeweiht wurde, gab ihm Franz höchst einfache Verordnungen. Er sollte so wenig wie möglich ein klösterliches Gepräge haben, daher keine feierlichen Gelübde, keine Clausur, keine besondere Tracht, die Kleidung hatte den gewöhnlichen Schnitt, war aber von schwarzer Farbe, den Kopf bedeckte ein schwarzer Schleier. Frau v. Chantal legte sich zwar schon seit langer Zeit harte Kasteiungen auf, aber der Bischof schrieb sie dem Vereine nicht vor. Alles sollte auf innere Abtödtung hinzielen. Nur das kleine officium Mariae sollten die frommen Jungfrauen herzusagen verbunden seyn (S. 295); denn Franz hatte sich, wie aus seinen Briefen zu ersehen, überzeugt, wie mißlich es sey, wenn weibliche Personen unverstandene lateinische Gebete hersagen; daher wollte er ihnen wenigstens das große officium Mariae nicht auferlegen. Frommen weiblichen Personen sollte behufs ihrer geistlichen Stärkung der zeitweilige Aufenthalt in den Häusern des Vereins gestattet seyn. Hingegen lag den Schwestern ob, nach dem Vorbilde der Mutter des Herrn, welche Elisabeth, die Mutter des Täufers, heimsuchte, Kranke und Arme zu besuchen. Nach der Sitte der älteren Kirche sollten alle Häuser der Genossenschaft dem Diöcesanbischof unterworfen seyn. Eine von Anfang an eingeführte Besonderheit bestand darin, daß alle Jahre die Schwestern ihre Rosenkränze, Breviere, Krucifixe u. a. wechselten. Die milde Lebensweise und das Ansehen, worin Franz stand, führte dem Vereine bald eine ziemliche Zahl von Mitgliedern zu. Um aber Unordnungen und Übel-

wollendem Verdachte vorzubeugen, mußte Franz, auf das Dringen eines Cardinals, b
die ursprüngliche Form des Vereines, bis dahin bloß congrégation genannt, ände
So wurde er denn unter Paul V. im Jahre 1618 als religion, d. h. als Orden
visitatione B. V. M. anerkannt und erhielt eine eigene Regel, welche den Nam
Augustin's trug; die Constitutions, die Franz aufsetzte, wurden nach seinem Tode
Jahre 1626 von Urban VIII. bestätigt. Es verblieb dabei, daß der Orden kein bes
deres Oberhaupt erhielt, sondern dem Diöcesanbischof unterworfen blieb. Eine bes
dere, doch im Vergleiche zu anderen einfache schwarze Tracht mit langem, schwarz
Schleier und schwarzem Stirnbande wurde vorgeschrieben, die Clausur eingeführt, da
der Besuch der Kranken und Armen ausgeschlossen. Die ascetischen Uebungen wurd
nicht verschärft, das kleine officium Mariae beibehalten. Bis zum Tode des Bisch
waren bereits 13 Häuser des Ordens entstanden; unter der Oberleitung der F
v. Chantal, die zu diesem Zwecke viele Aufenthalte in verschiedenen Städten Frankrei
machte, waren 87 neue Häuser dazu gekommen. Gegenwärtig zählt der Orden ge
noch 100 Häuser, vertheilt auf Italien, Frankreich, Schweiz, Oesterreich, Polen, Sp
Nordamerika, mit ungefähr 3000 Mitgliedern. Schon bei der Stiftung des Ord
im Jahre 1618, wurde die Bestimmung gemacht, daß er sich der Erziehung der w
lichen Jugend annehmen solle. Der Orden hat sich in dieser Beziehung bis auf
heutigen Tag Verdienste erworben. — In den jansenistischen Streitigkeiten wurden
Visitantinen in das verlassene Kloster Port-Royal des champs, an der Stelle der
triebenen einheimischen Bernhardinernonnen, eingeführt und benahmen sich gegen
nicht sehr human (s. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal, II. Bd. S. 203). W
thuend ist es, anzuführen, wie die Visitantinen von Toulouse sich gegen die jüng
Tochter des unglücklichen Calas benahmen, die durch lettre de cachet bei ihnen un
gebracht worden war, um katholisch dressirt zu werden. Auf der Schwelle dieses N
nenklosters, kann man sagen, erlosch jener blutdürstige Fanatismus, der dem Vater d
Mädchens den Tod auf dem Rade bereitet hatte. Diejenige Nonne, welche besonde
mit dem Unterrichte der jungen Calas beauftragt war, Anne Julie Fraisse, blieb au
nachdem die junge Calas das Kloster verlassen, und obwohl diese niemals Neigung z
Annahme der katholischen Religion gezeigt hatte, mit ihr bis zu ihrem Tode in eifrig
Briefwechsel. Die gute Nonne deutet in vielen Briefen an, wie sehr sie wünsche u
bete, daß die junge Calas katholisch und gar Nonne werde, aber sie kann nicht umhin, de
vortrefflichen, frommen Mädchen die zärtlichste Freundschaft zu beweisen. Sie bewah
ihr dieselbe auch, nachdem sie den Prediger der holländischen Gesandtschaft in Par
geheirathet hatte. Diese Briefe, worauf Ch. Coquerel in seiner Geschichte der Kirch
der Wüste aufmerksam gemacht hatte, sind von Athanase Coquerel seiner verdienstvoll
Schrift: „Jean Calas et sa famille." (Paris 1858, bei Joel Cherbuliez) im Append
beigegeben worden. Herzog.

Visitatio liminum SS. Apostolorum. Der Besuch der Kirche der heiligen Apost
nämlich des Petrus und Paulus zu Rom und damit zugleich der römischen Curie, ka
auf Grund eines Gelübdes oder vermöge gesetzlicher Vorschrift erforderlich seyn. D
Erstere geschah im Mittelalter sehr häufig und es ist vielfach die Rede von peregri
qui propter Deum Romam vadunt, Romipetae Apostolorum limina visitantes u.
und denen besonderer Schutz gewährt wird (Zeugnisse bei Du Fresne im Gloss
s. v. Romipeta u. a.), indem insbesondere in der Charbonnerstagsbulle (s. den Arti
Bulla in coena Domini Bd. II. S. 439 ff.) über Diejenigen der Bann ausgesproch
ward, welche illos, qui ad sedem Apostolicam venientes vel recedentes ab ea . .
capiunt etc. (Gregor. XII. a. 1411 bei Raynald Annal. ad h. a. nro. 1). V
solchen Gelübden zu dispensiren, stand eigentlich den Bischöfen zu. Mißbräuche gab
aber den Päbsten Anlaß, eine Beschränkung eintreten zu lassen (vgl. J. H. Boehm
jus eccl. Protestantium lib. III. tit. XXXIV. §. XXVII.), und so kam es zur Ei
führung einer päbstlichen Reservation für das votum peregrinationis ultramarin

. 9 X. de voto et voti redemtione. III, 34. Innocent. III.) und demnächst der sitatio liminum SS. Apostolorum (vgl. c. 5. Extrav. comm. de poenitentiis et missionibus. V, 9. Sixtus IV. a. 1478). Die Anwendbarkeit des päbstlichen Re- tats wurde aber durch Doctrin und Praxis an besondere Bedingungen geknüpft errarii bibliotheca canonica s. v. votum Art. III. nro. 78 ff., nro. 112), welche hr geführt zu haben scheinen, daß den Bischöfen diese Dispens ganz überlassen wurde. t den Quinquennalfakultäten ist die päbstliche Reservation nicht mehr ausgesprochen.

Wichtiger als die visitatio liminum ex voto ist die ex lege, welche von der le zum Zwecke der kirchlichen Verwaltung eingeführt ist.

Der Pabst hat vermöge des Primats der Jurisdiktion auch das Recht und die licht der höchsten kirchlichen Aufsicht. Um diese ordnungsmäßig zu üben, muß ihm eit die genaueste Bekanntschaft mit den Verhältnissen der gesammten Kirche zu Ge- b stehen und die geistlichen Oberen müssen deshalb bald in Person, bald durch aus- liche Relationen dem Pabste die ihm unentbehrliche Auskunft über die Lage der e ertheilen. Die Grundsätze, nach welchen hierbei verfahren wird, haben sich erst ich ausgebildet.

Eine römische Synode vom Jahre 743 traf in Bezug auf die dem Bischofe von als Metropoliten untergebenen Bischöfe folgende Bestimmung: „Juxta sanctorum um et canonum instituta omnes episcopi, qui hujus apostolicae sedis ordinationi sunt, qui propinqui sunt, annue circa idus maji sanctorum principum Aposto- m Petri et Pauli liminibus praesententur, omni occasione reposita. Qui vero longinquo, juxta chirographum suum impleant. Qui autem hujus constitutionis temptor extiterit, praeterquam si aegritudine fuerit detentus, sciat se canonicis cere sententiis" (c. 4. dist. XCIII). Diese Festsetzung geht zwar zunächst auf Pflicht der Bischöfe, der jährlichen Synode beizuwohnen, enthält aber doch zugleich en herkömmlichen Akt der Obedienz gegen den römischen Stuhl, indem die demselben ischirten Bischöfe sich zu einem öfteren Besuche verpflichteten. Darauf weist der liber urnus cap. III. tit. VII. hin, indem es in der Cautio episcopi heißt: „Promitto, n etiam ad natalem Apostolorum, si nulla necessitas impedierit, annis singulis ursurum esse." (Man sehe diese Stelle mit älteren Zeugnissen im liber diurnus ra et studio Garnerii. Paris 1680, 4°. p. 66.)

Diese Verpflichtung wurde seit Gregor VII. allen Metropoliten auferlegt und von en eidlich übernommen: „Apostolorum limina singulis annis aut per me aut per tum nuntium meum visitabo, nisi eorum absolvar licentia" (c. 4 X. de jure- ndo II, 24. Gregorius VII. a. 1079). Sie ging dann bald auf andere Prä- ten, insbesondere alle Bischöfe über, wobei zugleich mit Rücksicht auf die Entfernung selben von Rom verschiedene Fristen bestimmt wurden (vgl. Gieseler, Kirchengesch. d. II., Abth. 2. (4te Auflage), S. 234. Philipp's Kirchenrecht Bd. II. §. 81. 3). Die völlige Befreiung von der Pflicht, welche einzelne Bischöfe durch besondere ivilegien erlangt hatten, revocirte aber schon Alexander IV. im Jahre 1257. Genauere stimmungen traf Sixtus V. am 20. Dezember 1584 in der Bulle: Romanus Pon- fex (Bullarium Magn. ed. Luxemburg. Tom. II. fol. 551), wonach die Bischöfe liens, der benachbarten Inseln, Dalmatiens und Griechenlands alle drei Jahre, utschlands, Frankreichs, Spaniens, Portugals, Belgiens, Böhmens, Ungarns, Eng- nds, Schottlands, Irlands alle vier Jahre, des übrigen Europa's, Nordafrika's und r Inseln diesseits des amerikanischen Festlands alle fünf Jahre, aller übrigen Länder le 10 Jahre nach Rom kommen sollten, um über den Zustand ihrer Kirchen zu be- hten. Benedikt XIV. bestätigte diese Anordnung in der Constitution: Quod sancta m 23. November 1740 (Bullarium cit. Tom. XVI. fol. 11) mit dem Zusatze, daß ht nur die Patriarchen, Primaten und Erzbischöfe, wie die übrigen Bischöfe, selbst nn sie Cardinäle seyen, sondern auch Aebte, Prioren, Pröpste und alle anderen, welche im Besitze eines Territoriums befinden und eine jurisdictio quasi episcopalis be-

sitzen, als Praelati nullius dioecesis (vgl. den Art. Exemtion Bd. IV. S. 286) Obedienz, Berichterstattung, und daher auch visitatio liminum verpflichtet seyen. auch bloße Titularbischöfe dazu gehalten seyen, wird fast allgemein angenommen (s. F raris a. a. O. s. v. limina Apostolorum nro. 7, 41—43), desgleichen der Co jutor, falls nicht der Coadjutus der Pflicht nachkommt (Ferraris a. a. O. nro. 44—45). Die allgemeine Verpflichtung wird bei der Eidesleistung jetzt in der übernommen, welche das Pontificale Romanum enthält und so lautet: „Apostolo limina singulis trienniis personaliter per me ipsum visitabo, ut Domino no ac successoribus rationem reddam de toto meo pastorali officio, ac de rebus nibus ad meae ecclesiae statum, ad cleri et populi disciplinam, animarum deni quae meae fidei traditae sunt, salutem quovis modo pertinentibus, et vici mandata apostolica humiliter recipiam et quam diligentissime exsequar. et rel

Die visitatio liminum soll zu der bestimmten Zeit eigentlich in Person erfol im Falle der Behinderung darf indessen ein Stellvertreter mit Specialvollmacht ges werden, ein Mitglied des Capitels oder ein auch nicht zum Capitel gehöriger P oder ein sonst geeigneter Priester des Sprengels.

Die visitatio selbst enthält drei Momente, welche das Zeugniß über deren lung ausspricht, welches von der Congregatio super statu ecclesiarum ausgestellt „Nos — S. R. E. Presbyter Cardinalis . . . . attestamur Rev. . . Episcopu Constitutioni fel. Sixt. V. — cumulate satisfecisse: nam et sacras beatorum et Pauli basilicas humiliter et devote praesens veneratus est, et Sanctissimi N. pedibus provolutus Sanctitati Suae et Sacrae Congregationi ore scriptoq tulit de statu ecclesiae suae." Unter Umständen muß sich dieß aber faktisch än denn unter: limina Apostolorum wird die Kirche verstanden, in welcher sich der mit der Curie aufhält, so daß mit der Verlegung der Residenz auch die limina Ap lorum wechseln (Ferraris a. a. O. nro. 29).

Ueber die relatio de statu ecclesiae, welche theils mündlich, theils schriftlich folgen soll, gibt es eine besondere Instruktion, welche Prosper Lambertini, der sp Pabst Benedikt XIV., ausgearbeitet hat, gedruckt hinter dem zweiten Bande seines lariums, sowie im Anhange zu seiner Schrift: de synodo dioecesana, auch wied hinter der Ausgabe des Conc. Tridentin. von Richter und Schulte (Lipsiae 1853).

Früher mußten die Berichte häufig die visitatio liminum ersetzen. Die Erle terung der Verkehrswege und der Fortfall der Hindernisse, welche von Seiten des St den Verkehr der Bischöfe und des Pabstes erschwerten, hat eine Veränderung her geführt, so daß der persönliche Besuch nunmehr ordentlicher Weise stattfindet.

Weitere Details finden sich, außer in den bereits citirten Schriften, bei Be dict XIV. de synodo dioecesana lib. XIII. cap. 6 seq. Bangen, die röm Curie S. 177 ff. Mejer, die römische Curie, in der Zeitschrift für Recht und P litik der Kirche von Jacobson und Richter, Heft 2. H. F. Jacobson.

Visitation, kirchliche, s. Kirchenvisitation Bd. VII. S. 690.

Vitalian, Pabst von 657 bis 672, war von keiner Bedeutung in der Reihe d Oberhäupter der römischen Kirche, und von ihm ist nur Weniges bekannt. Da d Pabst damals noch Unterthan des Kaisers war und von demselben die Bestätigung e halten mußte, schrieb Vitalian, als er den päbstlichen Stuhl bestiegen hatte, zu gleich Zwecke an den Kaiser Constanz II. In dem monotheletischen Streite, der zu die Zeit lebhaft im Gange war, mußte sich Vitalian vor der kaiserlichen Partei beuge die den Monotheletismus (s. d. Art.) begünstigte. Ebenso vermochte er auch nicht d Superiorität, die er über den Bischof Maurus von Ravenna in Anspruch nahm, z Geltung zu bringen. Wohl berief er den Bischof nach Rom, doch Maurus folgte d Ladung nicht. Als darauf Vitalian den Maurus für abgesetzt erklärte und mit de Banne belegte, sprach auch Maurus den Bann über Vitalian aus. Am meisten sche Vitalian noch auf England Einfluß gehabt zu haben, wo der Erzbischof Theodorus v

[Ca]nterbury für das Interesse des päbstlichen Stuhles thätig war und es sich angelegen [se]yn ließ, eine Gleichförmigkeit mit der römischen Kirche herzustellen. Von Vitalian [si]nd nur noch einige Briefe vorhanden; er starb, wie angegeben wird, am 27. Ja[nu]ar 672. R.

Vitringa, Campegius, der bedeutendste unter den älteren Auslegern des Pro[phe]ten Jesaja, war am 16. Mai 1659 zu Leeuwarden geboren, wo sein Vater, Hora[tiu]s Vitringa, eine hohe Stelle beim obersten Gerichtshofe Frieslands bekleidete (als [su]premae Frisiorum curiae a secretis et Scabinus). Schon in früher Jugend be[sch]äftigte er sich außer mit den klassischen Sprachen auch mit dem Hebräischen und ging [im] 16ten Jahre auf die Universität Franeker, wo er seinen philosophischen und theolo[gisc]hen Cursus vollendete und dann nach Leyden, um hier die berühmten Lehrer dieser [Univ]ersität zu hören. Hier erwarb er sich auch die akademischen Grade und wurde schon [16]81 Professor der orientalischen Sprachen in Franeker; im Jahre 1683 erhielt er die [theol]ogische Professur und 1693 folgte er dem Perizonius als Professor der Kirchen[gesc]hichte. Im J. 1698 erhielt er einen ehrenvollen Ruf mit vermehrtem Gehalt und [...] Bedingungen nach Utrecht, schlug ihn aber aus, weßhalb auch in Franeker sein [Gehal]t auf 2000 Thlr. erhöht wurde. Er war mit Wilhelmine Hell, Tochter des Har[linger] Predigers Simon Hell, vermählt, in welcher Ehe er vier Söhne und eine Tochter [zeugte]. Die letzten Jahre seines Lebens waren von körperlichen Leiden heimgesucht und [am] 31. März 1722 starb er am Schlagfluß, 63 Jahre alt. Der berühmte Alb. Schul[tens] hielt ihm die Leichenrede.

Literarische Streitigkeiten hat er nur zwei gehabt, die eine mit Coccejus, dessen [Sch]üler er war, über die Form des Tempels bei Ezechiel, die andere mit Rhenford [übe]r die Müssigen (בטלנים) der Synagoge (s. über diesen Streit Carpzov apparat. [p.] 311). Unter seinen Schriften nimmt der Commentar über den Propheten Jesaja [(C]ommentarius in librum Prophetiarum Jesaiae. Leovardiae. T. I. 1714. T. II. [17]20. Fol. Edit. nov. Basil. 1732. 2 Vol. Fol. Auch Nachdrucke in Herborn 1715, [Tü]bingen 1732. Eine deutsche Uebersetzung mit Auslassung der mystischen Erklärungen [vo]n Ant. Friedr. Büsching: Camp. Vitringae Auslegung der Weissagungen Jesaia. [Th]l. 1. mit einer Vorrede von Mosheim. Halle 1749. Thl. 2. 1751. 4.) eine noch [je]tzt beachtenswerthe Stellung ein. Es sey erlaubt, hier das Urtheil eines competenten [Ri]chters über dieses Werk beizubringen. Gesenius (Comment. über den Jesaia. [S]. 132 f.) sagt: „Vitringa's Commentar macht Epoche in der Geschichte der Auslegung [d]es Propheten und mag allein leicht die früheren und einen guten Theil der späteren [au]fwiegen. Zwar ist er der coccejanischen Interpretationsmethode zugethan, und die [lä]stigen Nachweisungen, wann und wiefern die Weissagungen des Propheten in der [sp]äteren Geschichte bis in's Mittelalter hinab eingetroffen, wird der heutige Ausleger [übe]rschlagen müssen; aber bei seinen sonstigen Vorzügen verzeiht man ihm diese Krank[he]it seines Zeitalters gern. Denn man findet den Sinn jeder Stelle und jedes irgend [sc]hwierigen Wortes mit Hülfe einer ausgezeichneten Kenntniß der Bibelsprache und des [ü]brigen Alterthums, mit der Benutzung des ganzen bis dahin vorhandenen gelehrten [A]pparats und einer oft bewundernswürdigen Sorgfalt und Umsicht erwogen. Vorzüglich [w]ichtig sind auch seine Zusammenstellungen der historischen Notizen über die auswärtigen [V]ölker, gegen welche viele Weissagungen gerichtet sind. Wegen der oben erwähnten [A]nsicht, und weil er die übrigen Dialekte wenig und gewöhnlich nur, wo sie schon von [a]nderen verglichen worden sind, benutzt, hat man seinen Werth öfter zu gering ange[sc]hlagen; aber mancher biblische Literator, der vornehm auf ihn herabsieht, hätte besser [ge]than, ihn bei seinen Arbeiten zu gebrauchen, was nicht ohne Nutzen für dieselben ge[we]sen seyn würde." — Neben diesem Commentare hat unter Vitringa's übrigen Werken [ein]en bleibenden Werth seine Schrift über die alte Synagoge, welche zuerst unter dem [T]itel Archisynagogus observationibus novis illustratus, quibus veteris synagogae [co]nstitutio tota traditur, inde deducta episcoporum presbyterorumque primae co-

clesiae origin. Franequer. 1685. 4., wovon eine neue Ausgabe unter dem Titel „
Synagoga vetere libri tres" 1696. 4. erschien. Von geringerer Bedeutung und da
jetzt so ziemlich vergessen sind seine übrigen Werke: Sacrarum observationum libri V
Franequ. 1683—1708. 8. und ebendas. 1711. 1712. u. 1719. Die hierin gegeben
Erklärungen einiger Stellen der heil. Schrift zogen ihm von Seiten einiger Kritiker
Anklage der Heterodoxie zu. — Anacrisis Apocalypseos Joannis apostoli. Franeq
1705. Amstelod. 1719. Leovard. 1721. 4. Er sucht hierin die Beziehungen, wel
Bossuet in der Apokalypse auf die protestantische Kirche gefunden hatte, auf die kath
lische zurückzuwenden. — Hypotyposis historiae et chronologiae sacrae a mun
condito usque ad finem saeculi primi aerae veteris. Franequ. 1708. Leovard. 171
Jenae 1722. 8. — Typus theologiae practicae. Franequ. 1716. Bremae 1717.
Eine nachgelassene Schrift: Commentarius in librum prophetiarum Zachariae, qu
supersunt cum prolegomenis etc., gab H. Venema, Leovard. 1734. 4., heraus.
Von seinen vier Söhnen starb der älteste, Simon, frühzeitig voll Reue über ein a
schweifendes Leben; der zweite, Horatius, starb schon zwei Jahre nach seiner Ge
und auch ein anderer Horatius starb schon in seinem 16. Jahre (geb. 1680,
1696), hatte sich aber schon in diesem Alter den Ruf eines Gelehrten erworben. S
hinterlassenen Bemerkungen zu Vorst de Hebraismis sind von Lambert. Bos in
Observatt. miscellaneae. Franequ. 1717. 8. herausgegeben. Ein vierter Sohn, C
pegius, erbte mit dem Namen des Vaters auch dessen Ruf und Gelehrsamkeit.
wurde am 24. März 1693 in Franeker geboren und zeigte einen solchen Eifer für
Wissenschaften, daß er schon in seinem 15. Jahre, 1708, Student wurde, als we
er in dem ersten Jahre nach der löblichen Ordnung damaliger Zeit sich allein mit
griechischen und römischen Alterthume beschäftigte und dann erst seine philosophis
und theologischen Studien machte, letztere vornehmlich unter Leitung seines Verwan
Lambert Bos und seines Vaters. Das zur Erlangung der Würde eines Dr. the
nöthige Examen bestand er, nachdem er schon 1711 eine philosophische und 1713 e
theologische öffentliche Disputation ehrenvoll gehalten hatte, am 26. März 171
hielt sich den übrigen Theil des Jahres in Leyden und Utrecht auf und erwarb da
am 23. Mai durch eine öffentliche Disputation über seine Dissertation De facie et p
sterioribus Dei (ad Exod. 33, 18—22.) die theologische Doktorwürde. Noch in de
selben Jahre erhielt er eine außerordentliche und im folgenden, als er eine Vokati
nach Zerbst erhalten und ausgeschlagen hatte, die ordentliche Professur der Theolog
Er starb plötzlich an Lungenentzündung am 11. Januar 1723. Seine Leichenrede hi
T. Hemsterhuis. Außer einer Epitome theologiae naturalis. Franequ. 1731. 4. h
man von ihm nur eine Anzahl Dissertationen (De luctu Jacobi. De serpente vet
tore. De festo tabernaculorum. De genuino titulo epistolae ad Ephesios. I
facie et posterioribus Dei ad Exod. 33, 18—22. De spiritu et litera religioni
welche von Herm. Venema gesammelt und als Dissertationes sacrae mit der Gedäc
nißrede des Hemsterhuis auf Vitringa zu Franeker (1731. 4.) herausgegeben wurden.

Arnold.

Vitus (Veit), ein Heiliger und einer der sogen. vierzehn Nothhelfer der römisch
Kirche, soll der Sohn eines heidnischen Vaters und aus Sicilien gebürtig gewesen se
Die Tradition setzt sein Leben in die Zeit des Kaisers Diokletian und gibt an, daß
schon als Kind mit solcher Begeisterung dem Christenthume ergeben gewesen sey, daß
zum Abfalle von demselben auf keine Weise habe gebracht werden können. Der kir
lichen Sage nach floh er, um den Verfolgungen zu entgehen, nach Unteritalien, dann k
er nach Rom, vollzog hier wunderbare Heilungen, wurde aber wegen seiner unwand
baren Treue zum Christenthume zum Feuertode verurtheilt. Da ihn die Flammen ni
verletzten, wurde er einem Löwen vorgeworfen, doch auch dieser ließ ihn unversehr
endlich soll durch die Folter seinem Leben ein Ende gemacht, sein Leib aber zuerst n
St. Denis in Frankreich und von da nach Corvey gebracht worden seyn; angebli

Reliquien von ihm werden in Prag, Salzburg und anderwärts aufbewahrt. Die römische Kirche hat ihm den 15. Juni als Festtag geweiht. Uebrigens soll es noch einen weiten Märtyrer Namens Vitus gegeben haben, dessen Leib man von Pavia nach Prag kommen seyn läßt. R.

Vives, Jo. Lud. de, einer der kenntnißreichen und freisinnigen Gelehrten des 16. Jahrhunderts, welche, angeregt durch die neuerwachten humanistischen Studien, die Barbarei ausgeartete Scholastik des Mittelalters mit Glück bekämpften und zur Begründung eines selbstständigen, immer tiefer eindringenden Forschens in den Wissenschaften durch ihre Schriften hauptsächlich beitrugen, wurde im März des Jahres 1492 zu Valencia in Spanien geboren. Den ersten Unterricht in der Grammatik erhielt er in einer Schule seiner Vaterstadt, worauf er sich nach Paris begab, um daselbst die Philosophie zu studiren. Doch sagten die dialektischen Spitzfindigkeiten, sowie der schlechte und geistlose Vortrag der Nominalisten Kaspar Lax und Dullandus, welche er eine Zeit lang hörte, seinem lebhaften und wißbegierigen Geiste so wenig zu, daß er sich aus Ueberdruß unwillig von ihnen abwandte und von Paris nach Löwen ging, um sich mit erneutem Eifer dem Studium der alten Sprachen zu widmen. Je vertrauter er hier mit dem Geiste der klassischen Schriftsteller des Alterthums wurde, desto lebendiger erkannte er die Gedankenarmuth und Geschmacklosigkeit, womit damals von den Lehrern an den Universitäten die scholastische Philosophie und Theologie vorgetragen wurde, und fühlte er sich nach hinlänglicher Vorbereitung gedrungen, dieselben nicht nur in öffentlichen Vorlesungen, sondern auch in mehreren rasch auf einander folgenden Schriften anzugreifen und zu bekämpfen. Am schärfsten tritt diese feindliche Richtung gegen die scholastische Wissenschaft in dem „liber in Pseudo-Dialecticos" hervor, in welchem er einestheils in den stärksten Ausdrücken die Blößen derselben darstellt und die barbarische Sprache, sowie den geschmacklosen Vortrag der Lehrer tadelt, anderntheils eindringlich vor den Nachtheilen warnt, denen Geist und Karakter der Schüler dabei ausgesetzt sey. Sein unermüdeter Eifer in Bekämpfung des Scholasticismus, verbunden mit dem ernstlichen Bemühen, das Studium des klassischen Alterthums zu befördern, erwarb ihm die Freundschaft des Thomas Morus, Budäus, Erasmus und anderer gleichstrebenden Gelehrten, während seine dem Könige Heinrich VIII von England gewidmete Ausgabe der Bücher des Augustinus de civitate Dei den einflußreichen Cardinal Wolsey veranlaßte, ihn nach England einzuladen. Er folgte dem Rufe um so lieber, da er sich durch einige kühne und freisinnige Urtheile, welche er in dem ausführlichen Commentare zu diesem Werke ausgesprochen hatte, mit den Doktoren zu Löwen verwartet in mancherlei Unannehmlichkeiten verwickelt sah. Bei seiner Ankunft in England fand er als eifriger Humanist und muthiger Bestreiter der scholastischen Barbarei eine über sein Erwarten glänzende Aufnahme. Die Universität Oxford verlieh ihm ungefordert die Würde eines Doktors der Rechte, und der König bewies sich so gnädig gegen ihn, daß er sich nicht nur gern mit ihm über wissenschaftliche Gegenstände unterhielt, sondern ihm auch den Unterricht seiner Tochter, der nachherigen Königin Maria der Katholischen, in der lateinischen und griechischen Sprache übertrug; ja, es wird erzählt, daß er mehrmals mit seiner Gemahlin nach Oxford gekommen sey, um die Vorträge des Vives mit anzuhören. Indessen verwandelte sich die fürstliche Gunst schnell in Ungnade, als Heinrich VIII. im Jahre 1529 die Ehe mit seiner ersten Gemahlin Katharina von Aragonien widerrechtlich auflösen wollte und deshalb von Vives, sowie von mehreren anderen berühmten Gelehrten, ein schriftliches Gutachten über die Rechtmäßigkeit der Scheidung verlangte. Da Vives die verlangte Zustimmung verweigerte, weil er sie nicht mit seinem Gewissen zu vereinigen vermochte, ließ ihn der launenhafte und despotische König in's Gefängniß setzen und über sechs Monate darin zurückhalten. Kaum hatte er daher seine Freiheit wieder erlangt, als er, um nicht noch Härteres zu erfahren, sich aus England eiligst entfernte und die Stadt Brügge in Flandern zu seinem bleibenden Wohnsitze wählte. Von hier schrieb er an den König einen Brief, in welchem

er ihn auf das Eindringlichste von seinem Vorhaben einer Ehescheidung abmahnte u
die nachtheiligen Folgen eines solchen Schrittes für Staat und Kirche vorstellte (ver
Epistola ad Henricum VIII. Angliae regem, in Opp. omnia. Tom. VII.).

Die wenigen Jahre, welche Vives zu Brügge, nachdem er sich daselbst verheirat
hatte, verlebte, verflossen ihm in ungestörter Ruhe und waren ausschließlich schriftste
rischen Arbeiten gewidmet. Die reifste Frucht seines Geistes ist sein Werk de dis
plinis. Libri XX. (Antwerpen 1531), eine encyklopädische Darstellung der Wiss
schaften, welche sich durch vielumfassende gelehrte Belesenheit, manche treffende und se
ständige Urtheile, durch Gedankenreichthum und helle Blicke auszeichnet, obgleich sie
und wieder die engherzigen Vorurtheile des Zeitalters nicht verläugnet und die Spr
in einzelnen Stellen an Härte und Trockenheit leidet. Nicht minder beachtenswert
sein letztes mit großem Fleiße ausgearbeitetes Werk de veritate fidei christianae
fünf Büchern. Er wollte dasselbe dem Pabste Paul III. (s. d. Art. Bd. XI, 218
widmen; allein ehe dieß geschah, ereilte ihn in dem Alter von 49 Jahren am 6.
1540 unerwartet der Tod, und erst seine treue Lebensgefährtin führte seinem ausd
lichen Wunsche gemäß das Vorhaben aus. Auch in diesem Werke, sowie in se
übrigen theologischen, theils die Moral, theils die Ascetik betreffenden Schriften
Vives sehr viel Wahres gesagt, was nachher in der katholischen Kirche nicht me
frei ausgesprochen werden durfte und seinen Schriften unter den Händen der spä
Herausgeber an einzelnen Orten das Schicksal der Verstümmelung zuzog (vgl. He
Allgem. Gesch. der christlichen Kirche. Th. 3. S. 256 der 4. Aufl. 1806). Unge
er der katholischen Kirche äußerlich treu blieb, konnte er doch bei seiner Freimüt
im Urtheilen dem Verdachte einer Hinneigung zur protestantischen Lehre nicht ent
(vergl. Lucas Osiander, Epitome hist. eccles. cent. XVI. lib. 2. c. 50).

Unter seinen philologischen, rhetorischen und philosophischen Schriften sind
den oben schon angeführten besonders seine Erläuterungen zu Isokrates, Aristo
Cicero, Virgil und Sueton; ferner die Exercitatio linguae latinae sive dialogi; de
tione studii puerilis epistolae II.; de conscribendis epistolis libellus; Rhetor
sive de relatione dicendi libri III.; declamationes sex; de causis corruptarum
tium und de initiis, sectis et laudibus philosophiae zu nennen. Seine sämmtl
Werke wurden zuerst in Basel 1555 in zwei Foliobänden herausgegeben. Die v
ständigste und beste Ausgabe ist auf Kosten des Erzbischofs Francisco Fabian und Fu
1782 ff. zu Valencia unter dem Titel Jo. Ludov. Vives Valentini Ope
omnia distributa et ordinata a Gregorio Majansio. Tomi VIII. in
erschienen. — Wichtige Beiträge für seine Biographie liefern seine durch den D
bekannt gemachten Briefe. Außerdem sind zu vergleichen: Antonius, Biblioth. Hi
Romae 1672. T. I. p. 553 sqq.; Du Pin, Biblioth. T. XIV. p. 99; Teissi
Eloges. T. I. p. 266; Niceron. Th. 23. S. 12 ff.; Morhofi Polyhistor a.
St.; Jöcher, Allgem. Gel.-Lexikon. Th. IV. S. 1661 f.; Tennemann, Geschi
der Philosophie. Bd. 9. S. 42 ff.; Ritter, Gesch. der christl. Philosophie. Th.
S. 438 ff.; Wachler, Gesch. der Literatur. Th. IV. S. 3; Schröckh, christl
Kirchengesch. seit der Reformation. Th. I. S. 47 ff. G. H. Klippel.

Voetius und seine Schule. Einer der belangreichsten und berühmtesten Män
in der niederländisch-reformirten Kirche des 17. Jahrhunderts war Gysbertus Vo
tius, Professor der Theologie zu Utrecht und daselbst im Jahre 1676 gestorben.
ward am 3. März 1588 zu Heusden in Holland von achtungswürdigen Eltern gebor
und nachdem ihn der Rektor seines vaterstädtischen Gymnasiums für die akademisch
Studien vorbereitet hatte, im Jahre 1604 nach Leyden geschickt, um dort die Theolo
zu studiren. Unter die Stipendiaten des Staatencollegiums aufgenommen, zeichnete s
der jugendliche Student sehr bald durch einen eisernen Fleiß aus, dem ein stählern
Gedächtniß zu Hülfe kam; dort wohnte er nach weiteren propädeutischen Vorbereitung
bald den theologischen Vorträgen eines Gomarus, Arminius und Trelcatius Jr. b

.. war jedoch ganz besonders der erste dieser drei Männer, welcher einen entscheidenden ..fluß auf die Richtung seines Denkens und Arbeitens erlangte und in seinen Augen .. der „magnus theologus et venerandus praeceptor" war. Früh .. trat er als Privatdocent in der Logica auf und machte durch seinen Scharfsinn .. seine Kühnheit im Vertheidigen der streng calvinistischen Prädestinationslehre schon .. von sich reden. Nach vollbrachter akademischer Laufbahn erhielt er im Jahre 1611 .. Predigerstelle in dem Dorfe Blymen, mitten unter einer zahlreichen, römisch-..lischen Bevölkerung und sah seine Bemühungen zur Ausbreitung des Protestantis.. in deren Mitte mit so erwünschtem Erfolge gekrönt, daß sich die Zahl seiner Ge..glieder bald verdoppelt hatte. Nachdem andere Plätze ihn vergebens verlangt .., nahm er im Jahre 1617 einen Ruf nach seiner Vaterstadt Heusden an, ..eils aus Anhänglichkeit an diese; doch insonderheit trieb es ihn, dem dort mehr .. mehr zunehmenden Remonstrantismus entgegen zu arbeiten. Mit großem Eifer .. er im Dienste am Evangelio dort thätig, so daß er selbst acht Mal in der Woche .. und manchmal zugleich auch als Vorleser und Vorsänger auftrat. Von dort .. er im Jahre 1618 als Abgeordneter nach der Dordrechter Synode entsendet, wo .. bedeutenden Einfluß auf den Gang der Verhandlungen in dieser Kirchenver..lung ausübte, und für die Zwecke der Contra-Remonstranten mit allen ihm zu ..stehenden Mitteln eiferte. Nach und nach dehnte er von seinem kleinem Stand.., seine unermüdete Thätigkeit weiter und weiter aus, so daß er stets mehr be.. .. bei Allen, die einer strengen Rechtgläubigkeit zugethan waren, geliebt und .. wurde. Eine Zeitlang predigte er zu Gouda, um dort den in dieser Gemeinde ..genen Arminianismus mit Stumpf und Stiel auszurotten, und als im Jahre .. Herzogenbusch durch die Truppen der Generalstaaten den Spaniern entrissen worden, ..igte er sich mit gleicher Treue der ihm übertragenen Aufgabe, in jener Stadt .. die Angelegenheiten der reformirten Gemeinde zu ordnen. Sein fester Standort .. indessen Heusden, bis er im Jahre 1634 (nicht 1637, wie Max Göbel, ..ichte des christl. Leb. in der Rhein. Westph. Evangel. Kirche II, 1. S. 142 be..) als Professor der Theologie und morgenländischen Wissenschaften an der neu..deten Illustre-Schule zu Utrecht angestellt wurde, wo er nun für den Rest seines .. arbeiten und kämpfen sollte.

Mit einer oratio de pietate cum scientia conjungenda (herausgegeben mit seinen ..itia Pietatis, Gorinch. 1644) trat Boetius in seiner Würde als Professor auf, .. sein Wirkungskreis sich noch mehr ausdehnte, als er drei Jahre später noch dazu ..gewöhnliche Hirten- und Lehramt bei der Utrechter Gemeinde übernahm. Groß .. besonders sein Einfluß, als die Illustre-Schule von Utrecht im Jahre 1636 zu .. wirklichen Hochschule erhoben ward, wo Voetius, der kurz zuvor zu Gröningen, ..motore Gomaro, den Doktorrang erlangt, berufen war, eine ansehnliche Stelle ..kleiden. Er weihete die neue Universität ein mit einer Predigt über die „Nütz..it der Akademieen und Schulen, sowie der Wissenschaften und Künste, die in den.. .. gelehrt werden, über den Text Luk. 2, 46" und gab in demselben Jahre eine ..be von der Kraft der Gottseligkeit" heraus, die zur Karakterisirung seiner Richtung .. merkwürdig genannt werden darf. So sehr nämlich Boetius ein Vertheidiger ..kirchlichen Rechtgläubigkeit war, ebenso sehr war er zugleich von dem Bewußtseyn ..drungen, daß ein rechtgläubiges Bekenntniß nichts bedeute ohne einen Gott gehei.. .. Wandel. Zur Beförderung hiervon hatte er schon früher, als Prediger zu ..den, das Büchlein von Thomas a Kempis: de imitatione und die ascetischen ..iften des Praktikalisten Teelinck seinen Gemeindegliedern öfter ausdrücklich em..en, und auch unter den Studenten der Theologie suchte er denselben praktischen .. möglichst anzuregen, ungefähr in gleicher Weise, wie sein Amtsgenosse Amesius .. an der Hohenschule zu Franeker es that. Auch von der Kanzel herab bestrafte er .. die Irrlehre der Remonstranten, sowie die üppige Lebensweise der Utrechter Aristo-

kratie. Musterhaft, in Bezug auf pastorale Pflege und Thätigkeit, unterrichtete er die kleinen Kinder in dem Waisenhause mit der aufmerksamsten Sorgfalt, so daß er Groß und Klein auf den Händen getragen wurde. Seine Amtsgenossen ehrten ihn Magistratspersonen achteten ihn und schmeichelten ihm. Man verglich ihn mit Jet der Israel in der Wüste zum Führer diente, mit Joseph, den seine Brüder. heftig bekämpften, den aber Gott sichtbar gestärkt hatte. Noch heutiges Tages wir Straße zu Utrecht, in der seine Wohnung stand, nach seinem Namen genannt, und gut getroffenes Bild ziert das Senatszimmer.

Es war indessen nicht nur seine Frömmigkeit, sondern hauptsächlich seine a dehnte Gelehrsamkeit, weshalb Boetius von so Vielen als eine Zierde seines und ein Licht seines Jahrhunderts betrachet wurde. Ein unbegränzter Forschung spornte ihn an, wo möglich Alles zu lesen, was nur einigermaßen in seinen kam, insonderheit von der polemischen Literatur seiner Tage, weshalb man ihn, dem Berichte eines Zeitgenossen, einen Bücherverschlinger (helluonem librorum) nennen pflegte. In der strengsten Jahreszeit konnte man ihn schon Morgens um in seinem Studirzimmer finden, umringt von seinen Büchern, deren Inhalt er akademischen Zuhörern mittheilte oder in seine zahlreichen Werke aufnahm. Au Gottesgelehrtheit gab er auch noch Unterricht im Hebräischen, Arabischen und S nicht nur publice, sondern auch privatim, während er noch außerdem di direnden durch Wort und Beispiel ermunterte, exercitia pietatis zu halten, man in brüderlicher Zusprache und Ermahnung so viel wie möglich das geistlich unter einander zu erwecken und zu stärken suchte. Von Fern und Nah kamen zusammen, die seinen Rath und seinen Unterricht suchten und in dem christlich- schaftlichen Kreis, der sich rings um ihn bildete, sehen wir den unermüdeten P Dr. Andreas Essenius, den gottesfürchtigen Prediger und geistlichen Lieder Jodocus van Lodensteyn und die reichbegabte und fromme Jungfrau Maria van Schurman, als Sterne der ersten Größe hervortreten. Nicht als 42 Jahre lang war es ihm vergönnt, seinen Katheder mit Ehre zu betreten, schütterlich und getreu auf dem einmal eingenommenen Standpunkte. Viele Stür Staate und in der Kirche hat er entstehen sehen, doch auch die Ruhe nach dem hat er erlebt. So war es ihm insonderheit ein peinlicher Augenblick, als er di ehrwürdige Domkirche, in welcher er seit vielen Jahren das Evangelium der Re tion gepredigt hatte, im Jahre 1672 bei dem nur kurzen Triumphe Ludwig's üb vereinigten Provinzen eine Zeitlang dem katholischen Gottesdienste zurückgegeben; Sein Vertrauen auf den Herrn blieb aber unerschütterlich und das Wort des A sius: „nubicula est, transibit," war das Trostwort, das er öfter seinen be merten Freunden zurief. Wirklich sah er denn auch diese dunkle Wolke wieder vo ziehen, er durfte noch hienieden die Befreiung der Kirche und des Vaterlandes mit Nach einem Leben reich an Mühe und Streit sehnte sich der 88jährige Greis Frieden und Ruhe und entschlief den 1. November 1676 mit den Worten auf Lippen: „desidero te millies, mi Jesu, quando venies, me laetum quando fa me de te quando saties?" Er hinterließ vier Kinder, einen Sohn Paulus, berü Professor in der Rechtswissenschaft zu Utrecht, Daniel, Professor der Philoso Nikolas, Prediger, erst zu Heusden, später zu Utrecht, während sein Enkel Jo nes das juridische Professorat erst zu Herborn und später zu Utrecht bekleidet hat.

Es ist nicht leicht über die Licht- und Schattenseiten in der theologischen Wir keit von Boetius ein vollkommen unparteiisches Urtheil auszusprechen, das Urtheil immer verschieden ausfallen, je nach der Stellung, in der man selbst zu den von bekannten und vertheidigten Wahrheiten steht. So war es schon während seines Le derselbe Mann, der von den einen bis in den Himmel erhoben wurde, ward von anderen bis in den tiefsten Abgrund verwünscht. Man hat eine Medaille zu Ehre geprägt, aber auch getrachtet, ihn zu beschimpfen mit dem Distichon:

Voetius odit, alit, fallit, defendit, adoptat,
Pacem, dissidium, patres, absurda, malignos.

: es jedoch Ernst ist mit dem Spruche: „non ridere, neo ludere, sed 'ere," der muß zuvörderst sich ganz auf den Standpunkt jener Zeit zu ver- ken. Der Arminianismus suchte, im Bunde mit einer mächtigen Staatspartei, derländisch-reformirten Kirche die einmal gelegten Fundamente der kirchlichen ichen Autorität so viel wie möglich zu untergraben und unter dem schönen h der Liberalität, Grundsätze einzuführen, welche nach Voetius innigster Ueber- en calvinistisch-niederländischen Kirchen nicht nur gefährlich, sondern todtbringend In seinem Gemüthe hielt er sich für verpflichtet, diese Grundsätze ohne Ansehen n bis auf's Blut zu bekämpfen. „Cogitabam mihi divinitus dici: hoc age," : irgendwo (Polit. Eccles. I. p. 813), wo er von den Beweggründen spricht, stimmt hatten, in seiner Jugend den Ruf nach seiner Vaterstadt anzunehmen len Zeiten war es sein höchster Ehrgeiz, ein kirchlicher Herkules zu seyn, der esstall so viel wie möglich reinigte und die gräulichen Ungeheuer erlegte. war denn auch sein ganzes Leben und Wirken gerichtet. Seine Exegese war uf eingerichtet, erst noch einmal zu untersuchen, was nach dem Schriftwort nd christliche Wahrheit genannt werden sollte, sondern um auf philologischem Wahrheit des schon angenommenen kirchlichen Systems zu beweisen, von dem el kein Titel noch Jota fallen durfte. So fehlte ihm oft, bei aller Gelehr- ne Geistesfreiheit und Unabhängigkeit, die jetzt mit Recht als die erste Zierde schaftlichen Auslegers der heiligen Schrift angesehen wird. Als Exeget stand uter Calvin, dessen Lehre er vertheidigte. Seine Dogmatik trug sowohl hin- er Form als des Inhaltes, einen ganz scholastischen Karakter und gewiß hat nicht Unrecht, wenn er sich (das akademische Leben des 17. Jahrhunderts II. über die „barbarische Kunstterminologie" in seinen Schriften beklagt. Zum iervon nennen wir seine selectae disputationes theol. Traj. 1648, n denen besonders die drei ersten als Darstellung eines ganzen theologischen Sy- achtet werden können. Die ganze Methode der Behandlung verräth den Scho- er durch endlose Begriffsbestimmungen und sophistische Unterscheidungen nicht Dinge eher dunkeler, als deutlich macht. Seine Sprache ist nichts weniger gt, seine Methode nicht syllogistisch, sondern trocken, und wenn der Apostel rückkäme und vernähme die oft von Voetius mit großer Weitschweifigkeit behan- gen, so würde er nicht angestanden haben, seine Warnung gegen die ζητήσεις λογίαι καὶ ἔρεις κ. τ. λ. Tit. 3, 9 zu wiederholen. Diese Scholastik war willkommene Hülfsmittel zur Vertheidigung eines strengen Calvinismus, von : nicht die geringste Abweichung duldete. In Folge dessen wurde seine Rich- iegend polemisch, und die aristotelische Philosophie, wie diese nach und nach christliche Lehre modificirt und verbessert worden, war eine der festen Säulen äubes und die demüthige Dienerin der von ihm vorgetragenen und gelehrten Auf Grund der Autorität der heiligen Schrift forderte er von seinen Schü- gläubiges Annehmen der theologischen Mysterien und unterwarf jedes Dogma seinen Analyse, der alsdann eine scholastische Synthese folgte. Für die Zwing- der auch Melanchthonische Richtung vieler Theologen seiner Zeit hatte er keine :, auch fanden nicht allein die bekannten Gegner, sondern ebenso auch die unde und verzagten Vertheidiger alles dessen, was bei ihm als Wahrheit galt, be in seinen Augen. Von dem „Philologen" Grotius war er weniger als re eingenommen und Erasmus nannte er einen Arianer, Pelagianer, Soci- Sceptiker. „Dubitatio non potest dici principium sapientiae theologicae, oans, sive praeparans aut disponens, sive fundans," war sein Wahlspruch l. III. S. 831) und Jeder, der also auch nur einigermaßen dafür angesehen nnte, den Samen des Zweifels auszustreuen, den haßte er mit einem vollkom-

menen Haß. Calvinist in der Lehre, war er es auch in seiner Vorstellung von
Stellung der Kirche zum Staate. Deßwegen war er denn auch ein heftiger G
jedweden Patronats, das der Staat über die Kirche ausübte (s. seine Politia
cles. Amsterd. 1663, 4 Vol.) und stets drang er darauf, daß die Kirche ihre ei
geistlichen Güter regieren und ihre Diener anstellen sollte. Seine Begriffe hie
wurden von Ludovicus Molinäus bestritten, der ihn in einer scharfen Gegens
London 1668, der allgemeinen Verachtung preiszugeben suchte. Heftiger noch und
haltender war sein Streit mit dem kampflustigen Maresius, Professor und Pre
in Herzogenbusch. Der Streit betraf eine sehr alte katholische Brüderschaft in
genannter Stadt, die bei ihrer Uebergabe aus den Händen der Spanier in die
Generalstaaten, geschont worden war, von welcher nun Voetius behauptete, kein r
mirter Magistrat dürfe eine solche innerhalb der Stadtmauern dulden. Mehr al
Jahre lang wurde dieser Streit von beiden Seiten mit abwechselndem Glücke ge
auch andere Punkte wurden nach und nach in diesen Kampf hereingezogen und viel
würde er nur mit dem Tode einer der beiden Parteien ein Ende genommen h
hätten es nicht beide für nöthig erachtet, sich die Hand der Versöhnung zu reichen
vereinigt einen neuen Kampf zu beginnen gegen den gemeinschaftlichen Feind —
hannes Coccejus.

Joh. Coccejus (s. den Art. Bd. II. S. 762) trat als Vertheidiger einer fr
Richtung auf, die durch eine selbstständige Exegese unterstützt wurde und die Pra
Christenthums vielleicht zu viel in den Hintergrund stellte. Ursache genug für
tius, dem Wunsche seiner Freunde zu willfahren und gegen ihn, wie ein vom S
bis zur Sohle geharnischter Ritter, in die Schranken zu treten. Im Jahre 166
er eine Dissertation über die beiden Worte ἀφέσις und παρέσις ἁμ. vertheidigen
chen Worten Coccejus eine scharf geschiedene Bedeutung beigelegt hatte, nachdem
einige Jahre früher sein Amtsgenosse Essenius die Ansicht des Leydener Pro
hinsichtlich des Sabbaths, mit allem Nachdruck bekämpft hatte. Das Bedenken, da
coccejanische Föderal-Theologie sich in ihrer consequenten Entwickelung mit einer str
Prädestinationslehre auf die Dauer unmöglich vereinigen ließe, trieb Voetius zu
doppelter Heftigkeit an. Nach dem Zeugnisse aller seiner Freunde gewann er sch
seiner ersten Gegenschrift gegen den neuentdeckten Ketzer einen glänzenden Sieg, wäh
bei Weitem der größte Theil der Lehrer und Glieder der Kirche sich auf seine
schaarten. Indessen auch Coccejus schwieg nicht und so brach ein Streit los, der
lange Reihe von Jahren hindurch die niederländisch reformirte Kirche bis in ihre G
vesten erschüttert hat. Wir können hier die Geschichte dieses Streites nicht verf
(vgl. Max Göbel a. a. O. S. 155 u. ff.), genug, daß er bald nicht nur einen th
gischen und kirchlichen, sondern auch einen politischen, ja persönlichen Karakter erh
wobei leider von beiden Seiten das Gebot der Liebe nur allzusehr vergessen w
Die strengen Voetianer hatten gewöhnlich eine orangistische, die Coccejaner hingegen
republikanische Richtung und erst Jahre nach dem Tode der ersten Kämpfer wurd
Friede ohne Auflösung der Kirche wieder hergestellt, oder wenigstens ein Waffenstill
geschlossen, als man, nicht ohne Einfluß des Staates, gezwungen ward, einander zu
zu tragen und man z. B. in Amsterdam bei jeder Berufung eines Predigers bes
abwechselnd und der Reihe nach, erst einen Voetianer, dann einen Coccej
und dann einen Lampianer (die praktisch ascetische Richtung) zu berufen.

Heftig insonderheit war der Streit, welchen Voetius gegen die nach seiner U
zeugung mit der christlich reformirten Theologie unvereinbare cartesianische
losophie geführt hat. Anfänglich hielt er sich still, als (1637—1639) der Pro
der Philosophie zu Utrecht, H. Renerius, bei seinen öffentlichen Vorlesungen
Methode von Descartes folgte. Als aber darauf (1639—1642) dessen Nach
Rhegius (H. le Roi) dieselben Fußtapfen betrat, stand Voetius, dem er theil
seine Anstellung als Professor zu verdanken hatte, als Rector magnificus der

Schule öffentlich gegen die neue Methode auf und ließ verschiedene Dissertationen gegen ihn vertheidigen. Er wußte es sogar so weit zu bringen, daß Rhegius seine philosophischen Vorlesungen einstellen mußte, obschon man ihn in seinem Amte ließ. Besonders fühlte er sich jedoch berufen, auch den Cartesius selbst zu bekämpfen (1642 1647), da er ja Rhegius nur als einen „simia mendacis Galli, mendacior ipso," ...te. Er behauptete, daß die Studenten, welche sich mit der alten scholastischen ...de nicht vereinigen könnten, sondern ein neues Heil aus der Schule des Cartesius ..., den Juden gleich wären, die noch immer den zweiten Elias erwarteten, während der Messias schon lange erschienen sey. Er wußte ein öffentliches Judicium der Mehrzahl der Utrechter Professoren herauszulocken, in welchem es verboten ..., die neuere Methode der Philosophie bei dem Unterrichte zu gebrauchen und die ... der Hochschule durch einen Angriff auf die alte Schule zu stören; auch nahm ... Anstand, die Grundsätze seiner Gegner, denen des berüchtigten atheistischen ... Vanini gleichzustellen. Durch seinen Schüler und Freund Schoock, ... zu Gröningen, ließ er eine Streitschrift verfertigen unter dem Titel: „Phi...phia cartesiana, vel admiranda methodus novae philoso... Ren. de Cartes, Traj. 1643. Cartesius antwortete in einer Epistola ...ber. virum G. Voetium, Amstel. 1643, die er nicht allein diesem, ... auch dem Magistrate zu Utrecht zukommen ließ und wegen der er bald zur Ver...g vor diesen letzteren gerufen wurde. Voetius seinerseits fuhr fort, Carte... als einen verkappten Jesuiten anzuschwärzen, der heimlich von seinem Orden aus... sey, Zwist und Zwietracht in den niederländischen Gegenden auszustreuen und ... jeden Antheil an der Schrift von Schoock, wovon Cartesius ihn verdäch... mit allem Nachdruck in Abrede zu stellen. Er wußte es so weit zu bringen, daß ... letztere durch eine öffentliche Akte des Magistrats als Lästerer und Verbreiter ...scher Schriften verurtheilt wurde. Die unerwartete Rückkehr des Cartesius ... Frankreich (1645) stellte diesen persönlich außer aller Gefahr, ohne daß jedoch ... der Streit definitiv beendigt gewesen wäre. Bei der officiellen Untersuchung der ... durch den akademischen Senat zu Gröningen erklärte Schoock, daß er die ...miranda methodus" nicht nur auf das Zureden von Voetius herausgegeben, ... daß dieser auch nicht wenig darin zum Nachtheil von des Cartes verändert ... Der Utrechter Magistrat hielt es, in Folge dieser Erklärung, welche Voetius ...ens zu widerlegen suchte, und von Cartesius wiederholt angegangen, für das beste, ...ausgesprochene Urtheil zurückzunehmen und die Schmach wieder von ihm zu neh..., die Sache ferner unberührt zu lassen und wo möglich der Vergessenheit anheim...ben. Indessen fuhr Voetius noch eine Zeitlang fort mit ungeschwächtem Muthe die ...natica et fantastica philosophia cartesiana" zu bekämpfen. Die ...schichte jener Zeit ist in allen ihren Einzelheiten genau beschrieben in der interessanten ...lich mit kritischer Sichtung zu benutzenden) Disquisitio hist. theol. de ...gna Voetium inter et Cartesium, Lugd. Bat. 1861. Vor Allem ist es ... der Beurtheilung dieses Streites nöthig, den strengen kirchlichen Standpunkt des ...tius wohl im Auge zu behalten. Jetzt, nachdem schon zwei Jahrhunderte nach dem ...reite vorbeigegangen sind und die cartesianische Philosophie schon ein halbvergessenes ...ed in der Entwickelungskette der neueren Philosophie geworden ist, jetzt ist es nicht ...wer, auf ihren bekümmerten Antagonisten mit vornehmer Geringschätzung als auf einen ...schränkten Zionswächter herabzusehen. Es sey auch ferne von uns, behaupten zu ...llen, daß der persönliche Karakter des Voetius sich in diesem Streite immer von ...er günstigen Seite geoffenbaret habe. Von der weisen Vorschrift des Herrn: Seyd ...ug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben, hat er nur gar zu oft die ...eite Hälfte vergessen, und auch hier hat es sich erwiesen, daß man nicht gerade zu ...r katholischen Kirche zu gehören brauche, um bis zu einem gewissen Grade wenigstens ...em traurigen Principe zu huldigen: Der Zweck heiligt die Mittel. Andererseits darf

jedoch nicht vergessen werden, daß Voetius nach seiner Ueberzeugung meinte, die E
des Herrn und seiner Kirche mehr als seine eigene Ehre zu vertheidigen, und daß i
bei seiner bekannten Individualität und scholastisch-engbegränzten Richtung, nicht
schwer fallen mußte, als sich mit vollkommener Objektivität auf den Standpunkt se
Gegner zu versetzen. Kein Wunder, daß er ihn öfter mit einer unseligen Consequ
macherei oder in Folge eines jämmerlichen Mißverständnisses, Behauptungen andich
von denen Cartesius wahrlich nicht mit Unrecht erklärte, es schaudere ihm davor. W
er der Person des Cartesius und seinen Schülern entgegenarbeitete, so hatte er ind
nichts anderes im Auge, als die cartesianische Philosophie selbst zu hemmen, d
Grundsätze und Resultate er als völlig unvereinbar mit der von ihm vertheidigten
chenlehre betrachtete. Der Dualismus, der in der Methode und Weltanschauung
Cartesius, theilweise durch den überwiegenden Einfluß der französischen Geistlichkeit
seine Denkungsart, noch zurückblieb, konnte einem so scharfen Blicke, wie der des Vo
war, schwerlich entgehen und ebenso wenig Gnade vor ihm finden. Er sah voraus, d
sobald man den cartesianischen Idealismus und Rationalismus auch auf die Lösung
theologischen Streitigkeiten anzuwenden anfinge, das Gebäude der Orthodoxie nicht
untergraben, sondern völlig geschleift werden würde. Darum konnte er auf alle F
densvorschläge lediglich, wie so oft die römische Curie, mit einem non possum
antworten. Die fernere Geschichte der niederländisch-reformirten Kirche und wa
mit Balthasar Bekker, Roëll und anderen Cartesianern zugetragen, zeigt deutlich,
die bösen Tage, welche Voetius durch den Triumph der von ihm bestrittenen Prin
fürchtete, nicht lediglich in seiner Einbildung bestanden.

Weniger leicht erklärlich, als sein Streit mit Cartesius, scheint der Streit zu
den er noch in den letzten Decennien seines Lebens gegen den berühmten Kirchenl
Jean de Labadie (siehe über ihn und die Seinigen: Max Göbel a. a. O. I. S.
bis 435) geführt hat. Er selbst hatte über diesen Mann eine sehr günstige Mei
gehegt und kräftig an dessen Berufung von Genf nach Middelburg in Seeland
gewirkt, in welch letzterer Stadt er bei der wallonischen Gemeinde im Jahre 1666
diger wurde. Das Streben de Labadie's, um dem in der niederländisch-reform
Kirche herrschenden dürren Orthodoxismus gegenüber neues geistliches Leben anzure
ward anfänglich von Voetius, der viel Großes von ihm erwartete, möglichst ermunt
Aber sehr bald schon nahm die Thätigkeit des feurigen de Labadie nicht einen refor
torischen, sondern vielmehr einen separatistischen Karakter an, und er schloß sich mit
Seinigen auf ächt donatistische Weise, als eine ecclesiola in corrupta ecc
sia und später extra ecclesiam, aus. Hieran stieß sich Voetius sehr, der j
Gewissenhaftigkeit und geistliches Leben sehr schätzte, ja, in seiner ganzen Theol
ebensowohl eine mystische, als eine scholastische Seite hatte — aber immer die K
in der Kirche verbessern wollte und gleich sehr Allem widerstand, was über und n
dem Maße seiner kirchlichen Rechtgläubigkeit oder dem zuwider war. Er ließ deß
(1669) gegen de Labadie eine Dissertation vertheidigen: „De ecclesiarum sep
tarum unione et syncretismo," die zwar durch de Labadie mit einer scharfen Ge
schrift beantwortet wurde, aber ihm und seinem Anhange doch einen empfindlichen Sc
beibrachte. Die mehr und mehr zunehmende Schwärmerei unter der neuen Sekte
ebenfalls viel dazu bei, das Aergerniß des greisen Professors zu erhöhen, der sich
seiner auf den Stifter gegründeten Hoffnung so jämmerlich getäuscht fand. Siche
ward auch durch diese Täuschung sein Herz mehr abgelöst von der Welt und von
vielen Freunden, mit welchen er früher auf gleichem Grunde gestanden hatte, von
chen er sich aber jetzt innerlich getrennt fühlte. Es war ihm indessen nicht vergö
noch vor seinem Tode den Frieden der Kirche wieder hergestellt zu sehen.

Ueberblicken wir nochmals das Leben und Wirken des Voetius, so macht er
uns den Eindruck eines Mannes, den man, wie in unserem Jahrhunderte Wellingt
einen iron duke nennen dürfte; eines Mannes, welcher wußte, was er wollte und war

..er aber nicht immer auf entsprechende Weise zart war in der Wahl seiner Mittel, der ... mancher Hinsicht ein Typus alt-holländischer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit genannt ...den darf, der aber dabei auch an den rauheren Seiten seines Wesens und Streitens ... Verwandtschaft mit Calvin nicht verläugnete, vielmehr sie standhaft bekannte und ...barte. Sehr wenige haben größeren Einfluß in der Kirche auf die Zeitgenossen ... Nachkommen ausgeübt, als er, und in welchen Punkten man auch von ihm ver...en seyn möge, so wird doch die Kirche, wie die Wissenschaft, nicht schlecht dabei ..., wenn sie viele Diener zählen, die ein gleiches Streben an den Tag legen, wie ...benslang Boetius gethan, Frömmigkeit und Wissenschaft zu vereinigen. Wer in ...er Zeit fast in Allem in direktem Gegensatze zu seinen Glaubensüberzeugungen ..., der wird ihn schwerlich würdigen können, wer aber mit ihm in demselben Glauben ... und für denselben Glauben streitet, der hält gewiß die ihm von seinem Collegen ...ssenius in seiner Leichenrede (1677) dargebrachte Huldigung nicht für übertrieben ... wird trotz aller menschlichen Schwachheiten und theologischen Einseitigkeiten das ...t des Herrn auf ihn anwenden können: Joh. 15, 16.

... einer eigentlich guten Biographie von Boetius fehlt es noch immer. Außer ...m genannten Schrift von Max Göbel und den dort angeführten Quellen ... man noch Burman, Traj. erud. p. 396 sq. Ypey, Geschichte der christ... ..., de 18 eeuw. T. VIII. p. 122 u. ff. Seine vorzüglichsten Schriften sind ...en schon in diesem Artikel genannten, de exercitia pietatis, Gorinch. 1664. ... de theologia, 1668. Erpenii, Biblioth. arabica cum aug...ato, 1667. Exercitia et Bibliotheca studiosi Theologiae, Lips. ... und Andere. Dr. J. J. van Oosterzee.

Volk Gottes. Die Geschichte des Volkes Gottes, welche in diesem Artikel ...schichtlich, doch zugleich mit näherem Eingehen auf das in anderen Artikeln noch nicht ...handelte dargestellt werden soll, fällt nach ihren Hauptmomenten zusammen mit dem ...wicklungsgange der Offenbarung, da diese, um dem Werke des Heils eine ge...schichtliche Grundlage zu geben, ihren Ausgang nimmt von der Erwählung eines ...es und der Stiftung einer göttlichen Lebensordnung unter demselben, sodann stufen...ig fortschreitet in der Führung dieses erwählten Volkes für den göttlichen ...lszweck, dessen Ziel (Offenb. 21, 3.) eben die Herstellung und Verklärung des aus ... Nationen zu sammelnden λαὸς θεοῦ ist. (Vergl. den Art. „Religion und ...fenbarung" in Bd. XII. S. 683 ff.). Da aber die Erwählung des Volkes ...es selbst wieder beruht auf der Erwählung seiner Stammväter und der Gesetzes..., durch welchen die Theokratie gegründet wird, den mit diesen geschlossenen Verhei...ungsbund voraussetzt, so ist auch auf die patriarchalische Vorgeschichte ein Blick zu ...fen. Die Geschichte des Volkes Gottes hebt in Wahrheit an mit Abraham, und zwar ... dieser nicht bloß — als der Fels, aus dem Israel gehauen ist (Jes. 51, 1.) — ... der Spitze des Volkes des alten Bundes, sondern auch der neutestamentliche λαὸς ... bleibt vermöge des organischen Zusammenhangs, in welchem er mit dem ersteren ..., σπέρμα Ἀβραάμ (Gal. 3, 29.). Zwar weist die Berufung Abraham's selbst ...der rückwärts auf die 1 Mos. 9, 26. dem Sem zugewiesene bevorzugte Stellung; ... erst in jenem Berufungsakte ist das für die Idee des Volkes Gottes wesentliche ...ment der göttlichen Erwählung bestimmt ausgeprägt. Der Zug der Therachiten ... Ur-Chasdim nach Haran im nordwestlichen Mesopotamien (11, 31.) mag im Zu...menhang stehen mit der mächtigen Völkerbewegung jener Zeit; doch von Haran an ... dem Abraham sein Weg durch besondere göttliche Leitung gewiesen (12, 1.). Wäh...nd die Nationen der Erde ihre eigenen Wege gehen, auf denen sie ihre Natureigen...thümlichkeit zur Entfaltung bringen, soll in Abraham's Nachkommenschaft ein ewiges ...lk (Jes. 44, 7.) gegründet werden, das in seiner eigenthümlichen Volksgestalt nicht ...s Produkt natürlicher Entwicklung, sondern ein Erzeugniß der schöpferischen Macht ... Gnade Gottes ist (5 Mos. 32, 6.) und eben dadurch einen Gegensatz gegen die

Weltvölker (גּוֹיִם, ἔθνη) bildet, freilich so, daß bereits auch die Aufhebung dieses gensatzes in Aussicht genommen wird, indem alle Geschlechter der Erde in dem S Abraham's sich segnen sollen (1 Mos. 12, 3. 18, 18 u. s. w.). Was zum Ka dieses Volkes Gottes gehört, ist bereits vorgebildet in der Geschichte seiner Stamm die so nicht minder als die Urgeschichte der Genesis ein Stück der „Dogmatik des setzes" bildet. (Vergl. Nitzsch, akademische Vorträge über die christliche Glaubensl 1858. S. 73.). — Als Fremdling, als der Mann von drüben (עִבְרִי, LXX περ 1 Mos. 15, 13.) kommt Abraham in das bereits (12, 6.) von kanaanäischen Stä besetzte Land; Fremdling bleibt er in demselben sein ganzes Leben hindurch, so da sogar die Grabstätte für seine Familie sich erkaufen muß (23, 4.); denn der Offe rungsstamm soll nicht seiner Autochthonie sich rühmen, überhaupt nicht vermöge n lichen Rechtes seinen Boden zu besitzen meinen, sondern ihn der freien Gnade G verdanken, der, als er die Gränzen der Nationen feststellte, auch den Platz für Volk vorher ersehen hat (5 Mos. 32, 8.). Abraham, dem eine zahllose Nachkom schaft verheißen ist (1 Mos. 13, 16. 15, 5.), bleibt doch kinderlos bis in sein Alter; der nach menschlichem Rath erzeugte Sohn der Hagar darf nicht der Erb Träger der Verheißung seyn; denn nur auf den Glauben ist das Volk Gottes in seinem Ursprung gestellt, auf den Glauben an den El-Schaddai, der in S Geburt seine die Natur für seine Reichszwecke bewältigende Macht offenbart. Ab ist des Einblicks in die göttlichen Rathschlüsse gewürdigt („sollt' ich verbergen vor ham, was ich thue?" 18, 17.), während Sodom blind dem göttlichen Gerichte ent taumelt; er hat als Prophet das Vorrecht des freien Zutritts zu Gott in erhör Gebet (20, 7.). Aber dieser Kunde göttlicher Wege soll zur Seite gehen der W in demselben (17, 1.); denn dazu hat ihn Jehovah „erkannt (d. h. in aneignender ausersehen), daß er gebiete seinen Söhnen nach ihm, daß sie bewahren Jehovah's zu thun Gerechtigkeit und Recht, auf daß Jehovah kommen lasse über Abraham, er über ihn geredet hat" (18, 19.). Hiernach ist der Karakter des Volkes Gottes Anfang an ethisch bestimmt. — Die Grundzüge seines Wesens und seiner Fü sind weiter vorgezeichnet in Jakob, der mit Umgehung des nach dem Recht der B bevorzugten Esau zum Träger der Verheißung erkoren wird, ἵνα ἡ κατ' ἐκλο πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ (Röm. 9, 11.). Der Lebensführung Jakob's liegt der danke zu Grunde, daß durch alle von Menschen bereiteten Hindernisse hindurch der liche Erwählungsrath zu seinem Ziele kommen muß, daß auch menschliche Sünde s Verwirklichung dient, dabei aber ihre entsprechende Strafe findet, ja daß die Natur welche die Erfüllung der Verheißung durch fleischliche Mittel erzwingen zu können n gebrochen werden muß und nur dem im Flehen ringenden Glauben der Sieg verl wird. In dem Namen יִשְׂרָאֵל, d. h. Gotteskämpfer (in dem 1 Mos. 32, 39. 12, 4. angegebenen Sinne) ist der geistliche Karakter des von Jakob ausgehenden V ebenso bezeichnet, als in dem natürlichen Wesen seines Stammvaters, des ränkev „Fersenhalters", sein Naturkarakter vorgebildet ist. In dem nächtlichen Vorgange Jabok ist das die Geschichte des Bundesvolks beherrschende Gesetz ausgeprägt, „daß hovah immer und immer wieder als Strafrichter über Israel kommt und dieses gesichtet und geläutert aus seinen Gerichten hervorgeht, so aber, daß immer die S macht seiner Hüfte verrenkt wird. Israel siegt nicht wie andere Völker; es siegt in erst, nachdem es flehend und weinend Jehovah besiegt hat" (Delitzsch, Comm. die Genesis, 3te Aufl. S. 490). Welches Resultat aber die Geschichte dieses V haben werde, ist ebenfalls schon auf der patriarchalischen Offenbarungsstufe ausgespro Drei Stücke sind in den dem Abraham (12, 2 f. 7. 13, 15 f. 15, 5. 17, 6—8. 18, 8. 12, 16— gegebenen, dem Isaak (26, 2—5.) und dem Jakob (28, 14. 35, 11.) erneuerten lichen Verheißungen enthalten: zahllose Nachkommenschaft, Besitz des Landes Ka zum Segen gesetzt seyn für alle Geschlechter der Erde, woneben noch in 22, 17. 27 49, 10. auf eine künftige Siegesherrschaft über die Völker gedeutet wird. So ist

Volk Gottes von Anfang an als ein Volk hingestellt, das eine **Zukunft** hat, die ihm verbürgt ist in dem Verheißungsbunde, in den Gott zu den Patriarchen getreten ist, weßhalb er es nicht verschmäht, der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's zu heißen (2 Mos. 3, 6. 15.).

Die Idee des Volkes Gottes, wie sie sich nach dem Bisherigen bereits aus der Geschichte Israel's ergibt, ist wesentlich supranaturalistisch, und nur diese Auffassung ist der Schlüssel zum Verständniß der israelitischen Geschichte, die, wenn sie nicht, wie sie selbst fordert, im Lichte der göttlichen Erwählung und Führung angeschaut wird, ein Räthsel, ja ein „finsteres Räthsel" bleibt. (Vgl. was **Rosenkranz** in **Hegel's** Leben S. 49 über des letzteren Ansicht von der jüdischen Geschichte bemerkt: „sie hat ihn ebenso heftig von sich abgestoßen als gefesselt und als ein finsteres Räthsel ihn lebenslang gequält."). Wir meinen hiebei allerdings nicht eine supernaturalistische Auffassung, welche die göttliche Reichsoffenbarung wie einen Deus ex machina in die natürliche Entwicklung der Menschheit hereinbrechen läßt. Wenn nach dem A. T. der abrahamitische Bund den noachischen Weltbund zu seiner Voraussetzung hat und durch die Gnade Gottes in diesem seine Treue in jenem verbürgt wird (Jes. 54, 9.), wenn überhaupt nach biblischer Anschauung die Natur- und die Heilsordnung in der Weltordnung zu organischer Einheit verknüpft sind, so darf auch Israels Erwählung und Führung von dem Naturgrunde, auf dem sie operirt, nicht mechanisch abgelöst werden. Aber daß die alttestamentliche Religion ein direktes Erzeugniß der monotheistisch gearteten Naturanlage und Eigenthümlichkeit des semitischen Stammes sey, das im jüdischen Volke durch seine Aristokratie vermittelst „ununterbrochener Tradition religiöser Eiferer" besser als bei den übrigen Semiten conservirt worden wäre (so **Renan** zuletzt in den nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques etc. im journal asiat. 1859. Tom. XIII. p. 284 sqq. 417 sqq.), daß die exklusive Stellung Israel's und seines Cultus aus dem egoistischen Wesen des semitischen Geistes abzuleiten sey (so **Lassen**, Ind. Alterthumskunde, Bd. I. S. 414 ff.), oder daß, wie Andere zu höherem Ausdrucke sich erhebend sagen, Israel vermöge besonderer religiöser Genialität im Finden und Darstellen der vollkommenen Religion besonderes Glück gehabt und so neben dem Kunstvolk der Hellenen und dem Rechtsvolk der Römer sich zum eigentlichen Religionsvolk der alten Welt entwickelt habe, — das alles sind Ansichten, gegen welche fast jedes Blatt der alttestamentlichen Geschichte Zeugniß ablegt, die darüber keinen Zweifel aufkommen läßt, was Israel auf Naturwegen gesucht und gefunden hat. Das semitische Heidenthum bietet allerdings in seiner Sphäre lehrreiche Analogieen mit dem Jehovismus. Hier wie dort die Anschauung des Göttlichen als einer **Gesetzesmacht**; denn die semitischen Sterngötter sind nicht bloß Leben zeugende, sondern namentlich das Leben **ordnende**, alles geschöpfliche Daseyn in einen bestimmten Verlauf bannende, ihm nach Maaß und Ziel setzende Mächte. Stellen des B. Hiob, wie 9, 13. 25, 2. 26, 12. 38, 31—33., mit ihren Anklängen an heidnische Vorstellungen, lassen die Berührungspunkte beider Religionssphären leicht erkennen. Und dem gegenüber findet sich auf menschlicher Seite hier wie dort neben der tiefen Scheu vor dem dräuenden Eifer der Gottheit jener energische, selbstsüchtige Trotz, der sein heidnisches Bild in dem an den Himmel gefesselten Riesen (כְּסִיל) hat, der sich uns noch in dem sprichwörtlichen Hochmuth **Edom's** und **Moab's** (s. besonders Obad. V. 3. Jes. 16, 6.) zu erkennen gibt, der auch in Hiob aufflammt, da er in der Stunde der Anfechtung mit dem heidnischen Gedanken einer fatalistischen Macht ringt. Diese zähe, unbändige Naturkraft des semitischen Stammes hat auch das israelitische Volk nach dem Vorgange seines Stammvaters nie verläugnet. Nach der Natur ist sein character indelebilis: „eine Sehne von Eisen ist dein Nacken und deine Stirne von Erz" (Jes. 48, 4). Und darum gilt das Gotteswort (ebendas. 43, 24): „Du hast mir **Arbeit** gemacht mit deinen Sünden, hast mir **Mühe** gemacht mit deinen Verschuldungen." Nur von hier aus ist die in der alttestamentlichen Geschichte sich vollziehende göttliche Pädagogie ver-

standen werden, deren Ernst durch das vage Gerede von der religiösen Genialität israelitischen Volkes gebrochen wird. Wenn die Götter der heidnischen Nationen ein Reflex des natürlichen Volksgeistes sind, so ist dagegen Israel als Bundesvolk Organ zur Aufrichtung des göttlichen Reichs ein göttliches Gnadenwerk: „das welches ich mir gebildet habe, sie sollen meinen Ruhm erzählen" (Jes. 43, 21).

Das patriarchalische Zeitalter schließt mit der Wanderung Jakob's und seiner S in denen bereits die Grundlage der natürlichen Gliederung des Volkes gegeben i den Art. „Stämme Israel's"), nach Aegypten. Dort, in der Fremdlingschaft, Israel zum Volke heranwachsen. Ueber den größten Theil dieses Zeitraumes von Jahrhunderten geht der biblische Bericht, der eben nur Geschichte der Offenbarung will, mit Stillschweigen hinweg. Ueber den Zustand des Volkes in Aegypten sich aus den Andeutungen des A. T. Folgendes. Theilweise scheint dasselbe in bei der nomadisirenden Lebensweise seiner Stammväter geblieben zu seyn; es von dort aus auch Wanderungen in die angränzenden östlichen Landstriche stattgef haben, wie in 1 Chron. 7, 21. (nach der wahrscheinlichsten Erklärung der vielde Stelle) ein vermuthlich zunächst vom südlichen Hochland Kanaans ausgegangener Str der Ephraimiten nach Gath berichtet wird. (S. hierüber Kurtz, Geschichte des Bundes. Bd. II. 2te Aufl. S. 42). Aus 4 Mos. 32. ist zu schließen, daß bes die zwei Stämme Ruben und Gad sich auf Viehzucht legten. Im Allgemeinen muß das Volk, das in festen Sitzen, beziehungsweise selbst in Städten angesiedelt bereits in Aegypten einen Anfang agrarischen Lebens gemacht haben (2 Mos. 4 Mos. 11, 5. 5 Mos. 11, 10). Da Aegypter und Israeliten unter einander w (2 Mos. 3, 22. 12, 33 ff.), so konnte das Volk von der in jener Zeit bereit gediehenen ägyptischen Cultur nicht unberührt bleiben. Es ist demnach ganz ver die Israeliten bei ihrem Auszug aus Aegypten als einen rohen Nomadenhaufen betr zu wollen. Von der bürgerlichen Verfassung des Volkes wird nur dieß gemeldet, es durch Aelteste, die wahrscheinlich aus den Familienhäuptern genommen waren, treten wurde (3, 16) und unter Schoterim stand, die ebenfalls aus seiner Mitte nommen, selbst aber wieder ägyptischen Oberbeamten untergeordnet waren (5, 6 Was den religiösen Zustand betrifft, so mußte die Erinnerung an den Gott der V und die denselben gegebenen Verheißungen in dem Volke erst wieder geweckt werden; der Masse war die reinere Gottesverehrung durch Götzendienst zurückgedrängt, was th aus ausdrücklichen Zeugnissen hierüber (Jos. 24, 14. Ezech. 20, 7 ff. 23, 3. 8. 19) erh theils aus den abgöttischen Culten, denen das Volk während der Wanderung in Wüste sich hingab, erschlossen werden kann. Die Verehrung des goldenen Kalbes Sinai ist Nachahmung des ägyptischen Apis oder Mnevisdienstes; die 3 Mos. 17, erwähnte Verehrung der Böcke weist auf den Dienst des Mendes (des ägyptischen P Herod. II, 46) zurück. Auch der in den östlich an Aegypten gränzenden Ländern v breitete Dienst des Feuergottes Moloch muß, wie die strengen Verbote 3 Mos. 18, 20, 2. zeigen, schon damals bei dem Volke eingedrungen seyn. Indem dieser G der seinem Wesen nach die eifernde Naturmacht ist, die heidnische Karrikatur des H ligen Israel's, des אֵל קַנָּא, bildet, ist die Am. 5, 26. erwähnte Vermischung Verehrung desselben mit dem Jehovahdienste um so leichter zu begreifen. Zu dem ligionssynkretismus, der in den folgenden Jahrhunderten in verschiedenen Formen a taucht und überhaupt für Israel, das in polytheistischen Culten niemals produktiv w karakteristisch ist, ist schon während des Aufenthalts in Aegypten der Grund gelegt word

Der Hergang der Erlösung Israel's wird im 2ten B. Mosis so erzählt. Um Besorgniß erweckende, außerordentliche Vermehrung des Volkes zu hemmen, belaste es die Aegypter mit unerträglicher Frohnarbeit und endlich erging der königliche Befe daß alle neugeborenen Knaben getödtet werden sollten. In dieser tiefsten Erniedrigu in der das Volk einem in seinem Blute hingeworfenen hülflosen Kinde zu vergleich war (Ezech. 16, 5 f.), sollte die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißung

...cheint, El-Schaddai als Jehovah (s. den Art.) offenbar werden. Durch wunder-... Führungen wird das göttliche Rüstzeug zur Errettung des Volkes zubereitet (vgl. ... Art. „Moses“). Nachdem Moses vor dem Volk als göttlichen Gesandten sich ...digt hat, stellt er zuerst an Pharao die Forderung, daß er Israel die Erlaubniß ... einen Zug in die Wüste, um dort Jehovah ein Opferfest zu feiern, ertheilen möge. ... Pharao dieses Gesuch mit Hohn zurückweist, ja nunmehr die Bedrückung des Volkes ... das Aeußerste steigert, erfolgt der göttliche Spruch, daß Israel durch große Gerichte ... Aegypten geführt und so die Realität seines Gottes als des Herrn der Welt für ... selbst, wie für die Aegypter thatsächlich erwiesen werden solle (2 Mos. 6, 6 f. 8, 18. ...16). In den zehn Plagen, die, zunächst an den naturgemäßen Gang des ägypti-... Jahres sich anschließend, über Aegypten ergehen, wird siegreich der Kampf des le-... Gottes mit den Landesgöttern geführt (12, 12. 4 Mos. 33, 4); so dienen sie ... Unterpfand des Triumphes des göttlichen Reiches über das Heidenthum (vgl. 2 Mos. ..., 11. 18, 11). Auch in der Darstellung des Auszugs Israel's bei Manetho ... c. Ap. I, 26), die als Zeugniß einer jedenfalls alten ägyptischen Auffassung der ... eine gewisse traditionelle Bedeutung für sich in Anspruch nehmen darf, tritt un-... die Erinnerung daran hervor, daß hier durchgreifende religiöse Gegensätze ... sich gemessen haben. (S. hierüber besonders Ewald, Gesch. des Volkes ... II, 87 ff.). — Als nach der zehnten Plage, der Erwürgung der ägyptischen Erst-..., welcher in derselben Nacht in Israel die Einsetzung des Passah zur Seite ging, ... Aegypter voll Schrecken das Volk zum Lande hinausdrängten, wollte Moses das ... Kämpfe mit den Völkern Kanaans noch nicht reife Volk nicht auf der nächsten ... nach Kanaan führen (2 Mos. 13, 7 f.), sondern wählte den Umweg durch die ... der sinaitischen Halbinsel. Allein kaum hatte sich das Volk gegen diese hinge-... und gerade am rothen Meere, wahrscheinlich in der Ebene des jetzigen Suez ... Kurtz a. a. O. S. 168 ff.; nach Stickel, Studien u. Kritiken 1850, S. 394 ff., ... nördlich bei Adschrud am alten Meeresbecken) sich gelagert, als Pharao heranzog. ... feindlicher Heeresmacht, Gebirge und Meeresfluthen umschlossen, erhält das Volk ... Weisung, im Glauben voranzuziehen. Ein Sturm drängt die Wasser zurück; Israel ... Aufruhr der Elemente von seinem Gott wie eine Heerde Schaafe geleitet (Ps. 77, ...—21. Jes. 63, 11 ff.), zieht glücklich durch das Meer; das ägyptische Heer, das ...folgt, wird von den Fluthen begraben. „Und das Volk fürchtete Jehovah und ... an Jehovah und an seinen Knecht Mose“ (2 Mos. 14, 31). So ward in Israel ... Gottesthat seiner Erlösung überliefert (vgl. noch Ps. 78, 12 ff. 106, 8 ff. 114), ... die Erinnerung immer neu belebt durch die jährliche Gedächtnißfeier, ein Vorbild ...tiger Erlösung (Jes. 11, 15 f.) *). Zunächst durfte das Volk in dem großen Er-...niß ein Unterpfand erblicken für die glückliche Vollendung des Zugs, für die siegreiche ...erwindung aller Feinde und die Einführung in das verheißene Erbe, wie dieß der ...gesang des Moses (15, 13 ff.) prophetisch verkündigt. Zuvor aber soll das der ...echtschaft, wie den Fleischtöpfen und der Abgötterei Aegyptens kaum entronnene Volk ...t seinen theokratischen Beruf erzogen, gesichtet und geläutert werden, und diesem pä-...gogischen Zwecke dient nun die Führung in der Wüste, „wo das irdische Natur- und ...schichtsleben stille steht, wo das Volk allein ist mit seinem Gott. Er übernimmt, da ... Wüste ohne Nahrung und ohne Weg, dieses einfachste Zeichen menschlicher Cultur ... die Speisung durch das Manna, Er die Führung in der Wolken- und Feuersäule, ...it auch hierin das Volk unmittelbar an Ihn gewiesen sey und sich gewöhne“ (vgl.

*) In Bezug auf das, was dagegen Ewald, Geschichte Israel's, Bd. II. S. 77 f. aus der ...e gemacht hat, wie nach ihm dieses Ereigniß „nur in Folge eben vorangegangener und noch ...ender außerordentlicher Regungen edelsten Strebens und hoher geistiger Thätigkeit seine un-...gleichliche Wichtigkeit erhalten hat“ — wie es eben geht, wenn „zur rechten Zeit ein günstiger ...d die gelegten Keime an's Licht lockt“, s. Auberlen, die göttliche Offenbarung, Bd. 1. 101 ff.

Auberlen a. a. O. S. 109. vergl. 5 Mos. 8, 2—5. 14—18. und die typische Deu-
tung Hos. 2, 14). Im dritten Monat und zwar nach der wahrscheinlichsten Deutung
der unklaren chronologischen Angabe in 2 Mos. 19, 1. (s. Kurtz a. a. O. S. 247)
am ersten desselben gelangt das Volk an den Sinai, an welchem Jehovah als der Hei-
lige, in welcher Eigenschaft er sich zuerst bei der Erlösung des Volkes manifestirt
(2 Mos. 15, 11. vergl. Ps. 77, 16), die Theokratie gründen und so sein Königth.
(vgl. 1 Mos. 15, 18) antreten will. Nachdem dem Volke seine Erwählung zum g
lichen Eigenthum vor allen Nationen, zum priesterlichen Königreich und heiligen Vo
angekündigt und es durch Weihungen für den feierlichen Akt vorbereitet ist, erfolgt
Promulgation des Grundgesetzes, durch welches Jehovah die Stämme Israel's zu ein
heiligen Gemeinwesen verbindet, und so „ward er König in Jeschurun" (5 Mos. 33,
Durch das Bundesopfer wird der Eintritt des Volkes in die Gemeinschaft des heil.
Gottes versiegelt (s. Bd. X. S. 618 f.). In der ganzen Form der Schließung
Gesetzesbundes tritt beides hervor, die erwählende Liebe des Gottes, der hier mit s
Volke sich verlobt (Ezech. 16, 8) und der dräuende Ernst des Heiligen Israel's
seines Gesetzes (Hebr. 12, 8 ff.). In Hinsicht auf Gnade und auf Gericht ist
von nun an das privilegirte Volk (Am. 3, 2).

In Folge des geschlossenen Bundes will Jehovah unter seinem Volke Woh
machen. Aber ehe die den Bau des Heiligthums betreffenden Gesetze vollzogen w
hat das Volk in Mose's Abwesenheit bereits durch Zurücksinken in Abgötterei den
gebrochen. Was im Herzen des Volkes war (vgl. 5 Mos. 8, 2), wurde offenbar,
nichts von den „edelsten und fruchtbarsten Keimen", die nach Ewald in Israel
vor seinem Auszug gelegt gewesen seyn sollen*). Moses vollstreckt an den Abgö
das Gericht, wobei der Stamm Levi durch seinen Eifer für Jehovah's Ehre sic
Segen erringt (s. Bd. VIII. S. 347); dann aber tritt er, sich selbst zum Flu
darbietend, für das Volk vor Jehovah und beschwört durch wiederholte Fürbitte
göttliche Erbarmung, bis er die volle Vergebung errungen hat. So führt der
Bundesbruch zu einer neuen Erschließung des göttlichen Wesens, nämlich zur Offen
rung Jehovah's als des Gnädigen und Barmherzigen (2 Mos. 34, 5 ff.)
Während des fast einjährigen Aufenthalts am Sinai wird nun das heilige Zelt
gerichtet und eingeweiht, der Cultus geordnet und eine Anzahl sonstiger Gesetze geg
wobei besonders genau alles dasjenige bestimmt wird, wodurch in der Lebensordnung
Volkes sein Unterschied von den Aegyptern und den kanaanäischen Stämmen sich
prägen soll. (Vgl. in dieser Beziehung Stellen wie 3 Mos. 18, 2. 34. 20, 23 f. u. a.
Hierauf wird eine Volkszählung vorgenommen, welche für das Volk mit Abrechnung
Stammes Levi die Summe von 603,550 waffenfähigen Männern ergibt (über die Sa
s. Kurtz S. 342 ff.); der Stamm Levi wird in die ihm verordnete Stellung ein
wiesen (s. den betr. Art.), endlich die Lagerordnung festgestellt, in welcher sich das Ve
hältniß Jehovah's zu dem Volk als seinem Heere (2 Mos. 7, 4) abspiegelt (s. Bd. XI
S. 769). Nun erfolgt im zweiten Jahre, am 20sten des zweiten Monats der Au
bruch vom Sinai. Durch die Wüste Paran soll das Volk geraden Wegs nach dem ve
heißenen Lande ziehen. Auch gelangt es — unter wiederholten Erweisungen seiner Hal
starrigkeit und dafür erlittenen Züchtigungen — bis an die Südgränze Kanaan's, w

*) Wir stellen dem ein Wort des Geographen C. Ritter gegenüber (in der Abhandl.: „
sinaitische Halbinsel und die Wege des Volkes Israel zum Sinai", in Piper's evang. Kalend
1852. S. 35): „ein seltsames Staunen ergreift uns bei dem Gedanken dieses geheimnißreich
großen Wunders über alle Wunder, daß der erste Keim einer reineren und höheren Entwi
lung des Menschengeschlechts in diese schauerliche Gebirgswüste eingesenkt — und durch ei
so in Knechtschaft versunkenes, lüstern gewordenes und so oft bundbrüchig bl
bendes Volk, wie das Volk Israel damals war, weiter entfaltet, von Geschlecht zu Geschle
übertragen, ja als das heiligste Kleinod bewahrt werden sollte für alle Zukunft der Völker. Da
freilich fanden hier schon die göttlichen Gleichnisse vom Sämann, vom Senfkorn und v
Sauerteig, dem Hervortreten des Größten aus dem Unscheinbarsten ihre früheste Anwendung."

Kades-Barnea. Von hier aus sendet Moses zwölf Kundschafter aus, um das Land zu erforschen. Die Nachrichten, welche diese zurückbringen, erregen eine allgemeine Empörung. Jetzt ist das Maaß der göttlichen Geduld erschöpft; ein vierzigjähriges Umherziehen in der Wüste wird über das Volk verhängt, bis die ganze Generation, welche das zwanzigste Lebensjahr überschritten hat, also die ganze kriegsfähige Mannschaft, ausgestorben seyn würde (4 Mos. 14, 29 ff. 32, 13. Jos. 5, 6). Ueber die folgenden 37 Jahre, während welcher der göttliche Bann auf dem Volke ruht, geht die Erzählung des Pentateuchs fast ganz mit Stillschweigen hinweg. Im ersten Monat des vierzigsten Jahres befindet sich das Volk wieder in Kades-Barnea (4 Mos. 20, 1); es muß nämlich durchaus eine zweimalige Lagerung des Volkes in Kades angenommen werden (s. *Kurtz* S. 372 ff. und 407 ff.). Das neu herangewachsene Geschlecht zeigt dieselbe Halsstarrigkeit wie das frühere; es hadert mit Mose und Aaron, und da diesmal der Glaube dieser beiden wankt, wird auch ihnen der Eingang in das Land der Ruhe versagt. Da die Edomiter dem Brudervolke den Durchzug durch ihr Gebiet verwehren, muß Israel sich abermals von der Gränze Kanaan's zurückwenden und das edomitische Gebirge umgehen, um von Osten her einzudringen (20, 14 ff.). Ein neuer Ausbruch der Halsstarrigkeit zieht dem Volk eine abermalige Züchtigung zu, muß aber zugleich Veranlassung geben, die rettende Kraft des Glaubens zu offenbaren (21, 4 ff.). Nun folgen im Ostjordanlande glückliche Kämpfe als Zeugniß der Treue Jehovah's und Unterpfand künftiger Siege. Die Amoriter und König Og von Basan werden überwunden und in der Ebene Moab's, Jericho gegenüber, nur noch durch den Jordan vom heiligen Lande getrennt, schlägt Israel sein Lager auf. Der Moabiterkönig Balak will durch den mesopotamischen Seher Bileam die Gefahr beschwören und durch dessen Bannsprüche den Lauf des siegreichen Volkes hemmen, doch von Jehovah's Geist überwältigt, muß der Seher Israel segnen, ihm seine künftige Herrlichkeit und die glanzvolle, siegesmächtige Herrschaft, die aus ihm erstehen wird (24, 17—19), der heidnischen Welt aber ihren Sturz verkündigen (ebendas. Vs. 20—24.). Der Sinn dieser Stelle ist: das uralte Volk der Amalekiter soll sein *Alter*, das der Keniter soll die *Festigkeit* seines Wohnsitzes nicht schützen; sie fallen zum Opfer der asiatischen Weltmacht, die ihren Sitz jenseits des Euphrat hat; diese selbst wird bewältigt durch eine Macht, die vom Westen, vom mittelländischen Meere her kommt; hier bricht der Seher ab, nachdem er die ganze heidnische Welt, so weit sie in seinen Gesichtskreis fällt, zur Schädelstätte geworden geschaut hat. — Besser glückt es den Moabitern und Midianitern mit Bileam's Rath (31, 16), das Volk zum Dienst des Baal Peor und zu der damit verbundenen Unzucht zu verführen (25, 1 ff.). Nachdem hiefür Rache an den Midianitern genommen ist (Kap. 31.), wird das im Osten des Jordans eroberte Land, das sich vorzugsweise zur Fortsetzung des nomadischen Lebens eignet, an die Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse vertheilt (Kap. 32.). Diese Landstriche gehören nicht zu dem eigentlichen gelobten Lande, dem Eigenthumslande Jehovah's (Jos. 22, 19). Dieses ist auf das westjordanische Gebiet nach den 4 Mos. 34, 1 ff. angegebenen Gränzen beschränkt. Daneben aber ist dem Volke nach 1 Mos. 15, 18. zwischen den beiden Strömen Nil und Euphrat, oder nach der genaueren Angabe 2 Mos. 23, 31. zwischen dem rothen und dem mittelländischen Meer, der arabischen Wüste und dem Euphrat ein *Herrschaftsgebiet* von viel weiterer Ausdehnung verheißen (vergl. 5 Mos. 1, 7. 11, 24. Jos. 1, 4). — Die neue Volkszählung, welche nach 4 Mos. 26. in den Gefilden Moab's vorgenommen worden war, zeigte das neu herangewachsene Geschlecht fast in gleicher numerischer Stärke wie das frühere (601,730 Männer); dagegen ist der Unterschied der Zahlen bei den einzelnen Stämmen bedeutend, namentlich bei dem Stamme *Simeon*, der fast auf ein Drittheil seines früheren Bestandes herabgekommen war und demnach bei den zuletzt ergangenen Strafheimsuchungen vorzugsweise betheiligt gewesen zu seyn scheint. (*Simri* wird 25, 14. als ein Simeonite bezeichnet). — Bis hieher hat Moses das Volk geleitet; jetzt soll er den Führerstab in Josua's Hände übergeben. Hier ist

nun der geeignetste Ort, das Gotteswerk, zu dessen Begründung Moses als Rüst
erkoren war, die Theokratie und ihre Ordnungen in einem allgemeinen Umrisse d
zustellen. Zu diesem Behufe aber ist es nothwendig, vorher den Gesetzesbund, auf
der Gottesstaat beruht, nach seinen wesentlichen Bestimmungen zu erörtern.

Die Form, in welcher der Bund Gottes mit Israel geschlossen wird, ist der V
trag, beruhend auf gegenseitigen Zusagen der beiden contrahirenden Parteien (2 M
19, 5. 8. 24, 3. 7. vergl. später Jos. 24, 15 f.). Aber es findet hiebei kein
wechselseitiges Verhältniß statt, wie z. B. von Spencer (de leg. Hebr. rit.
Tubing. S. 234 und besonders S. 236 unt.), die Sache durchaus schief gefaßt wor
ist. Für's Erste geht in dem Gesetzesbunde ebenso wie in dem Verheißungsbunde,
er zur bleibenden Voraussetzung hat, die Initiative von Gott aus, als Akt der erwä
lenden freien Gnade („ich habe euch zu mir gebracht", 2 Mos. 19, 4); für's Zw
ist es eben nur Jehovah, der die Bedingungen des Bundes feststellt, so daß
Volk lediglich — allerdings in der Form freier Zusage — in das ihm Vorgelegte e
zugehen hat; endlich drittens ist es wieder Jehovah, der zur Aufrechthaltung des Bun
die Vergeltungsordnung handhabt und von dem die endliche Verwirklichung
Bundeszweckes abhängt. In Betreff dieser drei Momente ist nun noch näher Folge
zu bemerken.

1) Die Annahme Israel's ist freie That Gottes, That seiner Liebe, nothwe
nur insofern, als Jehovah selbst sich durch die den Vätern beschworene Verheißung
bunden hat, also als Aeußerung der göttlichen Wahrhaftigkeit und Treue; sie
keiner Weise bedingt durch eine besondere Würdigkeit des Volkes. S. 5 Mos. 7,
„Dich hat Jehovah, dein Gott, erwählt, ihm Eigenthumsvolk zu seyn aus
Völkern, welche auf dem Erdboden sind. Nicht weil ihr mehr seyd als alle Völker,
Jehovah sich zu euch geneigt und euch erwählt, denn ihr seyd das geringste aus a
Völkern; sondern weil Jehovah euch liebte und um den Eid zu halten, den er geschwo
hat euren Vätern." Vgl. 8, 17 f. 9, 4 ff. Auf dem Grunde seines Erwählungsrat
hat dann Jehovah dieses Volk durch Thaten, wie sie keine Nation erlebt hat (2 Sa
7, 23), aus Aegyptens Knechtschaft losgekauft und so sich zum besondern Eigenth
(סְגֻלָּה) erworben. — Näher prägt sich die göttliche Erwählung in zwei Bestimmun
aus, daß Jehovah der Vater des Volkes ist und Israel sein Sohn, und daß
Volk als Eigenthum Jehovah's ein heiliges, priesterliches Volk ist. In Betr
der ersteren Bestimmung ist daran zu erinnern, daß der Begriff der göttlichen Va
schaft im A. T. durchaus ethische Bedeutung hat, nämlich das einzigartige Verhält
der Liebe und sittlichen Gemeinschaft ausdrückt, in das Jehovah Israel zu sich ges
hat. Wenn Jehovah 2 Mos. 4, 22. dem Pharao sagen läßt: „mein erstgebore
Sohn ist Israel, so sag' ich dir: entlasse meinen Sohn, daß er mir diene" —, so st
die Bezeichnung „Erstgeborener" nicht comparativ in dem Sinne, als ob die übrig
Völker die nachgeborenen Söhne Gottes wären, sondern der Ausdruck erklärt sich dur
den Gegensatz gegen den Erstgeborenen Pharao's; er will sagen, daß Israel für Jehov
dasselbe sey, was für Pharao sein Erstgeborener. Hiernach ist auch 5 Mos. 32, 6. z
erklären, wo die Worte „ist er doch dein Vater, der dich geschaffen" nicht auf die phy
sische Schöpfung des Volkes, sondern auf die Hervorbringung desselben in seiner Eigen
schaft als theokratisches Volk, also eben auf die Erwählung des Volkes sich bezieh
und sagen wollen, daß Israel Alles, was es vermöge seiner Stellung unter den Na
tionen ist und hat, nur der Gnadenmacht seines Gottes verdankt (vergl. Jes. 43, 1. 15
45, 11). Die Vaterschaft Jehovah's hat sich zuerst bethätigt in der Erlösung au
Aegypten (Hos. 11, 1.), die Führung durch die Wüste war eine väterliche Zucht (5 Mos
8, 5), und so ist auch alle künftige Führung und Erlösung Israel's eine Erweisun
seiner Vaterschaft (Jes. 63, 16. Jer. 31, 9). Wie Israel im Ganzen Sohn Gott
heißt, so wird dieser Name auch auf die einzelnen Glieder des Volkes übergetragen,
5 Mos. 14, 1. „Söhne seyd ihr Jehovah's, eures Gottes", welcher Ausdruck B. 1

...rt wird: „ein heiliges Volk bist du Jehovah, deinem Gotte, und dich hat Je-
h erwählt, ihm zu seyn das Volk des Eigenthums vor allen Völkern, die auf
Erdboden sind.“ Somit ist dem Begriff der Sohnschaft Gottes der des heiligen
es correlat. In diesem liegt im Allgemeinen, daß Israel ausgesondert aus der
e der Weltvölker und versetzt ist in die Gemeinschaft mit dem heiligen Gotte
s. 20, 24. 26), um ihm dienend zu nahen, worin der priesterliche Karakter
lkes begründet ist (s. den Art. „Priesterthum“). Die Aussonderung Israel's
llzieht sich zunächst in äußerlicher Weise. Es ist ein Volk, einsam wohnend und
unter die Weltvölker gerechnet (4 Mos. 23, 9. 5 Mos. 33, 28); ausgeschieden
aus der Gemeinde werden alle Unreinen, Eunuchen und im Incest Erzeugte oder
ren Abstammung sonst ein Makel haftete (5 Mos. 23, 2 f.), wie auch alle Israe-
welche temporär verunreinigt sind, dem Volksverkehr sich entziehen müssen. Po-
eiligt sich Jehovah sein Volk durch seine Einwohnung in dessen Mitte, durch seine
rung an dasselbe in Wort und That, durch alle Institutionen, welche Zeugniß ablegen
m ganz einzigen Verhältniß, in welchem Israel zu seinem Gotte steht. Durch
es wird allerdings zunächst nur ein objektiver Heiligkeitsstand des einzelnen
n begründet. An dieser Heiligkeit des Volkes hat nämlich jeder Israelite An-
möge natürlicher Geburt und äußerlicher Einverleibung in die Gemeinde durch
neidung, nicht vermöge geistlicher Neugeburt und innerlicher Lebensgemeinschaft;
st Gottes, der in die Gemeinde gelegt ist (vgl. Jes. 63, 11), weiht doch nicht
rger der Theokratie als solchen, sondern ruht eben auf den leitenden Organen
n (4 Mos. 11, 16 ff.), so sehnlich Moses die Ausgießung desselben über die
Gemeinde wünscht (ebendas. V. 29). Doch fällt schon in das Alte Testament die
lb des theokratischen Verbandes sich vollziehende Scheidung zwischen dem nur
e der äußeren Bundesgemeinschaft und des äußeren Zusammenhanges mit den
tischen Ordnungen geheiligten und dem wirklich Gott suchenden, in Frömmigkeit
n heiligenden Israel (Ps. 24, 6), dem Geschlecht der Söhne Gottes (Ps. 73, 15).
n sind die Namen „heiliges Volk“, „priesterliches Königreich“, „Volk des Eigen-
“ Benennungen voll Zukunft, weissagende Typen dessen, was erscheinen wird,
das erlöste Volk in voller Bedeutung des Wortes heißen wird: „Söhne des le-
en Gottes“ (Hos. 2, 1). — Die Heiden (גּוֹיִם) dagegen bilden eine große pro-
Masse. Die Einzigkeit Israel's als Volkes Gottes wird ihnen gegenüber nicht in
eise geltend gemacht, daß auch sie in ihrer Art Völker ihrer Götter sind und
wirklichen Obhut derselben sich zu erfreuen haben, sondern ihre Götter sind Nichtse;
s darf nur der Gott Israel's den Anspruch erheben, daß von seiner Herrlichkeit
ze Erde voll werde (4 Mos. 14, 21). Darum hat der alttestamentliche Partiku-
us eine viel durchgreifendere Bedeutung, als der Gegensatz von Hellene und Barbar,
macht Israel zum Gegenstand des grimmigsten Hasses bei anderen Völkern. Doch
gt der Mosaismus in der Universalität seiner Gottesidee und der Art und Weise,
e die Urgeschichte der Menschheit anschaut, auch die künftige Aufhebung der zwischen
l und der Heidenwelt gezogenen Schranke; und selbst für die Gegenwart verhält
die Theokratie nicht schlechthin ausschließend in Bezug auf die Heiden. Denn ab-
en davon, daß das Volk schon bei'm Auszug aus Aegypten nichtisraelitische Elemente
ch aufgenommen hatte (2 Mos. 12, 38. vergl. mit 3 Mos. 24, 10. u. 4 Mos. 11, 4)
e jeder im Lande als Fremdling wohnender Heide durch die Beschneidung dem
desvolke einverleibt an allen Gnadengütern desselben Antheil bekommen (vgl. 2 Mos.
48), mit Ausnahme der dem Bann verfallenen kanaanäischen Stämme, denen
os. 23, 4. die Ammoniter und Moabiter beigefügt werden, hinsichtlich der Edomiter
Aegypter aber mit der Beschränkung, daß ihre Aufnahme in die Gemeinde erst in
dritten Generation erfolgen solle (23, 8 f.); ebenso waren heidnische Sklaven durch
hneidung der Familie einzuverleiben (2 Mos. 12, 44). [S. die Artt. „Prose-
en“ und „Sklaverei bei den Hebräern“].

2) Die **Verpflichtung**, welche Israel im Bunde übernimmt, ist enthalt
der Versicherung: „alle Worte, die Jehovah geredet hat, wollen wir thun" (2 Mos. 2
vergl. mit 19, 8). Der Inbegriff dieser Worte, in denen Gott seinen Willen
Volke kundgibt, ist das **Gesetz** (תּוֹרָה), dessen Princip in dem Worte befaßt ist: „
sollt heilig seyn, denn ich bin heilig" (3 Mos. 11, 44 f. 19, 2. 20, 7). In ein
alle Verhältnisse und Zustände sich erstreckenden, denselben das Gepräge der Weih
den Bundesgott aufdrückenden Ordnung soll sich das Leben des Volkes zum Au
des heiligen Gotteswillens gestalten. In jedem bedeutenderen Lebensmomente ist
Israeliten Anlaß gegeben, sich die Stimme des gebietenden Gesetzes zu vergegenwä
und „weder zur Rechten noch zur Linken zu weichen" (5 Mos. 5, 29). Soll e
durch Quasten an den Kleiderzipfeln jeden Augenblick daran erinnert werden, alle
bote Jehovah's zu gedenken und sich nicht nach seines Herzens Dünken und seiner
Lust zu richten (4 Mos. 15, 38 f. 5 Mos. 22, 12). Zwischen innerem und ä
Leben wird hier zunächst nicht unterschieden. Die übliche Eintheilung des Gese
Sitten-, Ceremonial- und Rechtsgesetz kann dazu dienen, die Uebersicht über di
saischen Ordnungen zu erleichtern; sie ist aber mißverständlich, wenn sie einen
Unterschied der Gesetze ausdrücken und für die bezeichneten Theile eine verschieden
nität in Anspruch nehmen will. Denn im Gesetze steht das innerlichste Gebot „du
deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (3 Mos. 19, 18) neben dem: „du sollst
Feld nicht besäen mit zweierlei Samen" (V. 19). Der Satz, daß Israel heili
soll, wie sein Gott heilig ist, dient eben so zur Begründung des Gebotes, daß
nicht durch den Genuß des Fleisches gewisser Thiere verunreinigen soll (11, 4
wie des Gebotes, Vater und Mutter zu ehren (19, 2 f.). Für das ganze Ge
allen seinen Theilen ist die Form die gleiche, nämlich die des unbedingten Gebot
dieses streng objektiven Karakters des Gesetzes willen kann menschlichem Ermessen
Recht, einen Rangunterschied unter den einzelnen Geboten eintreten zu lassen, nich
geräumt werden. Ob ein solcher besteht, das zu bestimmen, liegt nur in der
des Gesetzgebers, der allerdings auf gewisse sittliche Gräuel, so wie auf die Uebertr
solcher Gebote, die in nächster Beziehung zur Bundesidee stehen (wie das der Besch
dung, der Sabbathfeier u. s. w.), eine härtere Strafe setzt, als auf die Uebertr
anderer. Aber für den Menschen fällt auch das geringfügigste Gebot unter den
sichtspunkt des dem ganzen Gesetze zu leistenden Gehorsams. „Verflucht ist, wer
alle Worte des Gesetzes erfüllt, daß er darnach thue" (5 Mos. 27, 6). — In d
Bestimmungen ist dasjenige enthalten, was man die Unfreiheit und Aeußerlichkeit
mosaischen Gesetzes genannt, aber nicht immer richtig gefaßt hat. Es ist nämlich
richtig, zu behaupten, das mosaische Gesetz fordere nur äußere Angemessenheit des H
dels, also nur Legalität, nicht Moralität. Im Gegentheil dringt das Gesetz au
Gesinnung, wenn es im Dekalog spricht: „du sollst dich nicht lassen gelüsten" (s. Bd
S. 323), wenn es (5 Mos. 6, 5. 3 Mos. 19, 17) zur Liebe Gottes von ganzem H
und von ganzer Seele, zur Versöhnlichkeit und dergl. verpflichtet. Dabei forde
freilich nach dem oben Bemerkten das Aeußerliche wie das Innerliche, beides n
einander. Indem aber doch auch die Forderung des Aeußerlichsten unter den Ge
punkt des dem persönlichen Gotteswillen zu leistenden Gehorsams gestellt wird, lag
hierin eine göttliche Pädagogie von dem Aeußeren auf das Innere hin. Eben da
daß auch in solchen Aeußerlichkeiten ein göttliches Gebot zu erfüllen war, sollte
Volk sich gewöhnen, überhaupt Alles ungetheilt auf Gott zu beziehen, sollte es le
daß der Mensch unter einen Alles beherrschenden, Allem ohne Ausnahme Maaß und
setzenden absoluten Willen gestellt sey und, nicht nach Regeln, die willkürlicher Abstr
anheim gegeben sind, sich zu richten habe. So wurde das Gewissen geschärft,
Schuldbewußtseyn geweckt, die Erkenntniß dessen, was es um die wahre Gottesge
tigkeit sey, angebahnt. Und dieß um so mehr, als die ganze Ritualordnung, der
Leben des Israeliten unterworfen war, von der Beschneidung an darauf angelegt

... derung des innerlichen Heiligungsprocesses nahe zu legen, überhaupt das Bewußt... ...licher Aufgaben zu wecken. Ganz richtig bemerkt Nitzsch (a. a. O. S. 67): ... heidnischen Ceremonieen vereinigen materiell ex opere operato mit der Gottheit, ... also magisch. Es gibt keinen einzigen Gebrauch in der Stiftung des Moses, ... eine sinnfällige Handlung in magischer Weise die Gemeinschaft mit Gott ..., sondern jeder hat eine symbolische Natur. Das gilt von den Reinigungen, ... Opfern, vom heiligen Gebäude und seinen Construktionen, das gilt von jedem ... und jedem Troddel..." (Vgl. auch das Bd. X. S. 207 u. 620 und ... XIII. S. 177 unten Bemerkte). Hiezu kommt endlich noch, daß das Gesetz in ... an die Spitze des Dekalogs gestellten und auch sonst, besonders im Deuteronomium ... wiederkehrenden Hinweisung auf die gnädige Erwählung und Heilsführung Gottes, ... in der Hinweisung auf den der Treue gegen Gott verheißenen Segen darauf ..., die Motive der Liebe und Dankbarkeit in dem Volke zu wecken. — In der ...heit an göttlichen Willen sind die Israeliten Jehovah's Knechte. Hierin ... zugleich die Ehre des Volkes, das durch diese Gebundenheit an Gottes Herr... menschlichen Herrengewalt entnommen ist (3 Mos. 25, 42. 55); „aufrecht" ... von seinem Gotte geführt (26, 13). Ebenso begründet das Gesetz mit seinen ...weisvollen Ordnungen die Größe des Volkes anderen Nationen gegenüber; ... wird eure Weisheit und eure Einsicht seyn vor den Augen der Völker, ... wenn sie von diesem Gesetz hören, sagen werden: gewiß, ein weises und ver... Volk ist diese große Nation; welches große Volk ist, das so gerechte Gesetze ...ungen hätte, wie dieses ganze Gesetz, welches ich euch heute vorlege?" (5 Mos. ... vgl. Ps. 147, 19 f.), — ein Ruhm, der sich bewährt hat in der geistigen ..., welche Israel durch seine Institutionen über die Völker ausgeübt hat.

Der Verpflichtung des Volkes entspricht 3) die göttliche Vergeltung. Wo in ... Thun der Wille des heiligen Gottes erfüllt werden soll, muß auch in jedem Ge... das entsprechende Walten desselben erkannt werden, und zwar muß die Natur wie ...schichte der Offenbarung der göttlichen Vergeltungsordnung dienen. Darin liegt ...schiedener Gegensatz gegen jede heidnische Zufalls- und Schicksalslehre. Der In... des göttlichen Segens, welcher der Treue gegen das Gesetz verheißen ist, ist das ... (5 Mos. 4, 1. 8, 1. 30, 15). Es umfaßt alle Güter, welche zur irdischen ...fahrt gehören, langes Leben und zwar auf dem gesegneten Boden des gelobten ... (2 Mos. 20, 12. 5 Mos. 4, 40. 11, 9 ff. 30, 20), Kindersegen, Fruchtbarkeit ...andes, Sieg über die Feinde (3 Mos. 26, 3 ff. 5 Mos. 28, 1 ff.). Doch sind ... diese irdischen Güter für sich, welche das Leben begründen, sondern dieselben ... einen Glücksstand insofern, als ihr Besitz mit der Erfahrung der gnadenvollen ...wart des inmitten seines Volkes wohnenden Bundesgottes verknüpft ist und die... ein Unterpfand seiner Huld sind. Darum schließt 3 Mos. 26, 11 ff. alle Ver...ung irdischen Segens mit dem Worte ab: „ich setze meine Wohnung in eure ... und meine Seele wird euch nicht verschmähen; ich will in eurer Mitte wan... und euch Gott seyn und ihr sollt mir Volk seyn." Das Bild des glücklichen ...andes des Volkes, wie es, abgesondert von den Völkern der Erde, ausgestattet mit ...reichen Gütern seines Landes, siegreich wider alle Feinde, selig ist in der Erfahrung ... Gnade seines Gottes, ist gezeichnet 5 Mos. 33, 27—29. — Auf der anderen Seite ... die Bundesbrüchigkeit des Volkes die Entziehung aller der oben erwähnten Seg...gen zur Folge. Verkürzung des Lebens, Kinderlosigkeit, Miswachs und Theuerung, ... Israel inne werde, wie es allen Natursegen nur als Gabe Gottes hat (vergl. ... 2, 8 ff.), ferner politisches Unglück, Niederlage vor dem Feinde, und als Vollen... der Strafe, Hingabe des Knechtes Jehovah's, weil er den Dienst seines Gottes ...schmäht hat, in die Dienstbarkeit anderer Völker, Verstoßung aus dem Hause Gottes ... 9, 15) und darum aus dem Lande, an welches die Theokratie geknüpft ist, Zer...ung Israel's unter alle Völker als eines feigen, verachteten und mißhandelten Volkes

(3 Mos. 26, 14—39. 5 Mos. 28, 15ff.). Wenn für heidnische Völker nationales Ung ein Zeugniß von der Ohnmacht ihrer Götter ist, so bezeugt Israel's Bestrafung die Realität seines Gottes und seiner vergeltenden Gerechtigkeit; „sehet nun, daß ich es bin, und ist kein Gott neben mir; ich kann tödten und lebendig machen, ich schlage und ich heile und Niemand rettet von meiner Hand" (5 Mos. 32, 29). D kennt auch die alttestamentliche Geschichtschreibung nicht die „patriotische Unwahrh der Geschichtschreibung anderer Völker (vgl. die Bemerkungen von M. v. Niebu Geschichte Assurs und Babels S. 5); so wenig wird auf Verschweigung der Ungl fälle, die Israel treffen, ausgegangen, daß sie vielmehr als Zeugniß für die Wahr tigkeit und Macht des Bundesgottes recht geflissentlich hervorgehoben werden. — W nun aber Israel durch Bundbrüchigkeit dem göttlichen Gerichte verfällt und verstoßen ist dann nicht der göttliche Erwählungsrath vereitelt und demnach in letzter Insta Verwirklichung des göttlichen Reichszweckes doch nur von menschlichem Thun abhän Auch hierauf bleibt der Mosaismus die Antwort nicht schuldig. Gottes erbarm Liebe steht höher als seine strafende Gerechtigkeit, wie schon in dem Verhältniß 2 Mos. 20, 6 zu 5. angedeutet ist (vgl. 34, 6 f.); seine Treue kann durch mensch Untreue nicht gebrochen werden. Sein Richten ist daher ein zweck- und maß Thun (s. besonders Jes. 28, 23—29), das so erfolgt, daß es durch Gericht hi zur Wiederbringung Israel's und zur Vollendung des göttlichen Reiches komme Israel wird nämlich im Gerichte nicht vernichtet; auch in der Verstoßung, in de streuung unter die Völker der Erde soll es doch nicht mit diesen verschmelzen, als ein abgesondertes Volk zur Erfüllung seiner Bestimmung aufbewahrt werden. wenn sie im Lande ihrer Feinde sind, will ich sie nicht verachten und nicht versch so daß ich sie nicht vernichte, daß ich meinen Bund mit ihnen bräche" (3 Mos. 26 Wenn sie sich zu Jehovah bekehren, wird Jehovah, eingedenk seines Bundes wieder zum Volke annehmen und zurückbringen (5 Mos. 32, 36 ff. und besonders 30, „Wenn deine Verstoßenen sind am Ende des Himmels, von dannen wird Jehovah, Gott, dich sammeln und von dort dich holen. Dann bringt dich Jehovah, dein Gott das Land, welches deine Väter besaßen, daß du es besitzest, und er thut dir wohl mehrt dich mehr als deine Väter." Dann wird auch die Stellung des Volkes zum Ge eine andere seyn; das Sollen wird durch Gottes Kraft zum lebendigen Wollen wer „Und es beschneidet Jehovah, dein Gott, dein Herz und das Herz deines Samens, du Jehovah, deinen Gott, liebst mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen S auf daß du lebest." So ruht trotz menschlicher Sünde die Verwirklichung des lichen Erwählungsrathes, die Vollendung des Volkes Gottes sicher in der Treue Erbarmung Gottes (Röm. 11, 25—36).

Die Angriffe, welche der Mosaismus wegen seiner Vergeltungslehre besonders Seiten der Deisten, aber auch noch von neueren Theologen erfahren hat, beziehen darauf, daß er für die Gesetzeserfüllung nur die sinnlichen Motive der Lohnsucht der Furcht vor Strafe geltend zu machen wisse; ferner darauf, daß dieser „Natio wahn", wie de Wette den mosaischen Vergeltungsglauben genannt hat, das Volk I entsetzlich unglücklich gemacht und eine finstere Weltanschauung erzeugt habe, durch w die schöne Harmonie des Menschen mit der Welt, worin der Grieche so herrlich steht, gebrochen worden (s. besonders de Wette's Abhandlung: „Beitrag zur Cha teristik des Hebraismus", in Daub's und Creuzer's Studien Bd. III.); en wurde der Mangel der Lehre von einer jenseitigen Vergeltung gerügt. — Auf Einwürfe ist im Allgemeinen bereits durch die obige Darstellung geantwortet. Sittlichkeit, die auf dem Glauben an die Erwählungsgnade und die Führungstreue Bundesgottes beruht und deren Güterlehre eben in der Hervorhebung der Gemeinsch mit diesem Gotte culminirt, kann doch in der That nicht eines groben Eudämonis beschuldigt werden. Daß ein Mensch lediglich um seines äußeren Wohlstandes wi abgesehen von seiner Freundschaft mit Gott, für wahrhaft glücklich zu halten sey,

Standpunkte des Mosaismus aus ein ganz unvollziehbarer Gedanke; hat derselbe
in dem Bilde der Patriarchen das Ideal menschlichen Glückes deutlich genug ge-
zt. Darin freilich, daß die Gemeinschaft des Frommen Gott nicht ohne entspre-
n Gottessegen in irdischen Gütern gedacht werden kann, das Leben noch nicht als
erfaßt ist, liegt eine Beschränktheit des Mosaismus der neutestamentlichen Offen-
sstufe gegenüber: wogegen derselbe durch die Art und Weise, wie er Ernst macht
m Postulate einer sittlichen Weltordnung, wie er im Unglück alle fatalistischen
ngen abschneidet und das Gewissen weckt, wie er überhaupt das ganze Leben
hen vor einer in jedem menschlichen Geschick ihr Walten bezeugenden heiligen
macht unterwirft, sich hoch über alles Heidenthum stellt. Eben in dem Glauben
e unverbrüchliche göttliche Vergeltungsordnung gewinnt das Leben des Israeliten
rische und sittliche Energie, die im entschiedenen Gegensatze zu dem ägyptischen
steht, daß sich immer mit dem Tode und dem Zustande nach demselben zu
macht. Für eine inhaltsvolle Unsterblichkeitshoffnung, die nicht erstehen konnte
ß des Zusammenhangs mit dem Faktum der Todesüberwindung, wird doch der
elegt durch Stiftung einer Gemeinschaft des Menschen mit Gott, dem ewig
, die ihrer Unvergänglichkeit zunächst in der durch die Ewigkeit Gottes verbürgten
mer seines Volkes gewiß wird (vergl. Ps. 102, 28 f.), aber, je intensiver
in der weiteren Entwicklung der alttestamentlichen Religion auch dem einzelnen
n zu erfahren gibt, in demselben Maße auch die Ahnung der ewigen Bestim-
des Individuums zu erwecken im Stande ist. (S. meine Comment. ad theol.
art. S. 71 ff.).

Die auf dem Gesetzesbunde ruhende Staatsordnung ist Gottesherrschaft,
ατία, wie die mosaische Verfassung zuerst von Josephus, c. Ap. II. 16. be-
t wird (*Οἱ μὲν μοναρχίαις, οἱ δὲ ταῖς ὀλίγων δυναστείαις, ἄλλοι δὲ τοῖς
σιν ἐπέτρεψαν τὴν ἐξουσίαν τῶν πολιτευμάτων. Ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης
ἐν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπεῖδεν, ὡς δ' ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεο-
τίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθεὶς, καὶ
ς εἰς ἐκεῖνον ἅπαντας ἀφορᾶν* etc.). Jehovah ist der König des Volkes.
dee des göttlichen Königthums drückt nämlich im Alteu Testaments nicht das allge-
Machtverhältniß Gottes zur Welt aus, daß er ihr Schöpfer und Erhalter ist,
n das besondere Herrschaftsverhältniß, in das er zum erwählten Volke getreten ist
urch dieses auch zu den übrigen Nationen treten will (vergl. Bd. VIII. S. 8).
nd die Patriarchen ihn als Herrn und Hirten bezeichnet hatten, heißt er zuerst,
n er durch die Ausführung Israel's aus Aegypten sich ein Volk erworben hatte,
f. 15, 18. der, der König ist für immer und ewig. Der eigentliche Anfang
königlichen Regiments aber ist der Tag, an dem er durch Promulgation des Ge-
und Schließung des Gesetzesbundes die Stämme Israel's zu einem Gemeinwesen,
priesterlichen Königreich, verband (5 Mos. 33, 5., wo das Subjekt Jehovah, nicht
s ist). In diesem Staate sind alle Gewalten in Jehovah vereinigt; wie das Gesetz,
Offenbarung des Willens Jehovah's, alle Sphären des Lebens umfaßt, so auch seine
gsherrschaft. Hier sind, wenn man sich so ausdrücken will, Staat und Kirche in
ttelbarer Einheit zusammengeschlossen; auch das bürgerliche Recht und die Polizei
ein Ausfluß des göttlichen Willens. Manches allerdings, was auf herkömmlicher
e beruht, wird festgehalten, beziehungsweise um der *σκληροκαρδία* des Volkes willen
ldet (Matth. 19, 8); doch wird solches wenigstens durch gesetzliche Bestimmungen
elt und eingeschränkt.— In der Art und Weise, wie die göttliche Regierungsgewalt
ndhabt wird, und überhaupt in den Ordnungen der Theokratie erscheinen in merk-
diger Weise Stabilität und Bewegung, Gebundenheit und Freiheit neben und in
nder. Die gesetzgebende Thätigkeit hat Jehovah geübt durch Moses, indem er
el ewige Satzungen und Rechte gegeben hat (vgl. 2 Mos. 12, 14. 17. 27, 21.
43. u. viele andere Stellen). Von einer künftigen Abrogation des Gesetzes weiß

der Pentateuch nichts; nur die innere Stellung des Volkes zum Gesetz soll nach oben Bemerkten in der letzten Zeit eine andere werden. Hiemit soll aber die O barung des göttlichen Willens nicht abgeschlossen seyn, vielmehr wird neben dem sterlichen Urim und Thummim zu fortgehender Vermittelung des göttlichen Zeugnisse das Volk die Prophetie eingesetzt (s. Bd. XII. S. 211 ff.); doch diese beruh dem göttlichen Geist, den Jehovah verleiht, wem er will (s. 4 Mos. Kap. 11.). Je ist als König und Gesetzgeber auch der Richter des Volks (vergl. Jes. 33, 22) ganze Rechtspflege ist Ausfluß der göttlichen Richtergewalt (5 Mos. 1, 17; im Ue vergl. Bd. V. S. 57 ff.); doch hat sich neben der geordneten Rechtsverwaltung Je das unmittelbare Eingreifen wie gegen das Volk im Ganzen gemäß der oben erö Vergeltungsordnung, so auch gegen Einzelne, wo es sich um besondere Zeugnisse Strafgerechtigkeit handelt (s. z. B. 4 Mos. Kap. 16), vorbehalten. Dieß führt un die dritte Staatsgewalt, die vollziehende. Für diese fehlt es in der mosa Verfassung an einem festen Institut. Zwar die Zuversicht darf das Volk hegen, Jehovah immer wieder einen Mann über die Gemeinde bestellen werde, „der au und einziehe vor ihnen her, und der sie ausführe und einführe, daß die Gemeinde hovah's nicht sey wie Schafe, die keinen Hirten haben" (4 Mos. 27, 16). Abe Erweckung solcher Führer des Volkes hängt eben wieder ab von der Sendung Geistes, welche Jehovah's freie Sache ist. (Im Uebrigen vergl. das über den M einer geordneten Exekutive im mosaischen Staat bereits Bd. VIII. S. 9 Bemerkt Jehovah, der Kriegsmann (2 Mos. 15, 3), bleibt namentlich der eigentliche Hee des Volkes, der *στρατηγὸς αὐτοκράτωρ*, wie ihn Josephus (ant. IV, 8. 41) Israel bildet die צבאות יהוה (2 Mos. 12, 41). Er zieht als Vorkämpfer ihnen (4 Mos. 11, 35); von ihm allein hat Israel den Sieg über seine Feinde zu erw zum bleibenden Zeugniß, wie das Gottesvolk überwinden soll, ist der Kampf g Amalek (2 Mos. 17, 8 ff.) hingestellt. — Das eigentlich stabile Element in der T kratie ist die von göttlicher Geistesausrüstung unabhängige, stufenweise aufsteigende sterliche Vertretung des Volkes vor Gott (s. Bd. XII. S. 174 ff. vergl. mit Bd S. 198 f.). Wenn auch objektiv der Bestand der Theokratie auf der Einwoh Jehovah's in seiner Gemeinde beruht, so ist doch, da die Gemeinde wegen ihrer n lichen Unreinheit und ihrer fortgehenden Versündigungen nicht unmittelbar, wie sie möge ihrer priesterlichen Bestimmung sollte, ihrem Gotte nahen kann, zur Bewa des Bestandes der Theokratie nothwendig ein Amt, das den Dienst der Versöl führt und den im Cultus sich vollziehenden Verkehr Gottes und der Gemeinde mittelt. (Ueber die Principien des mosaischen Cultus s. Bd. X, S. 619 ff.). — die Stammverfassung, in die theokratische Ordnung aufgenommen, dem Leben der Stä Geschlechter und Familien seine selbstständige Entwicklung gewährt, eine die Eigent lichkeiten derselben unterdrückende Centralisation fern gehalten wurde, darüber s. d Bd. XIV. S. 771 Ausgeführte. Die Bewahrung der theokratischen Einheit wa sonders den unter die übrigen Stämme zerstreuten Leviten anheimgegeben (s. Bd. S. 352). Im Uebrigen werden alle privatrechtlichen Verhältnisse dem theokrat Princip unterworfen. Wie die Auktorität der Aeltern den Kindern gegenüber ge und doch zugleich ihrer Ausartung in ein willkürliches Hausregiment gewehrt w s. Bd. III. S. 774; wie, wenn auch noch die Polygamie geduldet war, doch eine h Auffassung des ehelichen Verhältnisses, als eines von Gott geschlossenen Bundes, dem Volke begründet und durch die vom Gesetz statuirten Ehehindernisse die Re des Familienlebens geschirmt wurde, s. Bd. III. S. 662 f.; wie in den das Rech dienenden Klasse bestimmenden Gesetzen die Idee des in seiner Gebundenheit an von menschlicher Knechtschaft freien theokratischen Bürgers sich ausprägte und, ins noch Sklaverei geduldet war, doch die Anerkennung der Menschenwürde im Sklave fordert wurde, s. Bd. XIV. S. 464 ff.; wie in den den Grundbesitz betreffenden nungen das theokratische Princip, vermöge dessen Jehovah der eigentliche und ei

...ur des Landes ist, durchgeführt, von dem Israeliten die thatsächliche Anerkennung des ...lichen Eigenthumsrechts gefordert, zugleich aber der Fortbestand der Familien gesichert ...d dem Proletariat gewehrt wurde, s. Bd. XIII. S. 208 u. 210 f.; wie noch in einer ...e sonstiger Gesetze ein göttliches Recht der Armen und die Armenpflege sanktionirt ...e, s. Bd. I. S. 506 ff. — Wie endlich das Leben des Einzelnen in Bezug auf ...n natürlichen Verlauf, Essen und Trinken, geschlechtliche Funktionen u. s. w., der ...itischen Ordnung unterworfen wurde, so daß hier überall die Aussonderung des ...s aus der profanen Masse und die Aufgabe derselben, sich in einer das ganze ...en durchdringenden Reinheit darzustellen, zum Bewußtseyn kommen mußte und na... ...ich auch die Ahnung der an natürlichen Vorgängen haftenden ethischen Beziehungen ...t wurde, darüber s. die Artt. „Reinigungen“, „Speisegesetze“ u. s. w. Wie wenig das Wesen der mosaischen Theokratie verstanden wird, wenn man nach ...her üblichen rationalistischen Auffassung derselben den Begriff der Hierarchie un... ...icht, bedarf nach dem Bisherigen nicht erst ausführlich gezeigt zu werden. Um ...n Priesterstaat zu begründen, fehlt der mosaischen Verfassung eben das Haupterfor... ...ß, nämlich daß die höchste Macht im Staate wirklich in das Priesterthum gelegt ...wäre: wogegen, wie der weitere Gang der Geschichte Israel's beweist, gerade ...en theokratischen Aemter einen viel durchgreifenderen Einfluß auf die Entwick... ...der Theokratie ausübten. War doch schon die Art und Weise, wie für den Unter... ...der Priester und Leviten gesorgt war, ganz und gar nicht darauf berechnet, ihnen ...ische Machtstellung zu sichern (s. Bd. VIII. S. 352 und Bd. XII. S. 182).

Wir verfolgen nun weiter die Geschichte der Theokratie vom Tode des Moses an. ...dem Josua in seinem Führeramt bestätigt worden war (Jos. 1, 1—9), erfolgte auf ...bare Weise der Uebergang über den Jordan, dem Volke zum unterpfändlichen ...niß, daß dieselbe göttliche Macht, die mit Moses gewesen, auch unter dem neuen ...r sich offenbaren werde (4, 14. 22—24); deßhalb wird diese Begebenheit aus... ...lich mit dem Durchzug durch das rothe Meer zusammengestellt (4, 23. Ps. 114, ...f.). Das Volk lagerte sich in der Ebene von Jericho (Jos. 4, 13); hier wurde ...t die Beschneidung bei den während des Zugs durch die Wüste Geborenen nach... ...lt und dann mit der ersten Passahfeier das Volk in den Genuß der Güter des ...en Landes eingesetzt (5, 1—12). Durch die Eroberung Jericho's (Kap. 6.) wurde ...Schlüssel des Landes gewonnen; hierauf folgte, nachdem ein auf das Volk durch ...'s Ungehorsam gekommener Bann gesühnt war (Kap. 7. vgl. Hos. 2, 17), die Ein... ...e von Ai, dem zweiten festen Platze des mittleren Kanaan (Kap. 8.), dann nach ...feierlichen Akte am Ebal (8, 30—35., vergl. mit 5 Mos. 27, 4—7) ein siegreicher ...ug gegen die südlichen (Kap. 10), ein zweiter gegen die nördlichen kanaanäischen ...mme (Kap. 11. — s. Bd. VII. S. 39 f.). An einer Reihe kanaanäischer Städte ...rde das 5 Mos. 7, 2. 20, 16—18. (vgl. mit 1 Mos. 23, 32 f. 34, 12 ff.) gebotene ...erem vollzogen (s. Bd. I. S. 678). Dieser Ausrottung der Kanaaniter hat man ...geblich eine mildere Wendung zu geben versucht. Einige faßten das Gebot so, daß ...n kanaanäischen Städten zuerst sollte Friede angeboten werden, und erst im Falle der ...erwerfung dieses Anerbietens die Vertilgung eintreten sollte. Allein dieß folgt weder ...s 5 Mos. 20, 10 ff., wo V. 15. das bezeichnete Verfahren ausdrücklich nur für aus... ...rtige, nichtkanaanäische Feinde vorschreibt, noch aus Jos. 11, 20., welche Stelle viel... ...hr auf die Kanaaniter nur den Satz anwendet, daß der dem Gericht Verfallene nach ...ttes Fügung selbst zur Herbeiführung dieses Gerichts behülflich seyn muß. Nicht ...der irrthümlich ist es, die Ausrottung der Kanaaniter aus einem älteren, aus der ...it der Patriarchen stammenden Rechte Israel's auf Palästina rechtfertigen zu wollen. ...egegen streiten Stellen wie 1 Mos. 12, 6. 13, 7. auf das Bestimmteste. Das Alte ...stament kennt keinen anderen Grund für die Zutheilung des Landes an Israel, als ...e freie Gnade Jehovah's, dem dasselbe gehört, und keinen anderen Grund für die ...rtilgung der kanaanäischen Stämme, als die göttliche Gerechtigkeit, welche, nachdem

diese Stämme in unnatürlichen Gräueln (3 Mos. 18, 27 f. 5 Mos. 12, 31) das M
ihrer Sünden voll gemacht haben, nach langem Zuwarten (1 Mos. 15, 16) endlich
chend hereinbricht. Dabei wird aber Israel für den Fall, daß es der Sünden
Stämme, an denen es die göttliche Strafe vollzieht, selbst sich theilhaftig machen wo
mit gleichem Gerichte bedroht. (Vgl. noch 5 Mos. 8, 19 f. 13, 12 ff. Jos. 23, 1
— S. über diesen Gegenstand Hengstenberg, Beitr. zur Einleit. in das A. T
Bd. III. S. 471 ff.). Daß ein Theil der Kanaaniter vor Josua durch Flucht sich
rettet haben soll, s. Bd. VII. S. 237 f. — Nach etwa 6—7 Jahren war die Er
rung des Landes im Großen und Allgemeinen beendigt, so daß zur Vertheilung desse
geschritten werden konnte (Jos. Kap. 13—21). Das Theilungsgeschäft leiteten
Priester Eleasar und Josua mit den Stammhäuptern. Zuerst wurden die mäch
Stämme untergebracht, indem Juda den südlichen Theil des Landes erhielt, Joseph
Ephraim und die andere Hälfte von Manasse) in der Mitte angesiedelt wurde.
hatte man sich aber anfangs verrechnet, so daß bei der Gebietsanweisung an die
übrigen Stämme von diesen Benjamin, Dan und Simeon in das bereits vertheilte
eingeschoben werden mußten. Zum Behuf dieser Gebietsanweisung war eine Art
karte entworfen worden, Jos. 18, 4—8; s. hierüber Ritter, Geschichte der Er
u. s. w., herausg. von Daniel, S. 7 f., wo daran erinnert wird, daß die hiezu
derlichen Kenntnisse von Aegypten mitgebracht werden konnten, wo Landesver
eine uralte Sache war. — Das Heiligthum wurde von Gilgal nach dem ziem
der Mitte des cisjordanischen Landes gelegenen Silo verlegt (18, 1), also in da
biet des Stammes Ephraim, dem Josua selbst angehörte, und so wurde Silo f
nächstfolgenden Jahrhunderte der Mittelpunkt der Theokratie.

So war nun das „gute Land“ (2 Mos. 3, 8. 5 Mos. 3, 25. 8, 7—9), die „Z
von allen Ländern“ (Ezech. 20, 6. vergl. mit Jer. 3, 19. Dan. 8, 9. 11, 16)
wonnen, wo auf der Grundlage des einen geordneten Fleiß erfordernden agrari
Lebens das Volk zur Erfüllung seiner Bestimmung heranreifen sollte, in stiller un
schützter Zurückgezogenheit (4 Mos. 23, 9. 5 Mos. 33, 28. vgl. mit Mich. 7, 14). D
durch das Gesetz (s. bes. 3 Mos. 20, 14. 26) gebotene Absonderung von den ande
Völkern wurde erleichtert durch die abgeschlossene Lage des Landes, das im Süden u
Osten von großen Wüsten, im Norden vom hohen Gebirge des Libanon umschloss
im Westen von einem an Landungsplätzen armen Gestade mit bloß vorüberziehen
also wegleitender Küstenströmung begränzt ist. Auf der anderen Seite wurde wi
durch die Lage des Landes inmitten der Völker, welche den Schauplatz der alten G
schichte bilden (vgl. Ezech. 5, 5. 38, 12), und durch die an seinen Gränzen vorü
führenden Verkehrsstraßen der alten Welt der künftige theokratische Beruf des Vo
möglich gemacht. „Dieser Verein der größten Contraste in der Weltstellung, ei
möglichst isolirten Zurückgezogenheit nebst Begünstigung allseitiger Weltverbindung
der zu seiner Zeit vorherrschenden Culturssphäre der alten Welt, durch Handels- u
Sprachenverkehr, zu Wasser wie zu Lande, mit der arabischen, indischen, ägyptis
wie mit der syrischen, armenischen, griechischen wie römischen Culturwelt, in deren
meinsamen räumlichen und historischen Mitte, ist eine karakteristische Eigenthümlich
dieses gelobten Landes, das zur Heimath des auserwählten Volkes vom Anfange an
stimmt war.“ (Ritter, Erdkunde, Bd. XV. 1. S. 11). — Mit dem Eingang Isra
zu seiner Ruhe auf dem verheißenen Boden, mit der Mehrung des Volkes gleich
Sternen des Himmels (5 Mos. 1, 10) sind zwei Stücke der den Patriarchen gegebe
Verheißung erfüllt; aber nun hebt ein neuer Geschichtslauf an, in welchem Israel, gl
dem an den Scheideweg gestellten Jüngling, zunächst auf sich selbst verwiesen wird, u
in freier Entwicklung in die theokratischen Ordnungen sich hineinzuleben, dann ab
indem es die Wege der Natur vor den Wegen seines Gottes erwählt, in Noth u
Kampf erfahren soll, was es mit eigener Kraft vermag und was es dagegen an
rettenden Macht seines Gottes hat.

Je mehr noch durch die zahlreichen Reste von theils versprengten, theils durch den
Eroberungszug noch gar nicht berührten Kanaanitern der Besitz des Landes gefährdet
, desto nöthiger wäre ein treues Zusammenhalten der Stämme in fester Anschließung
die theokratische Ordnung gewesen. Aber so bereitwillig das Volk noch in der letzten
sammlung, die Josua vor seinem Tode hielt (Jos. Kap. 24), den Bund mit Jehovah
ert hatte, so hielt es doch nur so lange treu an demselben, als das Geschlecht
, welches die großen göttlichen Thaten geschaut hatte (24, 31. Richt. 2, 7). Bei
Richt. Kap. 19—21. berichteten Begebenheit, welche, da nach 20, 28. Pinehas da-
Hoherpriester war, bald nach Josua's Tode fallen muß, zeigt sich der theokratische
r des Volkes noch in voller Kraft. Doch ist dieß das letzte vereinigte Auftreten
Volkes für lange Zeit. Schon dadurch, daß Josua den einzelnen Stämmen die
abe überlassen hatte, das Eroberungswerk zu Ende zu führen, hörte dieses allmählich
Nationalsache zu seyn, und wurde das überwiegende Hervortreten der Sonder-
ssen begünstigt. In dem kleinen Kriege, den die Stämme für sich führten, waren
t immer glücklich; ein Theil der übrig gebliebenen Kanaaniter wurde gar nicht
gen, an andereu das Cherem nicht mit Strenge vollstreckt. Die bloß zinsbar
n Kanaaniter, welche nun unter den Israeliten wohnten, veranlaßten nicht nur
fall des Volkes zu den kanaanitischen Göttern, sondern gewannen auch da und
n Lande zeitweise wieder die Oberhand. Vom Osten her erfolgten Einfälle großer
enhorden der Midianiter und Amalekiter und wurden überdieß von den feind-
n Nachbarvölkern der Ammoniter und Moabiter dem Volke fortwährend Gefahren
t; im Westen auf der Niederung am mittelländischen Meer erhob sich, besonders
der Mitte der Richterzeit, immer drohender die Macht der philistäischen Pentapolis.
dings erstreckten sich die Unterdrückungen, welche die Israeliten von den genannten
rschaften erlitten, in der Regel nur auf einige Stämme; aber um so leichter konnte
eschehen, daß nicht einmal solche Bedrängnisse die Stämme zu einer gemeinsamen
rnehmung zu vereinigen im Stande waren. So geißelt das Lied der Debora
15—17) mit scharfem Spotte die trägen, dem nationalen Kampfe sich entziehenden
mme: „An Ruben's Bächen sind groß die Herzensentschlüsse. Warum saßest du
chen den Hürden, zu hören das Flöten der Heerden? An Ruben's Bächen sind
bie Herzensbedenken. Gilead ruht jenseits des Jordans, und Dan — warum
er bei den Schiffen? (warum) saß Asser am Meeresstrande und ruht an seinen
en?" — In solchen Zeiten des Drucks, wenn „die Kinder Israel schrieen zu
vah" (3, 8. 15. 4, 3 u. s. w.) erhoben sich, geweckt durch Jehovah's Geist, Männer,
ie das Volk zu seinem Gotte zurückwandten, in ihm die Erinnerung an die gött-
n Rettungsthaten der Vorzeit wieder anfrischten und in heldenmüthigem, durch neue
eise der göttlichen Gnade und Macht verherrlichtem Kampfe das feindliche Joch
en. Dieß waren die Schophheten, deren Beruf (s. Bd. XIII. S. 27 f.) ganz
mein auf die Geltendmachung des Gottesrechtes nach Außen und Innen zu beziehen
deren Name, wie de Wette (a. a. O. S. 247) richtig bemerkt hat, diese Männer
als Helden des Volkes des Gesetzes erkennen läßt. Die Erzählung, welche
Buch der Richter von den Thaten dieser Schophheten gibt, hebt besonders solche
e hervor, aus denen erhellt, wie Gott das, was vor Menschen nicht geachtet ist, ja
Niedrigste und Unscheinbarste verwendet, um seinem Volke Hülfe zu schaffen. (So
Samgar 3, 31., besonders aber in der Geschichte Gideon's, des größten unter
Schophheten vor Samuel, s. Bd. V. S. 151 u. s. w.). Die meisten der Schophheten
men, nachdem sie die Rettungsthat vollbracht, bis zum Ende ihres Lebens an der
itze eines Theils des Volkes geblieben zu seyn; aber wenn auch einige derselben für
Augenblick gewaltig in das Leben einzelner Stämme eingriffen, ging doch von ihnen
nachhaltiger Einfluß auf das Volk aus, das vielmehr, sobald es sich erleichtert
lte, wieder in die alten Wege zurücksank. Ein näheres Eingehen auf die Geschichte
Richterzeit — mit ihrem beständigen Wechsel von Abtrünnigkeit des Volkes und

göttlichen Strafheimsuchungen auf der einen Seite, und von Wiederkehr des
seinem Gotte und göttlicher Errettung desselben auf der anderen Seite — ist n
Orts. (S. Bd. XIII. S. 24 ff.). — Aus der geschilderten Lage des Vol
sich zur Genüge der religiöse Karakter der Richterzeit, die Zerrissenheit des the
Lebens und die Vermischung des Jehovismus mit kanaanäischem Naturdienst
einerseits der Dienst des Baal- oder El-Berith (8, 33. 9, 4. 46), in we
jehovistische Bundesidee auf den Baalscultus gepfropft erscheint, andererseits di
des Jehovismus durch den Ephoddienst Gideon's 8, 27. und den Bilderdienst
Kap. 17 u. 18. zu rechnen ist. Man hat häufig aus den Zuständen der
gegen die geschichtliche Realität der Theokratie, wie sie in dem Pentateuch
Buche Josua vorgeführt wird, argumentirt; die Richterzeit soll nicht den Be
vorher begründeten Ordnung, sondern einen embryonischen Zustand darbieten, i
Elemente gährten, aus denen erst später die theokratischen Ordnungen sich hera
Daß diese Anschauung wenigstens nicht die des Buchs der Richter selbst ist, g
aus 2, 10 ff. deutlich genug hervor; auch zeugt gegen dieselbe das Lied de
durch die Art und Weise, wie es 5, 4 ff. die Gegenwart zu der glorreiche
genheit des Volkes in Gegensatz stellt. Wenn das Buch die Cultusordnungen u
theokratische Institutionen selten erwähnt, so erklärt sich dieß nicht bloß aus
kannten Lückenhaftigkeit und Unvollständigkeit, sondern noch mehr daraus, daß
gehen auf Derartiges dem Buche vermöge seiner ganzen Tendenz ferne lag.
es sich doch in dieser Hinsicht nicht anders mit dem Buche Josua, das anerkan
im engsten Zusammenhange mit dem Pentateuch steht. Im Uebrigen ist zu v
was Bd. VIII. S. 353 über den Zustand der Leviten während der Richterzei
S. 386 über die Festfeier, Bd. X. S. 650 über den Opfercultus in diese
bemerkt worden ist.

Der Wendepunkt der Richterzeit liegt in der Persönlichkeit Samuel's
Aufschwung, welchen durch ihn das Prophetenthum nahm. Vorbereitet wurd
Wendung der Dinge theils durch den philistäischen Druck, der länger und
die früheren Heimsuchungen auf dem Volke lastete, theils durch das Schop
des Eli. Indem nämlich bei Eli die Schophetenwürde nicht auf einem g
führten Kriegszuge oder sonst einer Heldenthat, sondern auf dem Hohenpriest
ruhte, so mußte dadurch das Heiligthum wieder an Bedeutung und eben
theokratische Gemeinschaft an Kraft in dem Volke gewinnen. Aber der ers
des Volks, in vereinigtem Kampfe das philistäische Joch zu brechen, endete
furchtbaren Niederlage, bei welcher sogar die Bundeslade, die so oft das
Siege geführt hatte, in die Hände der Feinde fiel (1 Sam. Kap. 4.).
wurde noch härter; aus 1 Sam. 13, 19. 22. sieht man, daß die Philister
Volk entwaffneten. Der Umstand, daß die Bundeslade, das Vehikel der hülf
genwart Jehovah's, in heidnische Hände gefallen war, konnte nicht verfehlen, ei
Wirkung auf das religiöse Bewußtseyn des Volks auszuüben. Die Bundesl
nachdem sie von den Philistern wieder ausgeliefert worden war, für längere
die Seite geschafft; man fragte nicht nach ihr (1 Chron. 13, 3), sie blieb
des Grauens, aber nicht des Cultus. Das heilige Zelt wurde von dem v
Silo hinweg nach Nob im Stamme Benjamin verlegt, ohne aber, da es mit
deslade seine wesentliche Bedeutung, die Stätte der Einwohnung Gottes zu
loren hatte, den religiösen Mittelpunkt des Volkes zu bilden, wenn gleich, wie
1 Sam. Kap. 21 und 22, 17 ff. errathen kann, der levitische Cultus daselbs
(Im Uebrigen vergl. Bd. XV. S. 116 f.). Das Lebenscentrum des Volke
die vom prophetischen Geiste getragene Persönlichkeit Samuel's. Da mit de
fung des Heiligthums die Wirksamkeit des Hohenpriesterthums zurückgedrängt
ruhte die Mittlerschaft zwischen Gott und dem Volke in dem Propheten, d
auch den Opferdienst vor der Gemeinde verwaltet (s. Bd. X. S. 651). So

die Schranke der mosaischen Cultusordnung durchbrochen; daß die Gegenwart Gottes an ein bestimmtes sinnliches Vehikel gebunden sey, sondern daß er überall, wo er angerufen wird, sich hülfreich erweise, bekommt Israel zu erfahren. Der Buß- Bettag, zu dem Samuel das Volk, nachdem es die Abgötterei ausgestoßen, nach im Stamme Benjamin versammelt, wird durch die Hülfe Jehovah's, der zu dem seines Propheten sich bekennt, ein Tag des Sieges über die Feinde und der An- der Befreiung (1 Sam. Kap. 7.). Samuel führt von nun an das Schophetenamt das ganze Volk (s. Bd. XIII. S. 397), und das Prophetenthum beginnt seine ge- Wirksamkeit zu entfalten. (S. hierüber, namentlich über die von Samuel be- Prophetenschulen Bd. XII. S. 214 ff.). — Die theokratische Einheit war nun errungen; je mehr aber in dem Volke das nationale Bewußtseyn erstarkt war, weniger genügte ihm das Schophetenthum, dessen Bestand von dem unberechen- Auftreten einzelner gottbegeisterter Männer abhing, und das bis dahin immer wieder anarchische Zustände, da „ein jeglicher that, was ihm recht däuchte" (Richt. 17, 6. 25), unterbrochen war. Der Mismuth über die Willkür der Söhne Samuel's, so Sam. 12, 12) ein gefährlicher Krieg, der von Seiten der Ammoniter drohte, das Volk, die früher an Gideon (Richt. 8, 23) vergeblich gerichtete Forde- eines geregelten Königthums jetzt ernstlich zur Sprache zu bringen. Wie in Folge die Gründung des Königthums unter Wahrung des theokratischen Princips zu kam, und welche Bedeutung überhaupt das Königthum im Organismus der Theo- hatte, darüber s. die ausführliche Erörterung in Bd. VIII. S. 10 f. Nachdem durch einen siegreichen Krieg sich die Anerkennung beim Volk errungen hatte, zog Samuel von der Schophetenwirksamkeit zurück, um hinfort lediglich als Prophet, Wächter der Theokratie, dem König gegenüberzustehen.

Die Geschichte Israel's während der Zeit des ungetheilten Königthums zerfällt den drei Königen in drei karakteristisch verschiedene Abschnitte. Zuerst unter Saul, anfangs (1 Sam. 28, 9) die reformatorische Thätigkeit Samuel's unterstützte, ver- das Königthum sich von der prophetischen Aufsicht und eben damit von der Unter- ordnung unter das theokratische Princip zu emancipiren, unterliegt aber im Kampfe mit selben. (S. Bd. XIII. S. 432 ff.). Nachdem Saul sein tragisches Geschick er- hat, tritt, da David 7½ Jahre lang nur von Juda anerkannt wird, bereits eine vorübergehende Reichsspaltung ein. Sobald aber David die Krone über ganz Israel hat, beginnt durch sein kraftvolles Regiment die Zeit der höchsten Blüthe für israelitischen Staat, welcher jetzt nicht nur seine Selbstständigkeit nach Außen er- kämpft, sondern auch seine Herrschaft bis zum Euphrat ausdehnt und so eine gefürchtete Stellung unter den Nationen einnimmt. (Vgl. Ps. 18, 44 f.). Doch das Volk Gottes soll seinen Beruf zur Weltherrschaft, die das Wort der Weissagung (Ps. 2.) als der Theokratie bezeichnet, nicht verwirklichen in der Weise eines erobernden Welt- reiches; daher die Verurtheilung der von David veranstalteten Volkszählung, die wahr- scheinlich die Vollendung der militärischen Organisation des Volkes einleiten sollte (2 Sam. 24. 1 Chr. Kap. 21. — S. über diese Erzählung Bd. III. S. 305 f., auch ald im zehnten Jahrbuch der bibl. Wissenschaft, S. 34 ff.). Dieser Vorgang und 2 Sam. Kap. 12. Berichtete zeigt, daß auch unter David das Prophetenthum seines ter- und Strafamtes dem Königthum gegenüber wohl eingedenk war. Im Allge- ten aber sehen wir jetzt beide Aemter einträchtig zusammenwirken. War doch David durchdrungen von der Idee eines theokratischen Regenten, sein ganzes Leben und Wirken getragen von dem Streben, als Knecht Jehovah's erfunden zu werden, des Gottes, der erkoren und von den Schafhürden genommen, um zu weiden sein erwähltes Volk 78, 70—72), und der ihn mit Kraft im Streite umgürtet und über alle seine Widersacher erhöht hatte (Ps. 18.). Um dem Volke die Einigung des Königthums mit Gottesherrschaft zur Anschauung zu bringen, wurde der nach der Eroberung Jeru- salems zum Herrschersitz erkorene Berg Zion durch Einführung der jetzt wieder aus

ihrer Verborgenheit hervorgeholten Bundeslade auch zum Sitz des Heiligthums g
Jerusalem, die Stadt Gottes (Ps. 46, 5), die Stadt des großen Königs (Ps.
die festgegründete auf den heiligen Bergen (87, 1), in ihrer festen, abgeschlossen
rings geschützten Lage selbst Symbol des göttlichen Reichs (125, 1 f.), bildet vo
an den Mittelpunkt des Volkes Gottes, ihre Verherrlichung einen wesentlichen Be
theil seiner Heilshoffnung. — Die Institutionen der Theokratie wurden von Dav
sonders durch Organisation des Leviten- und Priesterthums weiter gebildet (s. Bd.
S. 354 ff. Bd. XII. S. 182). — Wie David das Vorbild des theokratischen
thums wurde, — so daß von seinen Nachfolgern nichts Höheres gesagt werden
als daß sie in David's Wegen gewandelt haben —, so sollte er auch der ble
Träger desselben werden, vermöge der ihm nach 2 Sam. Kap. 7. durch den Pro
Nathan eröffneten göttlichen Verheißung, welche einen der bedeutungsvollsten Wende
in der Geschichte des göttlichen Reiches bildet. Wie von jetzt an die Vollendun
göttlichen Reiches an einen Davididen geknüpft ist, darüber s. den Art. „Mes
(Bd. IX. S. 411 f.).

Auf David's Kriegs- und Siegesherrschaft folgte unter Salomo eine lang
gegen das Ende seiner Regierung getrübte Friedenszeit (1 Kön. 5, 5), die in der
nerung des Volkes fortlebte als Vorbild des künftigen großen Gottesfriedens (vgl.
4, 4. Sach. 8, 10). Durch den Tempelbau erhalten nun nicht bloß die Cultusord
für Israel ihre weitere Ausbildung und Befestigung, sondern Salomo hofft auch (
8, 41), daß in diesem Heiligthum von Heiden Jehovah Anbetung dargebracht
und so von hier aus die Anerkennung des wahren Gottes zu allen Nationen
werde. Während durch den aufblühenden Handelsverkehr der geographische Ho
des Volkes sich erweitert, erhebt sich auf dieser Grundlage das Wort der Weiss
von dem großen Friedefürsten, dem die Könige der Erde ihre Schätze darbringen w
(Ps. 72). Wie ferner in Salomo's Zeit, deren Ruhe den Geist zu sinnender Ei
in sich selbst einlud, die Begründung der alttestamentlichen Chokma fällt, darüb
Bd. XIV. S. 713 f. Doch hatte Salomo's Regierung bei allem glänzenden Sch
auch ihre starken Schattenseiten (s. Bd. XIII. S. 336 f.), und als nun vollend
König durch die Errichtung von abgöttischen Heiligthümern in der unmittelbaren
Jerusalems (1 Kön. 11, 7. vergl. mit 2 Kön. 23, 13) die theokratische Ordnung
verletzte, erhob sich auf einmal das Prophetenthum, welches, wie es scheint, länger
in den Hintergrund getreten war, um die beleidigte Majestät Jehovah's zu r
Nachdem (1 Kön. 11, 11—13) an Salomo ein warnendes Wort ergangen war,
der Ephraimite Jerobeam, ein angesehener Beamter Salomo's, durch den Pro
Ahia die Erklärung, daß zehn Stämme Israel's vom Hause David's abgerissen
unter Jerobeam's Scepter zu einem gesonderten Reiche vereinigt werden sollen.
Beurtheilung dieses Vorganges s. das Bd. XII. S. 218 Bemerkte). Indem R
beam durch seinen alle billigen Forderungen des Volkes abweisenden Uebermuth
herrschsüchtigen Streben Jerobeam's zu Hülfe kam, vollzog sich die politische
tung Israel's, die längst vorbereitet war durch die alte Eifersucht der zwei mächt
Stämme Ephraim und Juda. (Im Uebrigen s. die Artikel „Jerobeam" und
habeam" und über die Frage, wie die zehn Stämme zu bestimmen seyen, d
Bd. XIV. S. 772 Bemerkte). Mit der Bitterkeit und Hartnäckigkeit, welche
Bruderhaß eigen ist, bekämpften sich die beiden Reiche fast unaufhörlich; nur i
Zeit Ahab's und Josaphat's und ihrer Söhne bestand ein freundliches Verhältniß
schen ihnen, aber nicht zu ihrem Heil. Daß auch noch später, etwa unter Usia,
selben sich einander genähert, eine „Verbrüderung" geschlossen haben, ist eine zu
klärung von Sach. 9, 13. 11, 14. ersonnene Meinung (s. z. B. Bleek, in
theol. Stud. u. Kritiken, 1852, S. 268 u. 292), die in den geschichtlichen Ber
keinen Grund hat.

Die Darstellung der Geschichte der beiden Reiche, zu der wir nun übergehen

... nach dem, was bereits theils in der Geschichte des Prophetenthums (s. Bd. XII. ... 218 ff.), theils in den Artikeln über die einzelnen Könige ausgeführt worden ist, ... eine allgemeine Karakteristik unter Hervorhebung der Epoche machenden Momente ... beschränken. — Die Geschichte des Zehnstämmereichs, des Reiches Israel ..., wie es nach seinem Hauptstamm genannt wird, des Reiches Ephraim, ist ... theokratischen Standpunkte aus die Geschichte eines fortgehenden Abfalls von Je... und der dagegen vom Prophetenthum ausgehenden Reaktion, bis endlich, da ... Rettungsversuche vergeblich sind, das „sündige Königreich“ (Am. 9, 8) unwider... dem Untergange geweiht wird. In dem meist blutigen Wechsel der Dynastieen, ... während der 2½hundertjährigen Dauer des Reichs (vom J. 975—722 v. Chr.) ... 19*) Königen sich ablösen und nur zwei (die Omri's und Jehu's) den ... längere Zeit behaupten, in der Zerrüttung durch Parteiungen, Verschwörungen ... Bürgerkriege, wobei immer Sünde durch Sünde gestraft wird, wie in dem viel... Unglück nach Außen, bekommt das Volk den Ernst der göttlichen Vergeltungs... zu erfahren. — Die erste Maßregel, welche Jerobeam nach seiner Thron... traf, daß er nämlich die politische Trennung der Stämme auch zu einer reli... machte, führte sofort zum Bruch des neugebildeten Staates mit der Theokratie. ... konnte die Getheiltheit des Königthums noch insoweit bestehen, als die Ein... des Cultus und andere gesetzliche Ordnungen unangetastet blieben. Aber durch die ... des schismatischen Bilderdienstes, der an sich schon, als Herabwürdigung des ... Israel's zur Naturmacht eine schwere Versündigung in sich schloß, ferner durch ... Aufhebung des gesetzlichen Priesterthums und die Verdrängung der Priester und ..., die nun mit anderen treuen Anhängern des Gesetzes in das Reich Juda hin... wanderten (2 Chr. 11, 13 ff), wurde das Volk in religiöser Beziehung auf einen anderen Grund gestellt. Wenn auch Jerobeam den geschichtlichen Zusammenhang ... abbrechen wollte, wie seine Äußerung 1 Kön. 12, 18. und der Umstand beweist, ... Vieles von den alten Cultusordnungen auf die neuen Heiligthümer übergetragen ... seyn muß (s. Bd. IV. S. 387 u. Bd. X. S. 652), so war doch von nun an ... und es ist dieß für das Zehnstämmereich karakteristisch — die Staatsraison an die ... des theokratischen Princips gesetzt, womit es ganz in Uebereinstimmung ist, daß ... 7, 13. von einem „königlichen Heiligthum“ in Bethel geredet wird. — Nachdem ...beam's Dynastie schon mit seinem gewaltsam weggeräumten Sohne Nadab gestürzt, ... auch die folgende Dynastie Baësa's wieder in ihrem zweiten Gliede Ela ver... worden war und sodann Ela's Mörder, Simri, nach siebentägiger Regierung ... Flammen seines Palastes den Tod gefunden hatte, drohte bereits eine Reichs...ung, indem ein Theil des Volkes Thibni, der andere Omri anhing. Doch ge... es dem letzteren, die Oberhand zu gewinnen, und es kam nun mit ihm (i. J. 929 ...hr.) eine freilich nicht lange dauernde ruhigere Zeit des Staats. Die königliche ...enz, die anfangs (1 Kön. 12, 25) in dem alten Hauptorte Ephraim's, Sichem, ...sen, dann von Jerobeam (14, 17. 15, 21) nach Thirza verlegt worden war, er... ihre Stätte in dem von Omri erbauten Samaria, nach welcher schnell aufblü...n Stadt das Reich hinfort auch „Reich Samaria“ genannt wurde. (Omri's nächste ...folger scheinen sich mehr in Jisreel aufgehalten zu haben — 1 Kön. 18, 45. ... 1. 2 Kön. 9, 15 —, aber Samaria blieb fortwährend die Hauptstadt). Omri's ...ik war augenscheinlich besonders darauf gerichtet, durch Einleitung eines freundlichen ...ältnisses zu den Nachbarstaaten dem Reiche Ruhe nach Außen zu verschaffen. „Das ...undete Verhältniß zum Bruderreiche wurde stehender Grundsatz seines Hauses“ (s. ...lier, die Könige in Israel, S. 183). Mit dem damascenischen Syrien, dessen ... Israel so gefährliche Macht Baësa in empfindlicher Weise zu fühlen bekommen ..., wurde Friede geschlossen, freilich unter Aufopferung israelitischer Städte (1 Kön. ... 24). Endlich ist auch wohl die Vermählung des Sohnes Omri's, Ahab, mit

*) Wenn nämlich, wie gewöhnlich geschieht, Thibni (1 Kön. 15, 22.) nicht gezählt wird.

der phönicischen Princessin Isebel auf dasselbe Motiv zurückzuführen. Aber eben d
das Letztere wurde eine schlimme Wendung im Innern herbeigeführt. An die St
der Verehrung Jehovah's, die bis dahin, wenn auch in abgöttischer Form, Staatsrelig
gewesen war, trat auf Betrieb der Isebel der phönicische Baals- und Ascheracult
die erstere beschloß die thatkräftige Königin ganz zu vertilgen. Wie nun gegen
bereits triumphirende Heidenthum Elia siegreich den Kampf für Jehovah's Sache f
und wie von jetzt an in dem Reiche Samaria eine großartige Wirksamkeit des
phetenthums sich entfaltete, s. Bd. III. S. 753 ff. und Bd. XII. S. 219 f. U
Ahab begann auch wieder der Krieg mit Damaskus, der nach schlecht benützten S
immer unglücklicher geführt wurde und die Kräfte des Reiches erschöpfte. Nachdem
zwei Söhne Ahab's, Ahasja und Joram, den Thron eingenommen hatten, w
(883 v. Chr.) eine neue Wendung eingeleitet durch Jehu, den durch das Proph
thum eingesetzten König (s. Bd. VI. S. 462 ff.), dessen Dynastie länger, als die and
alle, nämlich über ein Jahrhundert sich behauptete. Die kräftig, mit Ausrottung
Baalsdienstes begonnene Religionsreform blieb freilich auf halbem Wege stehen, da
es bei der Wiederherstellung des durch Jerobeam begründeten Cultus bewenden
Auch nach außen war der Staat unter ihm und seinem Sohne Joahas noch seh
glücklich; der ebenfalls durch das Prophetenthum zur göttlichen Geißel über Israel
den Thron von Damaskus erhobene Hasaël brach zu wiederholten Malen über
Land herein und mißhandelte vornehmlich das ostjordanische Gebiet (vergl. Am. 1,
das sogar auf einige Zeit dem damascenischen Reich unterworfen wurde. Doch h
mit dem Enkel Jehu's, Joel, eine glücklichere Zeit, und erreicht sogar unter
tapferem Sohne, Jerobeam II., der die alten Gränzen des Reichs wieder her
dieses den Gipfel seiner Macht. Doch war die Blüthe desselben nur eine sche
indem im Innern das Verderben immer weiter um sich griff. Die Armen wurden
drückt, Parteilichkeit herrschte in der Rechtspflege, die Vornehmen in Samaria schwe
auf ihren Lagern und kümmerten sich nichts um die Wunde Joseph's (Am. 5, 1
6, 1—6). Unter dem Volke dauerte der Baalsdienst fort (Hos. 2, 13. 15), in syn
stischer Mischung mit dem in abgöttischer Weise geübten Jehovahdienst. An Religi
eifer fehlte es dabei nicht; man wallfahrtete nach Bethel und Gilgal, ja nach dem
der südlichen Gränze des Reiches Juda gelegenen Beerseba (Am. 5, 5. vgl. mit 8, 1
man opferte und zehntete, forderte durch öffentlichen Aufruf zu freiwilligen Gaben
(4, 4 f.). Und um dieses vermeintlichen Gedeihens des religiösen Lebens willen gl
man des göttlichen Schutzes sich rühmen zu dürfen (5, 14) und forderte spottend
göttliche Gericht, dessen Nahen die Propheten verkündigten, heraus (5, 18).
dieses eilte stufenweise seiner Erfüllung entgegen. — In dem achten Jahrhundert
ginnt nämlich mit dem Kampfe Assur's und Aegyptens das Ringen der östlichen
westlichen Welt, wobei es sich unter den einander bekämpfenden Reichen zunächst
den Besitz der Staaten Syriens, Phöniciens und Palästina's handelte. Darum
Amos, der 6, 14. auf Assur, übrigens noch ohne es zu nennen, als göttliche Z
ruthe über Israel hinweist, das göttliche Gericht gleich einem Gewitter über alle
Staaten rollen, worauf es dräuend über dem Reiche Samaria stehen bleibt. Dort
trat seit dem Tode Jerobeam's II. eine furchtbare innere Zerrüttung ein. Wie
Combination mehrerer Stellen des Hosea und der BB. der Könige erhellt, war
Dissidium zwischen dem östlichen und westlichen Theile des Reiches eingetreten, so
Kronprätendenten aus beiden Theilen sich bekämpften. Nachdem Jerobeam's Sohn S
charja als Opfer einer Verschwörung das seinem Hause (2 Kön. 10, 30) geweiss
Geschick erfüllt hatte, fiel sein Mörder Sallum selbst wieder nach Monatfrist d
Menahem (771 v. Chr. — Diejenigen, welche Sach. 11, 8. hieher ziehen, m
noch einen weiteren, in den Geschichtsbüchern nicht erwähnten Kronprätendenten
nehmen; daß nämlich in קבל־עם 2 Kön. 15, 10. nicht, wie Ewald meint, ein N
steckt, bedarf kaum bemerkt zu werden). Die Gräuel jener Tage schildert Hos. Kap.

[illegible] der neue König sein Fest feiert, glimmt schon wieder im Verborgenen die [illegible] der Empörung; „sie alle glühen wie der Ofen und fressen ihre Richter; alle [illegible] fallen, keiner von ihnen ruft mich an.“ Indem Menahem, um unter dem [illegible] der Parteien sich auf dem Throne zu befestigen, Phul, den König von Assyrien, [illegible] ruft, ist dieser Weltmacht der Weg in das Land gebahnt und die Abhängig[illegible] von Assyrien begründet. Dieß die erste Stufe des Gerichts. Israel hat [illegible] auf den welthistorischen Schauplatz gestellt, aber nur, um von jetzt an, statt [illegible] kleineren umwohnenden Völkern gezüchtigt zu werden, den Weltreichen anheim [illegible], die zu Werkzeugen des göttlichen Gerichtsrathes erkoren sind, um dann nach [illegible] dieser ihrer Bestimmung selbst gebrochen zu werden (Jes. 10, 5 ff.). Ueber [illegible] Schaukelpolitik, die am Hofe in Samaria sich entwickelte und den Kampf [illegible]thums gegen dieselbe, s. Bd. XII. S. 222. Das Verderben wurde be[illegible] durch Pekach, der nach Ermordung des Sohnes Menahem's, Pekachja, [illegible] Thron bestiegen hatte. Das von demselben mit dem alten Erbfeinde, dem [illegible] Reiche, gegen Juda eingegangene Bündniß, das wahrscheinlich die Ver[illegible] beider Staaten der um sich greifenden assyrischen Macht gegenüber bezweckte, [illegible] entgegengesetzten Erfolg. Der von Ahas herbeigerufene assyrische König Tig[illegible] brachte zuerst an Damaskus das von Am. 1, 3 ff. geweissagte Geschick [illegible] (s. Bd. III. S. 260) und brach dann über das Reich Samaria herein; [illegible]danland und der nördliche Theil des westlichen Gebiets wurden abgerissen [illegible] diese Landstriche bewohnenden Stämme in das innere Asien abgeführt (2 Kön. [illegible]). Das war die zweite Stufe des Gerichts, doch auch diesen Schlag nahm das [illegible] Samaria mit Uebermuth an: „Ziegelsteine sind eingefallen und mit Quadern [illegible] wieder; Maulbeerbäume sind gefällt und Cedern pflanzen wir nach“ (Jes. [illegible] Die Vollendung des Gerichts ließ nicht lange auf sich warten. Als König [illegible], der durch Pekach's Ermordung den Thron errungen hatte, gestützt auf das mit [illegible] geschlossene Bündniß, dem assyrischen König Salmanassar den früher zugestan[illegible] Tribut verweigerte, drang dieser in's Land, Samaria wurde nach dreijährigem [illegible] erobert, „die stolze Krone der Trunkenen Ephraim's mit Füßen getreten“ [illegible], 3). Hosea mit seinem Volke wanderte in das Exil (722 v. Chr.). Die den [illegible]mmen angewiesenen Wohnplätze sind wahrscheinlich in Medien und den oberen [illegible]ten Assyriens zu suchen. (S. Wichelhaus, das Exil der Stämme Israel's, [illegible]eitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1851. S. 467 ff.). In das ent[illegible] Gebiet von Samaria wurden nach 2 Kön. 17, 24 ff. Pflanzvölker aus dem [illegible] Asien geführt, und zwar nicht, wie es nach der angeführten Stelle scheinen [illegible]urch Salmanassar, sondern nach Esr. 4, 2. etwa 40 Jahre später durch Assar[illegible] Dieselben vermischten, durch Landplagen veranlaßt, die Verehrung Jehovah's, [illegible] Landesgottes, mit den aus der Heimat mitgebrachten heidnischen Culten (2 Kön. [illegible] ff.). Ueber die aus diesen Kolonisten hervorgegangenen Samaritaner siehe [illegible] I. S. 363 ff.

[illegible] Geschichte des Reiches Juda hat einen wesentlich anderen Karakter, als die [illegible]hes Israel. Obwohl es viel kleiner war als dieses, zumal nachdem Idumäa, [illegible]ge der Oberhoheitsländer, das bei der Spaltung an Juda überging, seine Un[illegible]keit erkämpft hatte, war es doch dem anderen Reiche überlegen an innerer [illegible] Diese beruhte theils in dem Besitze des wahren Heiligthums mit dem gesetz[illegible]ltus und einer einflußreichen Priester- und Levitenschaft, theils in dem Königs[illegible]as nicht, wie die meisten Dynastieen des anderen Reichs, durch Revolution auf [illegible]on erhoben worden war, sondern die Weihe der Legitimität und eine fest geord[illegible] folge hatte, und vor Allem durch die Erinnerung an den glorreichen Ahnherrn [illegible]nd die dessen Geschlecht gegebenen göttlichen Verheißungen geheiligt war. Ueber[illegible]en unter den 19 Königen, welche in 387 Jahren von Rehabeam an bis zum [illegible]ge des Staats auf dem Throne David's saßen, wenigstens einige ausgezeichnete

Männer, in denen die Idee des theokratischen Königthums wieder auflebte. So ge
das Reich eine moralische Kraft, welche den wilden Geist des Aufruhrs und der
tracht, der das andere Reich zerrüttete, nicht in gleicher Weise aufkommen ließ.
der Widerspruch, in welchem der natürliche Hang des Volkes mit dem sittlichen
des Jehovismus stand, mußte auch hier zu Kämpfen führen, ja der Gegensatz
war hier um so schroffer, da es zu syncretistischen Mischungen des Heidenthums mit
vistischen Elementen nicht so leicht kommen konnte; woher es sich erklärt, daß i
Zeiten, in denen das erstere in Juda triumphirte, es in noch gröberer Gestalt
trat, als im Reiche Israel. Aber um der festen Grundlage willen, welche der Je
mus bei dem Bestand der legitimen theokratischen Gewalten im Staate hatte, be
es, um ihn wieder in sein Recht einzusetzen, nicht blutiger Revolutionen, sondern
wiederholter Reformationen. Der Kampf bewegte sich so mehr im Gebiete des G
wurde aber eben darum durchgreifender und an Entwickelungsformen reicher. W
Stellung des Prophetenthums im Reiche Juda eine andere wurde, als im Reiche I
ist Bd. XII. S. 223 erörtert worden. — Auf den ersten Blick bietet allerdings
Geschichte des Reichs Juda einen ziemlich einförmigen Wechsel von Abfall von Je
und Rückkehr zu demselben. Eine Reihe von Königen läßt die Abgötterei auf
die namentlich in den im Lande zerstreuten Bamoth Stützen findet; solchem Abfall
sofort in hereinbrechendem Unglück die Strafe. Dann kommt wieder ein frommer
der den gesetzlichen Cultus wieder zur Geltung bringt und das Volk in der G
schaft desselben zusammenzuhalten sich bemüht, bis endlich nach wiederholten W
der Abfall und das Verderben so groß werden, daß das Gericht nicht mehr au
werden kann. In Wahrheit aber durchläuft der Kampf des theokratischen Princi
den Abfall des Volks mehrere karakteristisch verschiedene Stadien. In der ersten P
welche bis auf Ahas geht, erscheint das Heidenthum, das, nie gänzlich aus
unter einigen Königen vorübergehend die Oberhand gewinnt, in der Form des
kanaanäischen Naturdienstes; das Prophetenthum, das übrigens in diesen zwei Ja
derten zurücktritt, wirkt noch in Eintracht mit dem Priesterthum; die politischen
hungen reichen nicht über die benachbarten Staaten hinaus. In der zweiten P
tritt Juda auf den welthistorischen Schauplatz, wird hineingezogen in den Conflikt
der assyrischen Weltmacht, in welchem es, während der Bruderstaat zu Grunde
zwar auch Erschütterungen erduldet, aber noch durch wunderbare göttliche Hülfe ge
wird. Die Bekämpfung des Naturdienstes, welcher durch die vom inneren Asien
gehenden religiösen Einflüsse nunmehr in veränderter Gestalt auftritt, dauert fort;
gleich aber kommt als neues Element unter den politischen Verwickelungen der Ze
Kampf des Prophetenthums gegen die falsche Politik hinzu; die Prophetie erhebt
indem ihr Gesichtskreis sich erweitert, zur vollen, klaren Anschauung der weltgesch
lichen Bedeutung des Gottesreichs in Israel. Die dritte Periode beginnt mit der
formation unter Josia, welche, nachdem vorher die Abgötterei den bis dahin hö
Grad erreicht hatte, äußerlich die durchgreifendste war, aber das gesunkene Volk
zu beleben vermochte, sondern nur eine äußerliche Anschließung an die Cultusordnung
erzeugte. Wenn nun schon die früheren Propheten gegen todte Werkgerechtigkeit
eitles Ceremonienwesen zeugen mußten, so tritt vollends in dieser Zeit die Erstarr
des religiösen Lebens, in die noch mehr als früher auch das Priesterthum hineingez
wird (s. Bd. XII. S. 184), als karakteristische Erscheinung hervor, während nach Jo
Tod auch die Abgötterei auf's Neue sich erhebt, und in dem Conflikt, in den
morsche Reich mit der chaldäischen Macht tritt, auch für die politische Wirksamkeit
Prophetenthums eine neue Aera sich eröffnet. Diese Periode schließt mit dem Un
gang des Staats und der Wegführung des Volkes nach Babel. In der ersten Pe
erscheint kein besonders hervorragender Prophet; am ehesten kann Joel als Haupt
treter des Prophetenthums in dieser Periode betrachtet werden; den Brennpunkt
zweiten Periode bildet die Wirksamkeit des Jesaja, der Hauptprophet der dritten

— Im Einzelnen beschränken wir uns auch hier auf die Hervorhebung der
nheiten. Die erste Periode beginnt unter Rehabeam und Abiam mit
rfall und äußerem Unglück. In religiöser Beziehung nahmen beide Könige
g ein, daß sie neben der jehovistischen Reichsreligion das Heidenthum unge-
chern ließen. Eine schwere Bedrängniß brachte der Einfall des ägyptischen
isak (Bd. XII. S. 599); sie wurde nicht aufgewogen durch Abiam's Sieg
eam (2 Chron. Kap. 13, wo wir mit Ewald, trotz der sagenhaften Ueber-
inen ächt historischen Kern finden), denn die kleine Erweiterung des Reichs
erung dreier Bezirke des nördlichen Staats kann nicht von Dauer gewesen
n folgt unter Assa (955 v. Chr.) die erste Reform, die unter seinem Sohne
t (914), einem der edelsten Fürsten aus David's Stamm, noch mehr befestigt
d. VII. S. 15 und Bd. V. S. 60). Die Treue gegen Gott findet ihren
m Siege Assa's über den ägyptisch-äthiopischen König Serach (Bd. I, 559)
r göttlichen Errettung, welche Juda unter Josaphat bei dem 2 Chron. Kap. 20
Anlasse erfuhr. Nach Josaphat's Tod folgt wieder innerer und äußerer
Was dieser König für die Verbreitung religiöser Erkenntniß unter dem Volke
e, konnte keine dauernde Frucht tragen. Denn jene aus hohen Beamten,
nd Leviten zusammengesetzte Commission, die er zu religiöser Unterweisung
l das Land bereisen ließ (2 Chr. 17, 7—9), war keine bleibende Einrichtung.
war in dieser Beziehung in den theokratischen Ordnungen unläugbar eine Lücke
t, da für die Masse des Volks die Fortpflanzung der religiösen Erkenntniß
se an die Familienüberlieferung geknüpft war, die selbst wieder nicht auf ein
Volke verbreitetes Lehrwort, sondern fast nur auf die Ausübung geheiligter
d Ordnungen (s. z. B. 2 Mos. 12, 26) sich stützte. Um so leichter ist es
, daß, sobald ein König mit schlimmem Beispiel voranging, die Masse des
ald wieder in den dem fleischlichen Hange des Menschen ohnehin zusagenden
zurückfiel. Dieß geschah unter Josaphat's Sohn, Joram, der noch wäh-
ebens seines Vaters die Regierung angetreten zu haben scheint. (Wenigstens
Schwierigkeiten, welche hier in den chronologischen Angaben sich finden, durch
iner Mitregentschaft am Leichtesten beseitigt, s. Bd. VII. S. 6 und Schlier,
in Israel, S. 121 f. und 224, der nur in 2 Chron. 21, 4. zu viel hinein-
wenn er Joram sogar seinen königlichen Vater in festen Gewahrsam nehmen
ram war einer der schlimmsten Könige Juda's; die von seinem Vater gepflegte
t mit dem nördlichen Reiche trug jetzt üble Frucht. Beherrscht von seiner
Athalja wurde er ein eifriger Anhänger des phönicischen Götzendienstes,
Jerusalem selbst (s. 2 Kön. 11, 8) durch Errichtung eines Baalstempels zu
Ausübung kam. Das Gericht ließ nicht lange auf sich warten; Edom fiel
hauptete in glücklichem Widerstande seine Unabhängigkeit, Philister und Araber
das Land ein und eroberten und plünderten sogar Jerusalem. In Folge
asion wanderten viele Judäer als Sklaven in die Ferne (Jos. 4, 3. 6.
so beginnt um diese Zeit (zwischen 890 und 880) bereits die Gola Israels.
r's Sohn, Ahasja (Joahas, s. Bd. I. S. 188), nach kaum einjähriger
mit Ahab's Hause den Tod in Jisreel gefunden hatte, schaltete Isabel's wür-
r unumschränkt in Jerusalem (s. Bd. I. S. 570 f.). Den Mannesstamm
schen Hauses, der dadurch, daß Joram seine sämmtlichen Brüder ermordet
21, 4) und selbst bei dem Einfall der Araber alle seine Söhne außer dem
gebüßt hatte (21, 17. 22, 1), sehr zusammengeschmolzen gewesen seyn muß,
vollends vertilgen. Nur ein kleiner Sohn des Ahasja, Joas, entging von
te, der Gemahlin des Hohenpriesters Jojada, gerettet und im Tempel ver-
Verfolgung (Bd. VI. S. 716). Nun aber zeigte sich, wie mächtig die Prie-
nter Josaphat geworden war. Nach sechs Jahren gelang es Jojada (siehe
S. 788) durch einen rasch ausgeführten Schlag, Joas auf den Thron zu er-

heben, worauf eine Erneuerung des theokratischen Bundes und die Austilgung des Ba
cultus erfolgte (2 Kön. Kap. 11). Nun folgte in den etwa 17 Jahren, während we
der junge König unter Jojada's Leitung stand, eine bessere Zeit, in der der Jeh
dienst in voller Blüthe stand; und daß dieß kein bloß äußerliches Wesen war, e
aus dem Buche des Propheten Joel, das wahrscheinlich in diese Zeit zu versetz
(s. Bd. VI. S. 720. Bd. XII. S. 224). Die Bußfertigkeit, welche das Volk
einer schweren Landplage zeigt, erweckt die prophetische Hoffnung, daß das im A
begriffene Endgericht, über Juda beschworen, gegen die Heiden sich wenden und
dasselbe die Wiederkehr der in der Zerstreuung befindlichen Glieder des Bundes
und die Vollendung des letzteren zur Geistesgemeinde werde vermittelt werden.
einen ganz anderen Karakter trug die zweite Hälfte der Regierung des Joas,
wieder der Baalsdienst neben dem Jehovahdienst aufkam, der dagegen eifernde Pr
Sacharja, der Sohn Jojada's, als Blutzeuge fiel, hierauf ein sehr unglücklicher
gegen die Syrer folgte, nach welchem Joas das Opfer einer Verschwörung w
Dasselbe Schicksal hatte sein Sohn Amazja (Bd. I. S. 270) nach einer An
besonders im Kampfe gegen Edom, glücklichen, im weiteren Verlaufe aber durch
verhängnißvollen Krieg gegen König Joas von Samaria höchst unglücklichen Regi
In dem letzteren Kriege wurde Jerusalem abermals erobert (2 Kön. 14, 8—14.
25, 17 ff.). In größter Zerrüttung überkam (810 v. Chr.) das Reich Usia (
aber von nun an erhob sich, während das nördliche Reich unter Jerobeam II
eine kurze Blüthezeit hatte, Juda in den 68 Jahren, welche die Regierung
und Jotham's (Bd. VII. S. 43) befaßte, zu einer Macht, wie es sie seit d
tung nicht gehabt hatte. Im Süden wurde Edom bezwungen und der Staat
bis an den älanitischen Meerbusen ausgedehnt, im Westen mußten die Philis
unterwerfen, im Osten kamen Moab und Ammon von dem Reich Samaria weg
Zinsbarkeit von Juda; ein gewaltiger Heerbann wurde errichtet, das Land durch Fe
geschirmt, Jerusalem selbst noch stärker befestigt; dabei blühten Landbau und H
Usia stand im Anfange seiner Regierung unter dem Einflusse eines Propheten Sach
(2 Chr. 26, 5); aber der Eingriff, den er sich später in das Recht der Priester er
(2 Chr. 26, 16 ff.), läßt das Streben erkennen, dem Königthum in Juda eine äh
das Priesterthum in sich aufnehmende Stellung, wie es sie im anderen Reiche hat
verschaffen. Im Allgemeinen wurde zwar unter Usia und Jotham die theokratische
nung aufrecht erhalten; doch war der sittlich-religiöse Zustand des Volks kein e
licher. Mit der Macht und dem Reichthum nahm nicht bloß Ueppigkeit und H
überhand, sondern drang auch heidnisches Wesen ein (Jes. 2, 5—8. 16 ff. 5, 18—
der Höhencultus hatte seinen ungestörten Fortgang (2 Kön. 15, 35), ja auch eige
Abgötterei, wahrscheinlich nach Art des in Bethel geübten Bildercultus, muß an ei
Orten des Landes, namentlich zu Beerseba (Am. 5, 5. 8, 14) und zu Lachis (
1, 3) ausgeübt worden seyn. Daher weissagt Jesaja in dieser Zeit, den vorne
Spöttern (5, 19 ff.) zum Trotz, den großen Tag Jehovah's, der über alles Hohe
Stolze ergehen solle, damit es erniedrigt werde (2, 12 ff.). Das Gericht, das
das Reich Israel bereits im Gange war, sollte nun auch an Juda beginnen (6, 9—
doch hier, wo noch nicht Alles faul war, in längeren Stadien sich erfüllen.

Der erste Stoß traf das Reich unter dem schwachen, der Abgötterei, die auch
Jerusalem wieder zu öffentlicher Ausübung kam, ergebenen Ahas (von 742 v. C
an; s. Bd. I. S. 188), durch den bereits erwähnten Krieg, mit welchem die verb
deten Könige von Israel und Damaskus, Pekach und Rezin, Juda überzog
(S. hierüber Caspari, über den syrisch-ephraemitischen Krieg, Univ.-Programm
Christiania, 1849, auch Movers, kritische Untersuchungen über die Chronik, S.
bis 155.) Die Berichte über diese epochemachende Begebenheit 2 Kön. 16, 5 ff.
2 Chron. 28, 5 ff., wozu noch Jes. c. 7. kommt, sind wahrscheinlich in folgender W
zu vereinigen. Der Krieg hatte schon unter Jotham begonnen, jedoch, wie es sche

ntendere Erfolge. Dagegen unter Ahas folgte ein Unglück über das andere.
en wurde in furchtbarer Schlacht die jüdische Kriegsmacht durch Pekach ver-
n Süden durch Rezin der Hafenplatz Elath weggenommen, das Joch der Edo-
rochen, deren Schaaren nun vom Süden her in das Land einfielen, während
n die Philister es beunruhigten. So finden wir in dem Zeitpunkt, in welchen
. 7. versetzt, nichts mehr von dem Heerbann und sonstigem kriegerischem Ap-
it dem Usia und Jotham das Land geschirmt hatten; es bleibt den feindlichen
nichts mehr zu thun übrig, als mit vereinter Macht zum Angriff auf Jeru-
lbst zu schreiten. In dieser Noth wird dem verzagenden Ahas von Jesaja ver-
ie Hülfe Jehovah's angeboten; ungläubig und heuchlerisch weist Ahas den Pro-
on sich, da er bereits den Beistand des assyrischen Königs Tiglatpileser
n hatte, der ihm so zu Theil wird, daß Ahas das wird, wofür er sich erklärt
Kön. 16, 17), nämlich des assyrischen Königs Knecht. Eine bessere Zeit brach
e unter Hiskia an (727 v. Chr.). Wie dieser das zweifache Ziel verfolgte,
ut sowohl in religiöser, als in politischer Beziehung wieder zu heben, wie aber
reform mehr nur zur Herrschaft eines äußerlichen Ceremonienwesens führte
erseits die Politik der Adelspartei in Jerusalem den Staat an den Rand des
s brachte, vor dem ihn die wunderbare Vernichtung des Heeres Sanherib's
e: dies Alles ist bereits Bd. VI. S. 151 ff. dargestellt worden. Von der assy-
Macht war fortan, wenn auch Hiskia's Nachfolger, Manasse, sie noch einmal
Assarhadon zu fühlen bekam, eine dauernde Gefahr für Juda's Bestand nicht
fürchten. Aber an ihre Stelle sollte, wie Jesaja bei der 2 Kön. 20, 12 ff.
p. 39. berichteten Veranlassung weissagt, die damals kühn aufstrebende chaldäische
eten, um das Gericht an Juda zu vollenden. Diesem Gerichte war nämlich
ter Manasse (von 698 an — s. Bd. VIII. S. 777) und Amon (643
d. I. S. 285) schnell entgegengereift. Die 2 Chr. 33, 11 f. berichtete Sinnes-
Manasse's kann nicht von durchgreifender Wirkung auf das Volk gewesen seyn
Früchte derselben wurden jedenfalls durch Amon wieder vereitelt. Das Heiden-
elches jetzt unter dem Volke herrschte, hatte in Folge des assyrischen Einflusses
einen anderen Karakter, als das frühere. Der alte kanaanäische Baal's-,
und Astartendienst dauert allerdings noch fort (vgl. besonders 2 Kön. 21, 3. 7),
in untergeordneter Weise. In den Vordergrund ist jetzt der assyrische Feuer-
irndienst getreten und wahrscheinlich im Zusammenhange mit dem ersteren kam
der Molochdienst wieder auf, der seit mehreren Jahrhunderten zurückgetreten
emselben hatte Ahas (2 Kön. 16, 3) wieder sich hingegeben; sein Hauptsitz
s Thal Hinnom bei Jerusalem (2 Kön. 23, 10. 2 Chr. 33, 6. Jer. 7, 31).
nfalls schon von Ahas (2 Kön. 23, 12) ausgeübten Gestirndienst wurden von
in ganz Jerusalem Altäre aufgerichtet und sogar der Tempel geweiht (2 Kön.
3, 5. 11. Jer. 7, 30. vgl. mit 8, 2); gegen die treuen Jehovahdiener, nament-
Propheten, erging blutige Verfolgung (s. Bd. XII. S. 226). Daß durch die
ng oberasiatischer Culte das religiöse Leben des Volks zu einer höheren Ent-
geführt worden sey, ist eine gründlich verkehrte Meinung. Es wurde dadurch
Religionssyncretismus, der immer ein Zeichen der Schwäche ist, gesteigert und
ersumpfung des religiösen Lebens befördert. In diese wurde jetzt auch das
um und Prophetenthum hineingezogen (Zeph. 3, 4. Jer. 2, 26 f. — siehe
. S. 184 u. 228 f.). Hiernach konnte der Erfolg der letzten Reformation
on's Nachfolger, Josia (von 641 an — s. Bd. VII. S. 33 ff.), nicht zwei-
yn. So durchgreifend die Strenge war, mit welcher der König, besonders seit
ndung des Gesetzbuchs gegen die Abgötterei verfuhr, so war doch damit die
Gesinnung nicht auszurotten und wurde durch die Maßregeln des Königs
eine äußerliche Herrschaft der gesetzlichen Cultusformen, als eine Glaubens-
ereinigung erzielt. In fleischlicher Sicherheit meinte das Volk durch Herstel-

lung der äußeren gesetzlichen Form Gott genug gethan zu haben und darum de
richteten Bruderstaat gegenüber noch des göttlichen Schutzes sich rühmen zu d
Dagegen erkennen die wahren Propheten die Rettungslosigkeit der Lage; durch ein
liche Bußpredigt zu retten, was sich noch will retten lassen, und die Treuen durch
weisung auf die unter dem bevorstehenden Einsturz des Staates doch siegreich sic
bahnende Vollendung des Gottesreichs zu trösten, ist jetzt ihr Beruf. — Der E
der Scythen in Vorderasien (Herod. I, 104 f.) scheint dem Reiche Juda keine bes
Gefahr gebracht zu haben; er berührte dasselbe wahrscheinlich nur an seinen Gr
Als dagegen König Necho von Aegypten, die Bedrängung Ninive's benützend, die
seines Vaters zur Unterwerfung Vorderasiens wieder aufnahm und mit einem He
Palästina erschien, wollte ihm Josia, der guten Grund hatte, die Festsetzung der Ae
in Syrien zu verhüten, den Weg verlegen. Bei Megiddo, auf der Hochebene E
lon's, kam es zur Schlacht; das jüdische Heer wurde geschlagen, Josia fiel und m
die letzte Hoffnung des sinkenden Staats (610 v. Chr. — 2 Kön. 23, 20 f. 2
35, 22—25, vgl. Sach. 12, 11. — s. Bd. VII. S. 37. Bd. X. S. 257). W
Necho, ohne zunächst seinen Sieg weiter zu verfolgen, dem Euphrat zueilte, wu
Jerusalem Joahas (Sallum Jer. Kap. 22 — s. Bd. VI. S. 716), ein jü
unter den Söhnen Josia's, durch den Volkswillen auf den Thron erhoben, wor
ältere Eljakim sich selbst Necho übergeben zu haben scheint. Joahas wurde nach
monatlicher Regierung in das ägyptische Lager nach Ribla an der Nordgränze
stina's berufen, dort gefangen gesetzt und an seine Stelle Eljakim mit dem ver
Namen Jojakim zum ägyptischen Vasallenkönig in Jerusalem ernannt, Joah
nach Aegypten geschleppt, wo er starb (2 Chr. 36, 1 ff. 2 Kön. 23, 31 ff. Je
10—12). Unter dem schwachen Jojakim (s. Bd. VI. S. 789), der durch seine P
liebe das ausgesogene Volk noch mehr erschöpfte (vgl. Jer. 22, 13 ff.), wurde die
Reform des Josia wieder zurückgedrängt; die Abgötterei trat wieder offen hervor.
zwischen wurde im vierten Jahre des Jojakim die Völkerschlacht bei Carchem
(s. Bd. X. S. 252) auch für Juda's Geschick entscheidend. In prophetischem G
verkündigt nun Jeremia (Kap. 25) die göttliche Bestimmung der chaldäischen Macht
die 70jährige Dauer ihrer Herrschaft über das Volk Gottes und die Nationen ring
Ueber die Frage, wann Nebukadnezar zum ersten Male nach Jerusalem gekommen
in Folge davon die erste jüdische Deportation erfolgt sey, siehe außer Bd. III. S.
nun auch Zündel, kritische Untersuchungen über die Abfassung des Buches D
1861, S. 19 ff. Ueber die sonstigen, in den Berichten über Jojakim liegenden Sc
rigkeiten, siehe außer dem Art. über Jojakim besonders Marcus v. Niebuhr, G
Assur's und Babel's S. 375 f. — Auf Jojakim folgte im Jahre 599 sein S
Jojachin (s. Bd. VI. S. 787), der aber bereits nach drei Monaten durch Neb
nezar entthront und sammt Adel, Kriegsvolk und Priestern nach Babel geführt w
Dieß die zweite Deportation; der Kern des Volks befand sich nun im Exil. An J
chin's Stelle machte Nebukadnezar einen noch übrigen Sohn des Josia, Matth
unter dem Namen Zedekia, zum König. Dieser, ein schwacher Fürst, stand in sch
licher Abhängigkeit von den Emporkömmlingen, welche jetzt die Macht an sich ge
hatten. Dem Nebukadnezar hatte er Treue geschworen (2 Chr. 36, 13); ihm be
er seine Ergebenheit wie durch eine Gesandtschaft im Anfange seiner Regierung
29, 3), so durch eine persönliche Reise nach Babel im vierten Jahre (Jer. 51,
Aber jene Partei sann auf Abfall von Babel, den Zedekia endlich trotz der drohe
Warnung Jeremia's (s. Bd. XII. S. 228) im neunten Jahre durch Abschließung
Bündnisses mit dem ägyptischen König Hophra offen hervortreten ließ (vergl. Ez
Kap. 17). Sofort erschien Nebukadnezar mit Heeresmacht, das Land wurde verw
die Festungen umzingelt, Jerusalem machte sich zu hartnäckigem Widerstande b
Vergeblich rieth Jeremia zur Uebergabe der Stadt; die Unterbrechung, welche die B
gerung durch das Herbeieilen Hophra's erlitt, steigerte den Uebermuth der herrsche

Den weiteren Verlauf s. Bd. X. S. 254, vgl. mit Bd. VI. S. 481. Wäh- ...t der heldenmüthigen Vertheidigung der Stadt die Gefahr immer größer ... der Hunger schrecklich unter den Belagerten wüthete (Klagl. 2, 20. 4, 9. 10), ... mitten aus dem ihn umgebenden Jammer des Sehers Wort voll triumphi- ...wißheit zur Verkündigung der der Gottesstadt und dem Bundesvolke bevor- ... herrlichen Zukunft, und weissagte, während die bisherige Form des Gottes- ...trümmert wurde, den neuen Bund und das in demselben zu stiftende ewige ... (Jer. Kap. 30—33). — Die Zerstörung Jerusalems und die dritte Depor- ... Volkes vollzog der chaldäische Feldherr Nebusaradan (588 v. Chr.). Ueber ...gaben, in Betreff der Deportirten, s. Bd. I. S. 649. — In grimmiger ...e eilten die umwohnenden Völker, besonders die Edomiter, herbei, um an ...sal des verhaßten Volkes sich zu weiden (Ps. 137, 7. Klagl. 4, 21. Ezech. ... 5); in der Wüste und im Gebirge wurden die Flüchtlinge gehetzt (Klag- ... 19) und mußten mit Lebensgefahr ihren Unterhalt suchen (5, 9). Ueber den ... zurückgelassenen Rest des Volkes, an den sich bald eine Anzahl wiederkehrender ... anschloß, setzte Nebukadnezar den Gedalja als Statthalter (s. Band IV. ... Nach Ermordung desselben beschlossen die kaum wieder angesiedelten Juden ... vor der Rache des chaldäischen Herrschers, ungeachtet der Warnungen Jere- ... Aegypten zu ziehen, wohin ihnen der Prophet folgte, um auch dort unter ... Strafamt zu üben (Jer. Kap. 40—44). Seine Weissagungen 43, 8—13 ... 30. gingen in Erfüllung. Im fünften Jahre nach Jerusalems Zerstörung griff ...zar Aegypten an und führte wieder eine Schaar Juden nach Babel (Jos. ..., 9. 7. — Zweifel gegen diesen Bericht s. Bd. X, S. 254). Ob dieß die ... 30. erwähnte Deportation ist, oder ob letztere einen in Palästina noch vor- ... Rest traf, läßt sich nicht entscheiden. Judäa lag jedenfalls verödet (vergl. ... 14. 2 Chron. 36, 21), insoweit nicht die Nachbarvölker, besonders Philister ...iter, dasselbe besetzten. Namentlich müssen die Letzteren, die längst ein Gelüste ...itischem Gebiete hatten (Ezech. 35, 10), des südlichen Theils des Landes sich ... haben (s. griech. B. Esr. 4, 50); erscheint doch Hebron nicht bloß noch in der ...chen Zeit von ihnen besetzt (s. Bd. V. S. 621), sondern wird noch selbst von ... (b. jud. IV, 9. 7.) zu Idumäa gerechnet.

... Lage der Juden im Exil (vgl. Bd. I. S. 650) scheint Anfangs, so viel man ...iel und Jeremia (vgl. z. B. 29, 5—7) errathen kann, nicht besonders drückend ... seyn. Das Volk blieb abgesondert mit seiner Stammverfassung (s. Bd. XIV. ... nach dem Talmud unter eigenen Oberhäuptern; in der apokryphischen Erzäh- ... der Susanna wird vorausgesetzt, daß die Juden in Babel eine eigene Ge- ...ildeten, welche ihre besondere Gerichtsbarkeit hatte. Doch für den ächten ... konnte in der Entfernung von dem heiligen Boden kein wahres Glück erblühen ... Ein fortdauernder Trauerzustand war es, „unreines Brod essen zu müssen ... Heiden“ (Ezech. 4, 13. vgl. mit Hos. 9, 3 f.). Auch mahnte ja dasselbe ...gswort, dessen Wahrhaftigkeit in den ergangenen Gerichten sich erwiesen hatte, ...de zu harren, da Babel, der Hammer der Welt, durch einen Gewaltigeren ... werden (Jer. Kap. 50) und mit dem Gericht über Babel Israels Erlösung ... würde. Für diese Zukunft sollte Israel im Exil aufbewahrt werden; es sollte ...en Gattin gleichen, die, obwohl aus der ehelichen Gemeinschaft verstoßen, doch ...cheidebrief empfängt und darum keines Anderen werden darf (Hos. Kap. 3. ... 1). — Freilich war auch jetzt noch bei Manchen durch das ergangene Gericht ... zur Abgötterei nicht gebrochen (vgl. Ezech. 14, 3. Jes. 63, 3 ff.). Dasselbe ... 44, 8. von den nach Aegypten geflohenen Juden berichtet; ja, der dortige ... Haufe war (a. a. O. V. 17 ff.) geneigt, das hereingebrochene Unglück auf ... der durch Josia's Reform herbeigeführten Unterdrückung heidnischer Culte zu ...m so wichtiger war es, daß, da der levitische Cultus auf heidnischem Boden

nicht fortgehen durfte (s. schon Hos. 9, 4), wenigstens diejenigen gesetzlichen Institu
die nicht an das heilige Land geknüpft waren (wie namentlich die Sabbathfeier
ein das Volk von den Heiden trennender Zaun, aufrecht erhalten werden. Daher i
die exilischen Propheten, denen während der Suspension der beiden anderen theokr
Aemter die Wahrung der theokratischen Ordnung ausschließlich anheimgegeben war,
drücklich auf die Haltung derartiger Ordnungen, so sehr sie andererseits die äuß
Gesetzlichkeit bekämpfen, die während des Exils bei einem Theil des Volks si
wickelte. S. hierüber das Bd. XII. S. 229 ff. Ausgeführte. Ebendaselbst is
bereits auf die Mission hingewiesen worden, welche das israelitische Prophetenthum
rend des Exils an dem Heidenthum zu erfüllen hatte. — Im weiteren Verlau
Exils muß der Druck des Volks sich gesteigert haben (vgl. Jes. 14, 3. 47, 6. 51, 1
Hiezu mag ein Zweifaches beigetragen haben, einerseits das aufrührerische Treiben
Juden, welche die von Gott vorbehaltene Stunde der Erlösung nicht in Gedu
warten wollten, vielmehr zu eigenmächtiger Selbsthülfe griffen (vgl. Jes. 50, 11),
rerseits das unerschrockene Zeugniß, das die Treuen für den lebendigen Gott u
Wort gegenüber dem Heidenthum, beziehungsweise den Abtrünnigen unter dem
selbst ablegten. Die ganze prophetische Anschauung von dem durch Leiden be
und verherrlichten Knechte Gottes (Jes. Kap. 40 ff.) ruht auf dem Grunde solch
lischer Leidenserfahrungen, in denen der Kern des Volkes geläutert wurde.

Nachdem Cyrus den medisch-babylonischen Thron bestiegen hatte, erth
sofort im ersten Jahre (536 v. Chr.) den Juden die Erlaubniß zur Rückkehr n
lästina und zum Wiederaufbau des zerstörten Tempels (2 Chron. 36, 22 f. Esr.
Er forderte die übrigen Bewohner der Orte, wo Israeliten angesiedelt waren,
Wandernden zu unterstützen und ihnen Beiträge für den Tempelbau zu reichen (Esr.
gab selbst die von Nebukadnezar weggeführten heiligen Gefäße zurück (1, 7 ff.
und wies außerdem aus den königlichen Einkünften nicht bloß eine Unterstützun
den Tempelbau, sondern auch Naturallieferungen für den neu herzustellenden Opfe
an (6, 4. 8 ff.). So wie die Sache in den alttestamentlichen Berichten dargeste
kann die Handlung des Cyrus nur aus dem religiösen Interesse, das er an den
nahm, erklärt werden. Es ist nur von einer Entlassung der Juden zum Beh
Wiederherstellung ihres Cultus die Rede, und keine Spur von politischen Zwecke
Cyrus etwa verfolgt haben könnte, daß er nämlich die neue Ansiedlung zur Bänd
anderer besiegter Nationen habe verwenden oder für die in Aussicht genommene
rung Aegyptens einen Stützpunkt habe gewinnen wollen u. dergl. (s. z. B. W
Real-Lex. I, 241). Zeigt doch der weitere Verlauf der Geschichte deutlich, daß
am persischen Hofe ganz und gar nicht gesonnen war, die Juden wieder zu einem
tischen Gemeinwesen erstarken zu lassen (vgl. das Bd. XII. S. 231 Bemerkt
Unter Anführung des Davididen Serubabel (Scheschbazar — s. Bd. XIV. S.
des Stammfürsten von Juda (Esr. 1, 8), der zum Statthalter ernannt worde
und des Hohenpriesters Josua zogen (Esr. 2, 64. Neh. 7, 66) 42,360 Israelit
über 7000 Sklaven und Sklavinnen nach Palästina zurück. Hierunter war neben
unverhältnißmäßig großen Zahl von Priestern vorzugsweise der Stamm Juda ve
(s. über die Stammverhältnisse der neuen Kolonie Bd. XIV. S. 773 in Verbi
mit Bd. VIII, 357 und Bd. XII, 184 ff.). Die jüdische Tradition, daß n
Niedrigsten und Aermsten zurückgekehrt, dagegen die Angeseheneren und Reichen
Babel geblieben seyen, mag relative Wahrheit haben; doch zeigen die Angaben üb
Beiträge zum Tempel (Esr. 2, 68 f. Neh. 7, 70—72), daß auch wohlhabende
unter den Zurückkehrenden sich befanden. — Nach dem griechischen Buch Esra (5,
wo aber der persische König irrthümlich Darius genannt wird, — s. über diese
Bertheau im exegetischen Handbuch zu Esra u. s. w. S. 26 ff.) erfolgte die R
auf den heiligen Boden im Anfange des Nisan des zweiten Jahres des Cyrus; pe
Reiterei hatte die Wandernden geleitet, um sie in den Besitz Jerusalems zu

[illegible] aber zerstreuten sich die Ankömmlinge, um die alten Erbsitze ihrer Familien [illegible] aufzusuchen. Doch können die Angaben Esr. 2, 1. 70. Neh. 7, 6, „daß ein [illegible] in seine Stadt zurückgekehrt sey,“ nicht im strengsten Sinne genommen werden; [illegible] das Gebiet, das von der neuen Kolonie besetzt wurde, umfaßte weit nicht das [illegible] des vorexilischen Reiches Juda, sondern scheint sich, — wie man besonders aus [illegible] Esr. 2, 18 — 32. Neh. 7, 25 ff. erwähnten Städtenamen schließen darf, — im [illegible] auf Jerusalem und die benachbarten Bezirke der alten Stammgebiete von [illegible] und Benjamin beschränkt zu haben. Zum Wiederaufbau des Tempels wurden [illegible] die nöthigen Vorbereitungen getroffen (Esr. 2, 68. 3, 7); zunächst aber [illegible] sich das Volk um einen Altar, bei dem am ersten des siebenten Monats [illegible] regelmäßige Opferdienst begann. Im zweiten Monat des darauf folgenden Jahres [illegible] der Grundstein zum Tempel gelegt; bei dieser Feier zeigte sich, welche frische [illegible] die neugesammelte Gemeinde durchdrang (Esr. 3, 8 ff.). Hatte doch Je[illegible] „herabgeschaut von seiner heiligen Höhe, zu hören das Aechzen Gefangener, zu [illegible] die Söhne des Todes“; darum durfte das Volk jetzt auch der weiteren Erfüllung [illegible] prophetischen Wortes, dem Anbruch der Herrlichkeit Zions und der Vereinigung [illegible] Nationen zum Dienste Jehovah's entgegensehen (vgl. Ps. 102, 20—23. — Viel[illegible] gehören in jene Zeit die Jubelpsalmen 96 — 99, die in fröhlicher Zuversicht das [illegible] Kommen Jehovah's zum Gericht über die heidnische Welt und zur Aufrich[illegible] seines Reiches auf Erden verkündigen). Aber noch sollte die neugepflanzte Ge[illegible] durch schwere Prüfungen hindurchgehen. Die Samaritaner mit ihrer Forderung, [illegible] am Tempel Antheil zu bekommen, abgewiesen, rächten sich dadurch, daß sie durch [illegible] beim persischen Hofe den Tempelbau zu hintertreiben wußten, der nun bis in [illegible] zweite Jahr des Darius Hystaspis liegen blieb (Esr. 4, 1 — 5). Die Meisten [illegible] in diese Zwischenzeit das Esr. 4, 6 — 22. Erzählte, indem sie unter Achasch[illegible] den Cambyses, unter Artaschaschta den Pseudosmerdes verstehen. (So noch [illegible]hler, die Weissagungen Haggai's, S. 17 ff.). Wahrscheinlich aber hat man, wie [illegible]einert (Dorpater Beiträge zu den theologischen Wissenschaften, Bd. I. S. 5 ff.), [illegible]ulz (in der Abhandlung Cyrus der Große, Studien u. Kritik. 1853, S. 685 ff.) [illegible] Bertheau (exeget. Handb. zu Esra und Nehem. S. 69 ff.) nachgewiesen haben, [illegible] in Achaschwerosch wie anderwärts den Xerxes, in Artaschaschta den Artaxerxes zu [illegible], wonach jener Abschnitt die Anfeindungen berichten würde, welche unter den ge[illegible] Königen gegen den Bau der Stadt Jerusalem und ihrer Mauern erhoben wur[illegible] — Da sich allmählich Schlaffheit und Muthlosigkeit des Volkes bemächtigt hatten, [illegible] im zweiten Jahre des Darius Hystaspis die Propheten Haggai und Sa[illegible]rja (s. Bd. V, 471 und Bd. XII, 231) erweckt, um die Wiederaufnahme des [illegible]empelbaus zu betreiben und von der Aermlichkeit der Gegenwart hinweg den Blick des [illegible] auf die Vollendung des Heils zu richten, welche durch die im Anzug begriffene [illegible]lkerbewegung herbeigeführt werden solle. Der Tempel wurde im Jahre 516 v. Chr. [illegible]endet und eingeweiht.

Aus den nächstfolgenden 50 Jahren fehlt es, außer der kurzen Notiz aus der Zeit Xerxes Esr. 4, 6., an Nachrichten über die Lage des Volkes in Palästina. Ewald [illegible]schichte des Volkes Israel, Bd. IV. S. 138 ff.) hat es unternommen, die Lücke [illegible] einigen Psalmen, welche er in diese Zeit versetzt (89. 44. 74. 79 f. 60. 85), [illegible]szufüllen. Hiernach wäre in jener Zeit Jerusalem von den Nachbarvölkern auf's [illegible] verhöhnt und beschädigt, der Tempel selbst verletzt, das ganze Land verödet [illegible]rden. Man könnte die Spur einer so schweren Heimsuchung auch darin finden, daß [illegible] griechischen Kirchenväter, Theodoret (zu Ezech. Kap. 38, Joel Kap. 3 und Mich. [illegible] 11) und Theodor von Mopsvestia (zu den beiden letzteren Stellen), die Erfüllung [illegible] genannten Weissagungen in die Zeit Serubabel's versetzen, in der eine scythische [illegible]vasion über Palästina gekommen sey und schwere Kämpfe zwischen den Juden und [illegible] umwohnenden Völkern stattgefunden haben. Wenn aber Theodoret weiter den Seru-

babel die Feinde überwinden und mit der Beute den Tempel in Jerusalem aus
werden läßt, so ist deutlich, daß diese Notizen, für die er sich übrigens auf älte
währsmänner beruft, in der Hauptsache eben aus den prophetischen Stellen erso
sind. Einiges Sichere läßt sich nur durch Rückschluß aus dem Buche Nehemia
teln, worüber unten. — Dagegen fällt in diese Zeit, nämlich unter Xerxes, das E
in Persien, auf welches sich das Buch Esther bezieht. Daß in diesem Buche ein
rischer Kern anerkannt werden muß, dafür zeugt die Existenz des Purimfestes, den
Winer (bibl. Realwörterbuch I, 351) bemerkt hat, „Feste werden nicht so lei
ganzen Völkern eingeführt, wie man auf der Studirstube, den modernen Maßs
der Hand, Zweifel an den Schriftwerken des Alterthums entdeckt." Aber der ge
liche Werth des Buches liegt doch mehr anderswo, als wohin er von Baumga
(in dem betr. Art. Bd. IV, 184) verlegt wird, nämlich darin, daß das Buch als
tengemälde einen wichtigen Beitrag zur Kenntniß des späteren Judenthums liefert.
Recht hebt Bertheau (exeg. Hdb. z. d. B. Esra u. Neh. S. 287) den Gegensatz h
der zwischen dem Israel, dem nach Jes. Kap. 40 ff. die Mission zur Aufrichtun
göttlichen Reichs unter den Heiden verliehen ist und dem jüdischen Volke besteht
der Geist desselben in den Jahrhunderten nach dem Exil sich entwickelte. Das
zeugt „laut und vernehmlich, daß das Volk, welchem der Sieg über die Welt ve
war, sich weiter und weiter von der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott en
auf seinen Arm und auf weltliche Macht vertraute und deßhalb im Kampfe r
Weltmacht erliegen mußte."

Wenden wir uns zu der jüdischen Ansiedelung im heiligen Lande zurück, so
wir sie in der Zeit des Artaxerxes Longimanus, in welcher das Buch Esra Kap.
dem siebenten Jahre des Königs (458 v. Chr.), das Buch Nehemia mit dem 2
(445 v. Chr.) den Faden der Geschichte wieder aufnimmt, in starker Verkomme
Das jüdische Gebiet hatte sich allerdings gegen Süden mehr erweitert (Neh. 11, 2
nach V. 30 der angeführten Stelle lagerten die Söhne Juda's von Beerseba, als
der südlichen Gränze des früheren jüdischen Staats bis zum Thale Hinnom. Ab
Lage des Volks war eine höchst traurige. Die Willkürherrschaft der persischen
halter lastete schwer auf demselben (Neh. 5, 15); auch an den Opfern, welch
Kampf gegen Griechenland dem persischen Reiche auferlegte, hatte ohne Zweifel Pa
um so mehr mittragen müssen, da in seinen Häfen nach Herod. VII, 89 ein The
Flotte des Xerxes ausgerüstet worden war. Doch auch im Inneren herrschte Z
tung; die theokratischen Ordnungen waren verfallen, beziehungsweise noch gar
wieder in's Leben gerufen worden; die Lauheit des Volks zeigte sich namentlich i
Eingehung zahlreicher Ehen mit den ringsum, ja theilweise inmitten des jüdische
biets wohnenden Heiden. Die ganze Trostlosigkeit der damaligen Lage läßt sich
dem wahrscheinlich in jener Zeit verfaßten Buche Koheleth erkennen (vgl. Heng
berg, der Prediger Sal. S. 12 ff.). Die Wendung zum Besseren wurde einge
als im siebenten Jahre des Artaxerxes Longimanus (nicht des Xerxes, wie nac
Vorgange des Josephus, Ant. XI, 5, Einige angenommen haben) der Prieste
Schriftgelehrte Esra (s. Bd. IV, 169 und Bd. VIII, 357) eine zweite Schaa
Israeliten nach Judäa führte. Die Zahl der damals Zurückgekehrten betrug nach
Kap. 8. in 12 Vaterhäusern 1596 Männer, wobei jedoch die Priester und Leviten
gezählt sind. Die königliche Vollmacht, welche Esra nach 7, 12 ff. erhielt, zeigt u
daß das Interesse, welches die persische Regierung an den Juden nahm, vorzug
ein religiöses war. Die Fürsorge für die Herstellung des gesetzlichen Cultus in
salem tritt in den Vordergrund; die Bedürfnisse für diesen sollen, so weit die freiw
Beiträge nicht ausreichen, auf Staatskosten bestritten werden. „Alles, was nac
Befehl des Gottes des Himmels ist, soll gethan werden eifrig für das Haus des G
des Himmels, auf daß kein Zorn komme über das Reich des Königs und seiner S
(V. 23). Dem mosaischen Gesetze soll Esra neben dem königlichen Gesetze unter

[illegible] in der transeuphratischen Provinz mit Strenge Geltung verschaffen. — Esra [illegible] seine reformatorische Thätigkeit mit der Ausscheidung aller heidnischen Frauen, [illegible] in einer Ausdehnung ausgeführt wurde, welche über das mosaische Verbot gemischter [illegible] noch hinausging. Ueber die weitere Thätigkeit Esra's während der nächstfolgenden [illegible] wird nichts berichtet; denn das von Neh. 7, 73. an Erzählte fällt nicht, wie man [illegible] der Stellung desselben im dritten Buche Esr. 9, 37 ff. vermuthet hat, in das [illegible] Jahr des Esra, sondern ist in chronologischer Hinsicht im Buche Nehemia ganz [illegible] der rechten Stelle (s. Bertheau, exeget. Handbuch zu Esr. u. Neh. S. 205 ff.). [illegible] während der folgenden 12 Jahre in Judäa vorging, können wir aus der wahr- [illegible] hieher gehörigen Urkunde Esr. 4, 7—23 in Verbindung mit Neh. Kap. 1 [illegible] 2. errathen; denn Neh. 1, 3. macht ganz den Eindruck, daß dort von kurz zuvor [illegible] Ereignissen die Rede ist (s. die Erörterung der Sache bei Bertheau a. O. S. 130 ff.). Hiernach muß damals eine neue schwere Prüfung über das [illegible] gekommen seyn. Die Juden müssen den Versuch gemacht haben, Jerusalem zu [illegible], ein Versuch, der bei dem durch Esra in dem Volke geweckten Streben, in [illegible] Absonderung von den heidnischen Nachbarn sich auf dem Grunde der mosaischen [illegible] in sich abzuschließen, leicht erklärlich ist und bei der freundlichen Gesinnung, [illegible] der persische König in der Sendung Esra's bethätigt hatte, einen günstigen Erfolg [illegible]. Hiedurch wurde aber das Mißtrauen der persischen Beamten geweckt; sie [illegible] bei Artaxerxes das Verbot der Befestigung Jerusalems, das durch gewaltthätige [illegible] des bereits Gebauten, wobei die feindseligen Nachbarvölker Hülfe leisteten, [illegible] worden seyn muß. Hier wird nun der Faden der Geschichte von dem Buche [illegible] aufgenommen. Nehemia, von Artaxerxes mit statthalterlicher Befugniß nach [illegible] gesendet, bewirkte trotz aller Anfechtungen von Seiten der den Juden feindlich [illegible] Männer (2, 10. 19), die, wie aus 6, 17 f. 13, 4. 28. erhellt, in Jerusalem [illegible] unter den Vornehmen eine Partei für sich hatten, die Wiederherstellung der Thore [illegible] Mauern Jerusalems (Kap. 3. 4); er steuerte dem Wucher (5, 1—13) und traf [illegible] Maßregeln zur Aufrechthaltung der Sicherheit und Ordnung (Kap. 7). Nun [illegible] auch Esra als Gesetzeslehrer kräftig zu wirken (Kap. 8); an einem allgemeinen [illegible] wurde das Volk eidlich auf das Gesetz verpflichtet und zu diesem Behufe eine [illegible] aufgenommen, welche von Nehemia und den Häuptern der Priester, der Leviten [illegible] des übrigen Volks unterschrieben wurde (Kap. 9. 10). Daß Esra nicht unter den [illegible]zeichnenden ist, erklärt sich wohl daraus, daß er es war, der dem Volke die Ver- [illegible]ung abnahm. Seine Stellung ist ähnlich der des Moses bei der ersten Bundes- [illegible]pflichtung des Volkes (2 Mos. Kap. 24); und doch wie ganz anders sind jetzt die [illegible]hältnisse geworden! Dort ein unmittelbar von Jehovah Berufener, durch große gött- [illegible] Offenbarungsthaten bestätigter Bundesmittler, hier ein Mann, der seine Vollmacht [illegible] einem heidnischen Könige hat. Dort ein aus der heidnischen Knechtschaft erlöstes, lebendige Einwohnung seines Gottes erfahrendes Volk, hier ein armer Rest desselben, bekennen muß (9, 36 f.): „Siehe wir sind heutigen Tages Knechte und das Land, du unsern Vätern gegeben hast, seine Frucht und sein Gut zu genießen, — siehe, [illegible]chte sind wir darin, und seinen Ertrag mehrt es den Königen, die du über uns ge- [illegible] hast für unsere Sünden." An die Stelle der Schechina des Gotteskönigs, deren [illegible]terpfänder der neuen Gemeinde fehlen, ist das geschriebene Gesetz getreten, in dessen [illegible]legung, Weiterbildung und Umzäunung sich von nun an die geistige Arbeit Israels centrirt. Man kann daher wohl von einer Wiederherstellung des Gesetzes, nicht aber [illegible] einer Neugründung der Theokratie durch Esra reden; er steht an der Spitze des [illegible]tlichen Judenthums. Sein und Nehemia's Verdienst ist, den israelitischen Volks- band gerettet zu haben, dem die Bewahrung der λόγια τοῦ θεοῦ anvertraut blieb [illegible]. 3, 2) und in dem der Samen der Verheißung sich fortpflanzte, aus welchem [illegible] Gottesvolk des Neuen Bundes erstehen sollte. In ersterer Beziehung war von be- [illegible]derer Bedeutung die Sorge beider Männer für die Sammlung der heiligen Schriften

(s. Bd. VII. S. 245 ff.). Ueber die große Synagoge, welche ihnen hiebei u
ihrer sonstigen organisirenden Thätigkeit zur Seite gestanden haben soll, s. Ban
S. 296 ff. Ueber das von Esra ausgehende Schriftgelehrtenthum, das zunächst
Bd. XII. S. 186) vom Priesterthum sich abzweigte, s. Bd. XIII. S. 733
Nach 12jährigem Aufenthalte in Palästina (433 v. Chr.) kehrte Nehemia nach
zurück. In seiner Abwesenheit rissen neue Mißbräuche ein. Da erschien er zum
Mal, wann — läßt sich nicht sicher bestimmen, doch wohl, da in 13, 6. am En
הַמֶּלֶךְ am Natürlichsten auf Artaxerxes bezogen wird, vor dem Tode des Letztere
vor 424 v. Chr. Mit Ernst wurde die Ordnung wieder hergestellt und Nehemi
jagte sogar einen der Enkel des Hohepriesters Eljaschib, weil derselbe eine Toch
Saneballat geheirathet hatte. Dieser vertriebene Priester ist ohne Zweifel eine
mit dem Manasse, der nach Jos. Ant. XI, 8. der Gründer des samaritanischen T
auf dem Garizim wurde, nur daß Josephus irrthümlich die Sache unter Darius
mannus (diesen mit Darius Nothus verwechselnd) und Alexander dem Großen ve
läßt (vgl. Bd. XIII. S. 367, wo aber unnöthiger Weise zwei Saneballats un
jüdische hohepriesterliche Schwiegersöhne desselben angenommen werden). — Wahrsch
vor oder während der zweiten Anwesenheit Nehemia's wirkte der Prophet Mal
(s. Bd. VIII, 754. und XII, 231). Aus dem Buche desselben ist zu erkennen
äußerlich die Stellung des Volkes zum Gesetze, wie schlaff die Priesterschaft war. (
die veränderte Stellung der letzteren s. Bd. XII, 186). Die gesetzlichen Ordn
sind freilich in Geltung, aber in möglichst oberflächlicher Weise sucht man mit de
sich abzufinden, woneben das Volk trotzig seine vermeintlichen Privilegien geltend
und murrend über den Druck der Gegenwart Gerichte Gottes über die Heidenwe
dert. Aber in seiner Mitte lebt doch ein Rest Gottesfürchtiger (3, 16), der
bewahrt und in Geduld auf die Erfüllung der göttlichen Verheißungen harrt.

Ueber die letzten Decennien der persischen Periode besitzen wir nur ein paar
tige geschichtliche Notizen. Aus der Zeit des Artaxerxes II. (oder III.) berichtet
phus (Ant. XI, 7. 1) über den Hohepriester Johannes (Jochanan Neh. 12,
Enkel des Eljaschib, darum wahrscheinlich für Eine Person mit dem Jonathan
12, 11., zu halten), daß derselbe seinen Bruder Jesus im Tempel ermordet ha
Folge eines Streits, der darüber entstanden war, daß Jesus von dem persischen
herrn Bagoses das Versprechen der Beförderung zum Hohenpriesterthum erhalten
Hierauf sey Bagoses herbeigekommen und in den Tempel eingedrungen, den ihn
renden Juden zurufend: „Wie? bin ich nicht reiner, als der in dem Tempel G
bete?" Zur Strafe für den Mord habe er die Entrichtung von 50 Drachmen fü
Lamm des täglichen Opfers angeordnet, eine (jährlich über 40,000 Drachmen
chende) Abgabe, welche sieben Jahre auf dem Volke lastete. Das Ereigniß ist vo
deutung als erstes Beispiel, wie die Verweltlichung des Hohenpriesterthums, da
und mehr den Karakter einer fürstlichen Würde annimmt, zu Familienzwistigkeit
willkürlichen Eingriffen der fremden Herrscher führte. — Weiter wird bei Eu
(Chron. II, 221), Orosius (Hist. III, 7), Abulfaradsch (Chron. S. 36) u. A
Wegführung vieler Juden nach Hyrkanien erwähnt, die unter Artaxerxes III.
stattgefunden haben soll. Da in jener Zeit die Aegypter, Phönizier und Cyprie
Schwäche des persischen Reiches benützend, den Versuch machten, ihre Unabhängig
erringen, ein Versuch, der mit der Zerstörung Sidons und mit der Ero
Aegyptens endete (Diod. bibl. XVI, 40 ff.), so ist leicht zu begreifen, daß a
Juden in jene Kämpfe hineingezogen wurden. Die jüdische Deportation erfolgt
Eusebius vor, nach Orosius nach dem ägyptischen Krieg; Orosius bemerkt in Bez
die Deportirten, quos ibi (am kaspischen Meere) usque in hodiernum diem a
simis generis sui incrementis consistere atque exinde quandoque eruptur
opinio est. Josephus schweigt über diese Sache; er gibt eine ausführlichere,
auch so sehr lückenhafte und unzusammenhängende Darstellung der jüdischen G
erst wieder von Alexander dem Großen an.

Wie die Geschicke Israels in den letzten Jahrhunderten in die der asiatischen
...iche verflochten waren, so sollte es auch jetzt in die vom Westen ausgehende Völ-
...egung hineingezogen und aus seinem Winkel hervor wieder auf den welthistorischen
...platz gestellt werden. — Als Alexander nach Bezwingung Phöniziens im Spät-
...des Jahres 332 v. Chr. gegen Aegypten aufbrach, lag ihm das jüdische Gebiet
...m Wege. Doch soll er nach Josephus (Ant. XI, 8. 4) erst nach der Eroberung
... gegen Jerusalem gezogen seyn. Er grollte den Juden, weil sie die von ihm
... der Belagerung von Tyrus begehrte Unterstützung unter Berufung auf ihren
Darius geleisteten Eid verweigert hatten. Als Alexander, erzählt Josephus, hier
...ige Gewährsmann, weiter, der Stadt sich näherte, ging der Hohepriester
...us im Amtsschmuck an der Spitze der Priester und eines langen Zuges des Volks
...gegen. Zum Staunen seines Heeres, das auf die Plünderung Jerusalems ge-
... hatte, zeigte sich Alexander gnädig und bezeugte sogar dem Gotte der Juden seine
..., indem ihm der Anblick des Hohenpriesters ein Traumgesicht aus früherer Zeit
...erung brachte, worin ihn ein in solchem Schmucke gekleideter Mann zum Krieg
...ien ermuthigt und ihm unter seiner Führung die Ueberwindung des persischen
... zugesagt hatte. Hierauf zog Alexander in die Stadt, opferte im Tempel und
... die ihn betreffende Weissagung Daniel's erklären. Den Juden bewilligte er
...ng ihrer väterlichen Gesetze (eine Erlaubniß, die er auch auf ihre Volksgenossen
...ien und Babylonien ausdehnte) und Steuerfreiheit je für das siebente, das Sab-
..., worauf viele Juden seinem Heere sich anschloßen. Man mag den geschicht-
... Werth dieser Erzählung in einzelnen Punkten in Anspruch nehmen; die günstige
...ung der Juden durch Alexander steht doch im Allgemeinen fest. (Ueber die Be-
... desselben mit den Samaritanern s. Bd. XIII, 368). Palästina trat nun unter
...nische Verwaltung; es gehörte zu der Satrapie Syrien diesseits des Wassers, die
... Euphrat bis zum mittelländischen Meere sich erstreckte. — Ueber die äußeren Ge-
... der Juden unter den Diadochen während der 150 Jahre bis zum makkabäischen
...itskampfe vgl. neben Droysen's Geschichte des Hellenismus besonders Stark,
...ungen zur Geschichte und Alterthumskunde des hellenistischen Orients, 1852, S. 339 ff.
... bleibt auch nach diesen sorgfältigen Untersuchungen noch Manches unsicher. Wir
...änken uns auf eine Uebersicht über die wichtigsten Ereignisse, unter Berücksichtigung
...uf diesen Zeitraum sich beziehenden Abschnittes, Dan. 11, 5 ff. — Nach Alexan-
... Tod erhielt die Statthalterschaft in Syrien Laomedon, der aber nach dem Fall
...erdikkas dem Feldherrn des Ptolemäus Lagi, Nikanor, widerstandslos erlag
... v. Chr.). In diese Zeit ist nach Eusebius (Chron. arm. II, 225) das von Jose-
... Ant. XII, 1. Berichtete zu versetzen, daß nämlich Ptolemäus, die Sabbathstille
...end, Jerusalem überrumpelte und hierauf eine große Zahl gefangener Juden nach
...ten verpflanzte. Doch war damit die Herrschaft des Ptolemäus über Palästina
... lange nicht begründet. Fünf Jahre nachher nämlich bemächtigte sich Antigonus
...andes, worauf es von Ptolemäus durch den bei Gaza (312 v. Chr.) über Anti-
... Sohn, Demetrius Poliorketes, errungenen Sieg, wieder gewonnen wurde. Damals
...ach Hekatäus (bei Jos. c. Ap. I, 22) Ptolemäus die Juden so freundlich behandelt
..., daß Viele, darunter der Hohepriester Ezekias, ihm freiwillig nach Aegypten
...n. Es ist auch ganz glaublich, daß Ptolemäus bei seinem Bestreben, im südlichen
...n festen Fuß zu fassen, der Zuneigung der Juden sich zu versichern suchte. Aber
...m Friedensschluß (311), der die Herrschaft des Ptolemäus auf Aegypten und die
...nzenden Städte Libyens und Arabiens beschränkte (Diod. bibl. XIX, 105), kam
...n wieder an Antigonus, und selbst nach der Schlacht bei Ipsus (301) konnte
...mäus, der in dem vor derselben mit Seleukus geschlossenen Vertrag Cölesyrien
...eiteren Sinne, wonach es bis an die arabische und ägyptische Gränze sich erstreckte),
...usbedungen und Besatzungen hineingeworfen hatte, nicht sofort in den gesicherten
... des Landes gelangen, indem Demetrius von Phönizien aus, um 297, seine

Herrschaft wieder nach Palästina ausgedehnt zu haben scheint, und Seleukus s
Ansprüchen auf dieses Gebiet, denen seine Vermählung mit Stratonike, der Tochte
Demetrius, eine neue Stütze gab, nie förmlich entsagte. Das aber ist nicht zu erw
daß Seleukus wirklich von 295 an Palästina seinem Reiche einverleibte (siehe
Droysen I, 572 und II, 32 besonders Herzfeld, Geschichte des Volkes Isra
der Vollendung des zweiten Tempels I, 206 f.). Die (auch von Stark S. 365
genommene) Angabe des Sulpicius Severus (hist. sacr. II, 17), daß Judäa
Seleukus jährlich 300 Talente Tribut bezahlt habe, beruht auf einer Verwe
Seleukus' I. mit Seleukus IV. (s. auch Ewald, Geschichte des Volkes Israel
255). Vielmehr beginnt um diese Zeit die mit nur kurzen Unterbrechungen gege
Jahre dauernde Herrschaft der Ptolemäer über Palästina. In den ersten De
scheint dieselbe keine besonderen Anfechtungen erlitten zu haben; aber bereits unter
lemäus II. Philadelphus beginnen (seit 264) die Kämpfe zwischen dem sy
und ägyptischen Reich, deren Siegespreis das heilige Land war, wenn auch damals
der Kriegsschauplatz in Cyrene und Kleinasien sich befand. Der nach beiderseitige
schöpfung geschlossene Friede, den im Jahre 248 der eheliche Bund Antioch
mit der Tochter des Philadelphus, Berenice, versiegelte (Dan. 11, 6), war von
Dauer. Antiochus wurde, obwohl er nach Philadelphus Tod (s. hierüber Hi
Dan. l. c.) die um Berenice's willen verstoßene Laodice wieder zu sich nahm
von dieser aus dem Wege geräumt, hierauf der Sohn Berenice's und endlich die
selbst ermordet (vgl. Band I. S. 382). An diesen Gräueln entzündete sich der
Ptolemäus' III. (Euergetes) gegen Antiochus' II. Nachfolger, Seleukus
linikus, welcher, wenn auch der Erstere die Anfangs tief nach Asien hinein ge
Eroberungen nicht behauptete, mit der Ueberwindung des syrischen Königs endigte (
11, 7—9). Euergetes herrschte nun bis zu seinem Tode (222) ungestört über P
cien und das südliche Syrien; sogar Seleucia am Orontes blieb in seinem Besitz.
ein neuer Kampf entbrannte unter seinem Nachfolger Ptolemäus IV. Philopa
einem schlaffen, ausschweifenden Fürsten. Seleukus Kallinikus hatte zwei Söhne hi
lassen, Seleukus III. Keraunus und Antiochus III., später der Große
nannt (vgl. Bd. I. S. 382 ff.). Schon der erstere scheint während seiner kurzen
gierung (226 — 224) gegen Aegypten gerüstet zu haben; der letztere aber begann
Krieg, sobald er nach Dämpfung des Aufstandes des Molon freie Hand gewonnen
Nachdem Seleucia (worin wir mit Ewald die Dan. 11, 10. erwähnte Fe
sehen) dem syrischen Reiche wieder gewonnen war, brach er über Cölesyrien herein
drang, da die angeknüpften Friedensunterhandlungen, in denen er auf den alten Re
seines Hauses auf diese Landstriche bestand, sich zerschlugen, durch Palästina bis a
Gränze Aegyptens vor. Auf der philistäischen Küste bei Raphia erfolgte im F
jahre 217 die entscheidende Schlacht; gegen Aller Erwarten (denn der Verlauf
Kampfes war Anfangs für Antiochus günstig, vgl. 3 Macc. 1, 4) siegte das ägyp
Heer und Antiochus sah sich zum Rückzug aus Palästina genöthigt (Polyb. V, 7
vgl. Dan. 11, 10 — 12). Drei Monate blieb nun Philopator in Palästina und
auch nach Jerusalem, wo er, als er im Tempel das Allerheiligste betreten wollte,
irgend eine Weise seinen Fürwitz gebüßt haben muß, ein Vorgang, der in legenden
Ausschmückung im Eingange des dritten Buchs der Makkabäer erzählt wird (s. Bd.
S. 743). Die üble Behandlung, welche die Juden von da an von Seiten des ä
tischen Königs erfuhren, konnte den Entwürfen des Antiochus, die nicht aufge
waren, nur förderlich seyn. Daß aber, wie auf Grund einer Angabe des Jose
(Ant. XII, 3. 3, vgl. Euseb. chron. arm. II, 237) von Manchen angenommen
Antiochus noch zu Lebzeiten des Philopator einen neuen Angriff unternommen und J
erobert habe, ist, da die anderen Geschichtsquellen hievon nichts wissen, durchaus
wahrscheinlich (s. Stark, S. 396 f.). Dagegen benutzte Antiochus die Zerrüt
welcher das ägyptische Reich nach der Thronbesteigung Ptolemäus' IV. Epipha

... vierjährigen Kindes, anheimfiel. Ein Theilungsvertrag wurde mit Philipp von ... geschlossen; während der Letztere die ägyptischen Besitzungen in Kleinasien ..., warf sich Antiochus rasch auf Palästina, wo eine Partei unter den Juden (als ... bezeichnet sie Dan. 11, 14) sich für ihn erklärte. Zwar wurde bald darauf ... Jahr 200) das Land wieder durch den ägyptischen Feldherrn Skopas erobert, der ... in Jerusalem Rache an den Abtrünnigen nahm (das scheint nämlich in dem ... Dan. 11, 14. zu liegen). Aber der von Antiochus über Skopas bei dem Pan... an den Jordanquellen erfochtene Sieg (198) lieferte ihm abermals den größten ... Palästina's in die Hände. Von hier an datirt Polyb. (XXVIII, 1. 3) die Herr... der syrischen Könige über diese Landstriche. Auch die Juden unterwarfen sich ...; Jerusalem wurde wieder eingenommen, wobei die Einwohner selbst zur Vertrei... der von Skopas auf der Burg zurückgelassenen Besatzung behülflich waren (Jos. ... a. a. O.). Nur durch das Einschreiten der Römer wurde Epiphanes gerettet; ... fand für gut, auf anderem Wege seine Entwürfe zu verfolgen. Er verlobte ... (197) dem 11jährigen Epiphanes seine Tochter Kleopatra in der freilich durch ... getäuschten Hoffnung, so den syrischen Einfluß am ägyptischen Hofe zu ... Dan 11, 17). Als Aussteuer wurde der Kleopatra Cölesyrien zugesichert. ... aber nicht so gemeint, als ob, nachdem fünf Jahre darauf die Heirath voll... worden war, diese Landstriche wirklich an Aegypten abgetreten worden wären. Es ...ig, wenn die Sache öfters so dargestellt worden ist, als ob erst die Nachfolger ...iochus sich wieder zu Herren Palästina's gemacht hätten. Vielmehr blieb das ... fortwährend unter der politischen und militärischen Hoheit Syriens, nur die Ein... sollten zur Hälfte der Kleopatra gehören (s. Stark, S. 426 f.). Antiochus IV. ... nach Polyb. XXVIII, 17. so weit, geradezu abzuläugnen, daß sein Vater Cöle... der Kleopatra als Aussteuer zu geben versprochen habe; wie wäre das möglich ..., wenn wirklich eine zeitweisige Abtretung stattgefunden hätte. Begreiflich aber ... man später auf ägyptischer Seite jenen Aussteuervertrag als Rechtsgrund für ... Besitz Cölesyriens geltend machte. — Für die Juden war also damals die Vertau... der ägyptischen Herrschaft mit der syrischen, welche für sie so verhängnißvoll ... sollte, eine vollendete Thatsache. — Antiochus unternahm nach dem Friedens... mit Aegypten (197) einen Feldzug nach Kleinasien, der ihn im weiteren Ver... in Conflikt mit den Römern brachte. Von diesen (190) in der Schlacht bei ...esia besiegt, erhielt er den Frieden nur unter den härtesten Bedingungen, nament... unter Auferlegung des ungeheueren Tributs von 15.000 Talenten mit 12jähriger ...ungsfrist (Polyb. XXI, 14; vgl. Dan. 11, 18. 1 Makk. 8, 6 f.; das an letzterer ... von einer Gefangennehmung des Antiochus Gesagte ist unrichtig). Von da an ... die Finanznöthen des syrischen Reiches, für die man die Heilung besonders in ...pelplünderungen suchte, wie bei einer solchen in Elymais Antiochus durch einen ...aufstand seinen Tod fand (Justin. hist. 32, 2; vgl. Dan. 11, 19). Ihm folgte ...7) sein Sohn Seleukus Philopator. Der Krieg, den sein Schwager Ptole... Epiphanes im Geheimen gegen ihn rüstete, kam nicht zum Ausbruch, weil ihn ... eigenen Heerführer in der Besorgniß, daß die Kriegskosten aus ihren Mitteln ...den bestritten werden, aus dem Wege räumten (180; s. Hieron. zu Dan. 11, 20). ... Seleukus thatsächlich Herr von Palästina war, zeigt 2 Makk. Kap. 3., zuerst durch ... Bemerkung, daß Seleukus aus seinen Einkünften einen Zuschuß zur Bestreitung des ...pelaufwandes gegeben habe (was auch von den früheren Oberherren des Landes, ... persischen Königen, Ptolemäus Philadelphus, Antiochus dem Großen, geschehen war), ... durch die V. 4 ff. gegebene Erzählung von dem Versuch, den Seleukus in seiner ...noth machte, durch Heliodor sich der Tempelschätze in Jerusalem zu bemächtigen. Veranlassung zu letzterem hatte ein jüdischer Tempelbeamter Simon gegeben, der ... Erbitterung über den damaligen Hohenpriester Onias III. den Statthalter von ...syrien, Apollonius, auf den Reichthum des Tempelschatzes aufmerksam gemacht hatte.

Das Unternehmen Heliodor's wurde nach der vorliegenden Erzählung auf wunder[illegible] Weise hintertrieben; doch setzte Simon am syrischen Hofe seine Feindseligkeiten [illegible] Onias fort, so daß dieser sich veranlaßt sah, zur Herstellung des Friedens selbst [illegible] Antiochia zu reisen (2 Makk. 4, 1—6). Bald darauf (im Jahre 175) fiel Se[illegible] nach thatenloser Regierung (absque ullis proeliis inglorius, Hieron. zu Dan. 11, [illegible] als Opfer der Nachstellungen eben jenes Heliodor, der an der Spitze einer [illegible] schen Partei stand, die am syrischen Hofe sich gebildet hatte (s. Stark S. 429). [illegible] der rechtmäßige Thronerbe, der einzige Sohn des Seleukus, Demetrius, nach [illegible] gesandt war, um dort den Antiochus, den jüngeren Bruder des Seleukus, als [illegible] abzulösen, Antiochus aber bei dem Tode des Königs noch unterwegs sich befand, [illegible] warf sich Heliodor zum Usurpator in Syrien auf. Für die Pläne des ägypti[illegible] Hofs, an dem damals noch Kleopatra als Vormünderin ihres Sohnes Ptolemäu[illegible] Philometor regierte, schienen diese syrischen Wirren günstig. Aber das rasche [illegible] treten des Antiochus (IV. Epiphanes), der, um die Rechte seines Neffen sich [illegible] kümmernd, schlau die Gelegenheit zu ergreifen wußte (Dan. 11, 21), machte dem [illegible] ein Ende. Heliodor wurde mit Hülfe der pergamenischen Könige vertrieben (A[illegible] Syr. c. 45); Antiochus sicherte sich den Besitz von Palästina (das obtinuit Ju[illegible] bei Hieron. zu Dan. will nicht sagen, daß er es erst habe erobern müssen); er [illegible] übrigens, so lange Kleopatra lebte, ein freundschaftliches Verhältniß zu Aegypten [illegible] recht erhalten zu haben. Das änderte sich nach dem Tode der Kleopatra; die [illegible] münder Philometors, Eulä us und Lenäus, forderten nun bestimmt die Herausgab[illegible] syriens; Antiochus verweigerte sie und eröffnete (171) sofort den Kampf. De[illegible] den er zwischen dem Berge Casius und Pelusium errang, erschloß ihm den Zu[illegible] das Innere Aegyptens, das er nun, Städte und Tempel brandschatzend, durchzog. [illegible] aber in Alexandria der Bruder Philometors, Euergetes II. Physkon auf [illegible] Thron erhoben worden war, übernahm Antiochus die Rolle eines Beschützers des Er[illegible] der nun, nachdem Antiochus durch diplomatische Verwickelungen aus Aegypten ge[illegible] worden war, unter dem Schutze der in Pelusium zurückgebliebenen syrischen Bes[illegible] in Memphis regierte. Dieß der erste ägyptische Krieg des Antiochus Epiphanes, [illegible] in zwei Feldzüge, in den Jahren 171 und 170 v. Chr., zerfällt. Ueber die Ab[illegible] zung der Begebenheiten zwischen Beiden wird gestritten; die wahrscheinlichere Ann[illegible] wofür namentlich auch Dan. 11, 22—24 spricht (s. Hitzig z. d. St.), ist die, [illegible] die Eroberung Aegyptens bereits während des ersten Feldzugs erfolgte und der z[illegible] Feldzug (2 Makk. 5, 1. Dan. 11, 25—28) nur gegen Alexandria und das König[illegible] des Euergetes gerichtet war (s. Stark S. 432). Da im Herbste 169 zwischen [illegible] zwei ptolemäischen Brüdern eine Aussöhnung zu gemeinschaftlicher Regierung zu St[illegible] gekommen war, überzog Antiochus, der hiedurch seine Pläne durchkreuzt sah, Aeg[illegible] abermals mit Krieg (168). Als er bis in die Nähe von Alexandria vorgedrungen [illegible] machte bekanntlich das Machtwort der Römer dem glücklich begonnenen Unternehmen [illegible] Ende. Aegypten und Cypern mußten von den Syrern geräumt werden; aber Paläs[illegible] blieb in ihrer Gewalt, um nun der Schauplatz eines der heldenmüthigsten Käm[illegible] welche die Geschichte kennt, zu werden. Die Ereignisse, durch welche der makkabäi[illegible] Aufstand hervorgerufen wurde, sind bereits in die zuletzt dargestellten Begebenheiten [illegible] flochten. Ehe wir aber hierauf eingehen, haben wir die Stellung in's Auge zu fass[illegible] in welche das Judenthum in den letzten 150 Jahren eingetreten ist.

Die innere Geschichte des Judenthums in dieser Zeit ist uns freilich größtenth[illegible] verhüllt; über alle die Arbeiten, durch welche der Grund zu den Einrichtungen und G[illegible] bräuchen des späteren Judenthums gelegt wurde, die Ausbildung der traditionel[illegible] Schriftauslegung, die Umzäunung des Gesetzes, die Feststellung der gottesdienstlich[illegible] Formen u. s. w., ist uns wenig Sicheres und Genaueres bekannt. Bedeutendere P[illegible] sönlichkeiten treten nur wenige aus dem Dunkel hervor. Das Hohepriesterthum hat z[illegible] einige nicht unwürdige Vertreter, unter denen besonders Simon I. (siehe Band XI

[...]. Bd. XIV. S. 383) hervorragt; aber am Ende dieser Periode erscheint es [...] untergraben und ist zum Spielball der heidnischen Herrscher geworden. *) [...] um so klarer stellt sich heraus, welche Lebenskraft dem Judenthum, vermöge der [...] Güter, die es als Erbe bewahrte, einwohnte, und welches Bollwerk es an sei[...]setze hatte, trotz der dasselbe überwuchernden Satzungen. Jetzt nämlich war das [...] berufen, mit der höchsten Cultur, welche das Heidenthum erarbeitet hatte, [...] hellenischen, im Kampfe sich zu messen. Ob der Macht des hellenischen Geistes, [...] den Eroberungszug Alexander's und die Herrschaft der Diadochen weithin in [...] und Afrika die Herrschaft über die alten absterbenden Nationalitäten errang, auch [...]ische Volksthum sich beugen müsse, das war die Frage.

[...] Conflikt konnten die Juden um so weniger sich entziehen, da, wie im [...] gezeigt worden ist, ihr Land vorzugsweise in die die Völker durcheinander rüt[...] Umwälzungen der Zeit hineingezogen wurde. Dazu kam, daß zwar nicht in [...] selbst, wohl aber in der unmittelbaren Nachbarschaft eine große Zahl theils älterer, [...] gegründeter Städte durch griechische Bevölkerung besetzt wurde, die mehr oder [...] mit Juden sich vermischte. Dieß sind die ἀστυγείτονες πόλεις Ἑλληνίδες, [...], 8. Zu ihnen gehören: an der Gränze von Galiläa Skythopolis, weiter [...] in der Nähe des See's Genezareth die übrigen Städte der sogenannten De[...] (Bd. III, 325), im Norden Paneas an der Stelle des alten Dan, an der [...] Ptolemais, Dora, Straton's Thurm (woraus später Cäsarea her[...]), Apollonia, Joppe, Jamneia u. s. w., ferner die alten philistäischen [...], die ebenfalls theilweise einen Zuwachs neuer Bevölkerung erhielten (s. Stark [...] ff., Ewald a. a. O. S. 265 ff.). Das Landvolk wurde allerdings von dem [...] Wesen weniger berührt; schon durch ihre Sprache, einen je nach den ver[...] Bestandtheilen der Bevölkerung abweichend gestalteten aramäischen Dialekt, [...] die niederen Stände fremder Einwirkung mehr entzogen. Dagegen war das [...]ische die officielle Sprache von Gericht und Verwaltung und das Vehikel des Ver[...] der höheren Stände; mit der Sprache wurden auch griechische Sitte und Welt[...]ung den Juden nahe gebracht, sie drangen namentlich bis nach Jerusalem. Das [...]alten, das die Juden diesen griechischen Einflüssen gegenüber an den Tag legten, [...] sehr verschieden. Nicht gering war die Zahl derjenigen, die von den Genüssen des [...] griechischen Lebens verlockt, die Last des Gesetzes abwarfen und griechischer Sitte [...]huldigten, ja die sogar, um die Abschließung, die nach ihrer Meinung die Quelle [...]bherigen Unglücks gewesen war, vollständig aufzuheben, das Abzeichen des Juden[...] durch Wiederherstellung der Vorhaut zu tilgen versuchten (1 Makk. 1, 11—15). [...]ere, besonders unter den Hochgestellten, setzten sich wenigstens über manche Schranken [...], welche das Gesetz dem Verkehr mit den Heiden gezogen hatte, wozu um so [...] Veranlassung vorlag, als die Juden mit ihren Oberherren, besonders den ersten [...]emäern, meistens in gutem Einverständnisse lebten und für ihre Eigenthümlichkeiten [...]nung fanden. Lehrreich ist in dieser Hinsicht das ächt jüdische Lebensbild, das [...]phus Ant. XII, 4. in behaglicher Breite vorführt, nämlich die Erzählung von [...]eph, Sohn des Tobias, Schwestersohn des Hohenpriesters Onias II., wie derselbe, [...] sein Oheim einige Jahre dem Ptolemäus Euergetes den Tribut zu entrichten unter[...]n hat, an den ägyptischen Hof geht, um den erzürnten König zu begütigen, dort

*) Die Succession der Hohenpriester ist nach den Ergebnissen der Ewald'schen Untersuchung [...] O. S. 306 ff) folgende: Auf Jaddua, der nach dem früher Bemerkten Zeitgenosse Ale[...]er's des Großen war, folgt sein Sohn Onia I. etwa bis 310 v. Chr., auf diesen sein Sohn [...]on I. etwa bis 291, sodann dessen Bruder Eleazar bis 276 (bekannt aus dem Aristeas[...] als Zeitgenosse des Ptolem. Philadelphus); auf diesen folgt sein Oheim Manasse bis 250; [...]uf Simon's Sohn, Onia II., etwa bis 219; hierauf dessen Sohn Simon II. (auf den viele [...]ere die Schilderung Sir. 50, 5—12. beziehen) bis 199; endlich dessen Sohn Onia III. bis [...] Jahre 175.

durch sein anmuthiges Benehmen Alles bezaubert, als königlicher Steuerpächter von
Syrien zurückgekehrt, und in dieser Stellung dem Könige und sich selbst unge-
Summen herauszuschlagen, dabei aber die Juden möglichst zu schonen weiß. Ju
wird es auch nicht an solchen gefehlt haben, denen die edleren Elemente der grie
Bildung Achtung abnöthigten und die namentlich mit der griechischen Philosophie
befreundeten. So soll Antigonus von Socho, der in der Ueberlieferung no
rechtgläubiger Lehrer gilt, griechischen Studien sich gewidmet haben; er dient
als Beispiel, wie damals bei den Juden griechische Namen aufkamen. Solchen fr
Richtungen trat aber eine andere entgegen, die in dem Synkretismus (der ἐπι
2 Makk. 14, 3) des griechischen und jüdischen Elements nur eine Erneuerung de
falls erblicken konnte, der in früherer Zeit Gottes Gerichte über das Volk gebracht
und um so mehr treues Festhalten an der strengen Sitte der Väter und den Ord
des Gesetzes sich zur Pflicht machte. Jenen Gesetzlosen (υἱοὶ παράνομοι 1 Makk.
ἄνδρες ἄνομοι 2, 44) gegenüber bezeichneten sie sich als die Frommen, חֲסִידִים 1
2, 42, nach der richtigen Lesart in dieser Stelle, wonach sie ein Beleg dafür ist
die Chasidäer schon vor der makkabäischen Erhebung unter diesem Namen als
sich zusammengeschlossen hatten (vgl. ferner 7, 13. 2 Makk. 14, 6). Daß diese
sätze, die längere Zeit mehr in der Stille sich entwickelt hatten, in offenen Kam
einander traten, dafür sorgte Antiochus Epiphanes.

Inzwischen hatte aber das Judenthum auch außerhalb Palästina's sich eines
Gebietes bemächtigt, auf dem ihm eine weltgeschichtliche Rolle zugewiesen war;
die Diaspora. Mit diesem Ausdrucke, der aus LXX. 5 Mos. 30, 4. Ps.
Jes. 49, 6. stammt und bereits 2 Makk. 1, 27. gleichsam zum Eigennamen g
ist, wurde nämlich die Gesammtheit der außerhalb Palästina's lebenden Juden be
Gleich dem hebräischen גּוֹלָה (Ezech. 1, 1. 3, 11 u. s. w., LXX. αἰχμαλωσία)
mit man ebenfalls die auswärtigen Juden als die δουλεύοντες ἐν τοῖς ἔθνεσι (
2 Makk. a. a. O.) bezeichnete, deutet der Ausdruck darauf, daß der Israelite He
und Bürgerthum eigentlich nur auf dem heiligen Boden hat, entfernt von demselben
sich als παρεπίδημος (1 Petr. 1, 3) betrachten soll. — Die Diaspora war eine
pelte, eine aramäisch redende und eine griechische (διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων Joh. 7,
doch siehe gegen die gewöhnliche Erklärung dieser Stelle Hengstenberg im Co
Die erstere hatte ihre Sitze jenseits des Euphrat, wo, wie Philo (ad Caj. M.
sagt, alle von fruchtbarem Gebiete umgebenen Städte in Babylonien und den an
Provinzen, mit Ausnahme eines kleinen Theiles, jüdische Bewohner hatten. Die Ha
punkte bildeten Nisibis und Nearda (vgl. Jos. Ant. XVIII, 9, 1). Dagegen
die Ansiedelung der babylonischen Juden in Seleucia am Tigris, die in kurzer
mächtig anwuchs, später ein sehr unglückliches Ende. Bei einem vereinigten An
der griechischen und syrischen Bevölkerung sollen 50,000 Juden erschlagen worden
der Rest rettete sich nach Ktesiphon hinüber. Der Schrecken, der in Folge dieses
falls die Juden in Babylonien ergriff, trieb Viele, sich nach Nisibis und Nearda
zusiedeln (Jos. Ant. XVIII, 9. 9). Von Mesopotamien und Babylonien aus sch
die Juden schon damals ziemlich weit gegen Osten und Süden, namentlich auch i
dem glücklichen Arabien sich ausgebreitet zu haben, indem die Ausdehnung des per
schen Reiches ihnen Handelswege bahnte. — Daß mit dieser östlichen Diaspora
manche Nachkommen der zehn Stämme sich vereinigten, ist wahrscheinlich. Im Al
meinen aber ist die Verschmelzung der zehn Stämme mit den Juden nicht zu erwei
Daß die ersteren im ersten Jahrhundert n. Chr. noch in gesonderter Existenz ge
wurden, zeigt außer Jos. Ant. XI, 5. 2., wo sie zu unzähligen Myriaden angeschl
sind, auch 4 Esr. 13, 40. Ja noch Hieronymus (zu Ezech. Kap. 23) sagt, daß
bis auf seine Zeit in den Bergen und Städten Mediens festgehalten werden.
Uebrigen siehe über diesen Gegenstand die Abhandlung von Wichelhaus, Zeitsch
der deutschen morgenl. Gesellsch. B. V. S. 475. — So wichtig die babylonische

r für die weitere Ausbildung des Judenthums wurde, so kommt sie doch für
de noch weniger in Betracht. Um so größer ist die Bedeutung der zweiten,
um das mittelländische Meer gelegenen Ländern sich ausbreitete, als der Ge-
jener einflußreichen Form des Judenthums, welche mit dem Namen des Hel-
s bezeichnet wird (s. Bd. V, 701 ff.). Ihre Gebiete waren folgende. Vor
yypten, das alte Exilland Israels, und hier besonders Alexandria, wo
ündung der Stadt die Juden einen Haupttheil der Bevölkerung bildeten und
über den Eingeborenen standen (s. Bd. I, 235 ff.). Von Aegypten aus
sich die Juden in dem cyrenäischen Libyen; in der Hauptstadt Cyrene
eine der vier Klassen der Einwohner. Den Grund zu ihrer cyrenäischen
hatte schon Ptolemäus Lagi gelegt, indem er, um seine Herrschaft in diesen
zu befestigen, eine Abtheilung Juden dahin sandte (Jos. c. Ap. II, 4). In
wurde besonders Antiochia am Orontes ein Stützpunkt des jüdischen Helle-
ie Juden, die von Anfang einen bedeutenden Bestandtheil dieser von Seleukus
gründeten Stadt bildeten, genoßen hier, wie in Alexandria, gleiche Rechte mit
en und standen unter einem eigenen Ethnarchen (Jos. Ant. XII, 3. 1). In
ien geht die Begründung der Diaspora hauptsächlich auf Antiochus III. zurück,
e unruhigen Lydier und Phrygier im Zaum zu halten, 2000 jüdische Fami-
lesopotamien und Babylon in die wichtigsten Plätze des Landes versetzte, ihnen
d Aecker anwies und ihnen neben freier Religionsübung 10jährige Steuerfrei-
igte (Jos. Ant. XII, 3. 4). Jüdische Ansiedelungen entstanden nun besonders
eutenderen See- und Handelsstädten; in Ephesus und andern jonischen Städten
e von den Diadochen die bürgerlichen Rechte der Eingeborenen (c. Ap. II, 4).
Kleinasiatischen Küste aus ging der Zug der Diaspora nach den Inseln des
nd mittelländischen Meeres, Cypern, Creta, Delos, Kos, Euböa
Wie groß die Zahl der Juden in jenen Ländern war, läßt eine Nachricht
bei Jos. Ant. XIV, 7. 2) errathen, wornach Mithridates einmal auf der
800 Talente wegnahm, die, um als Tempelsteuer nach Jerusalem zu gehen,
inasiatischen Juden zusammengebracht worden waren. Von den Ländern des
n Meeres, wohin nach dem früher Bemerkten schon gegen das Ende der
Periode Juden deportirt worden waren, verbreiteten sie sich weiter nördlich
, namentlich nach Thracien und Macedonien. Wie weit in Griechen-
lien u. s. w. vor der römischen Zeit die jüdische Diaspora sich ausdehnte,
cht bestimmen. In Rom wurde, so viel wir wissen, der Grund zu einer
emeinde erst durch die von Pompejus dorthin gebrachten Gefangenen gelegt.
nien können durch phönicischen Sklavenhandel und sonstigen Verkehr schon in
jüdische Gefangene gekommen seyn; doch ist die rabbinische Deutung des Se-
Obad. V. 20) sehr unwahrscheinlich (s. Bd. XIV, 281). Ueber die Sage,
ıdrossur (Nebukadnezar) gefangene Juden nach Spanien geführt habe, siehe
hr, Geschichte Assur's und Babels, S. 222. Die Verbreitung der Juden
en *οἰκουμένη* vollendete sich erst unter der römischen Herrschaft. Im An-
christlichen Zeitrechnung bezeugt Strabo (a. a. O.) von dem jüdischen Volk:
*πόλιν ἤδη παρεληλύθει, καὶ τόπον οὐκ ἔστι ῥᾳδίως εὑρεῖν τῆς οἰκουμέ-
ὃ παραδέδεκται τοῦτο τὸ φῦλον, μηδ' ἐπικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ.* (Vergl.
o ad Caj. M. II, 587, und über diesen ganzen Gegenstand Schneckenbur-
sungen über neutestamentliche Zeitgeschichte, herausgegeben von Löhlein, 1862,
Ewald, Geschichte Israels IV, 269 ff.). Zu dieser Verbreitung des jüdi-
haben verschiedene Ursachen zusammengewirkt. Unter der Herrschaft der
eltmächte war sie angebahnt worden durch gewaltsame Deportationen, als
Aufruhr, durch Flucht vor Feindesschwert, durch phönicischen Sklavenhandel
uch in der gegenwärtigen Periode ist die Verpflanzung jüdischer Bevölkerung
eine unfreiwillige, aber sie dient nun den höheren Culturzwecken, welche

Alexander und die Diadochen bei ihrem Kolonisirungssystem verfolgten. Denn
wurde erkannt, wie brauchbar dieses betriebsame und gewandte Volk sey, wo es sich
Begründung und Sicherung socialer Ordnungen handelte. Daneben fand auch der
giöse Karakter desselben Anerkennung. Wie schon Alexander dem Großen nach He
(bei Jos. c. Ap. I, 22) die unbeugsame Treue der Juden gegen ihr Gesetz Be
rung abgenöthigt hatte, so entging auch seinen Nachfolgern nicht, daß ein Volk
cher Gottesscheu und solchen strengen Grundsätzen über den Eid, wenn man sich
Schonung seiner religiösen Eigenthümlichkeit seiner Zuneigung versichert habe, als
ders zuverläßig betrachtet werden dürfe. (Vgl. was über Ptolemäus Lagi, der die
besonders zu den Besatzungen der Festungen verwendete, Jos. Ant. XII, 1, und
Antiochus den Großen ebendas. XII, 3. 4. berichtet wird). Namentlich die Pt
wußten auch, so gut als in früherer Zeit die babylonischen und persischen Könige,
sches Talent im höheren Staats- und Kriegsdienst wohl zu verwerthen. Daß ab
Diaspora auch durch freiwillige Auswanderung sich immer weiter ausdehnte, bedarf
besonders bemerkt zu werden. Neben den merkantilen Interessen wurden die Juden
durch ihre πολυανθρωπία (Philo ad Caj. S. 577) zum Aufsuchen immer neuer
sitze veranlaßt.— Merkwürdig ist nun, wie, während andere Völker unter den
jener Zeit auseinandergeweht, spurlos untergegangen sind, bei der jüdischen D
trotz ihrer ungeheuren Ausdehnung der nationale Zusammenhang so wenig
wurde, daß vielmehr überall das zu politischer Unselbstständigkeit verurtheilte Ju
als eine in sich geschlossene, nationale Macht dem Heidenthum sich gegenüberste
günstigt wurde die Bewahrung der Nationalität durch die freie bürgerliche
welche den Juden von den Diadochen eingeräumt wurde, in welcher Hinsicht
nung der jüdischen Verhältnisse in Alexandria als Typus gedient zu haben scheint.
nach bildeten die Juden in den größeren Städten selbstständig organisirte Gemein
eigener Gerusie und unter eigenen Archonten, beziehungsweise einem Ethnarchen aus
Mitte, welcher Beides, Verwaltungsbeamter und Richter war (s. Strabo a.
Philo in Flacc. M. II, 528 u. a.). Was aber von ungleich größerer Bedeutung
— diese in der heidnischen Welt zerstreuten Gemeinden bildeten doch alle einen
kirchlichen Verband, dessen Radien, so sehr auch der Umkreis sich erweiterte, in der
ligen Stadt zusammenliefen, die deßwegen von Philo (ad Caj. 587) gepriesen wi
Metropolis nicht eines Landes Judäa, sondern der meisten Länder der Erde. I
alten Zeit war selbst innerhalb der engen Gränzen des jüdischen Reiches die Conc
tion des Cultus niemals auf längere Zeit zu erzwingen gewesen; jetzt ist diese
befestigt, daß, wie wir weiter unten sehen werden, der einzige Versuch, der zu Grü
eines schismatischen Heiligthums auf heidnischem Boden gemacht wurde, ziemlich erf
verlief. Das locale, religiöse Bedürfniß wurde befriedigt durch Vereinigung zu
und Unterweisung im Gesetze in den Synagogen, deren Anfänge gewiß schon in
Periode, ja schon in das babylonische Exil zu verlegen sind (vgl. Bd. XV, 301),
auch die Ausbildung der Synagogalverfassung erst der späteren Zeit angehören
Doch die einzige Opferstätte des Volks war in Jerusalem; die dortigen täglichen O
akte begleitete der Jude in der Ferne mit seinem Gebete, eine Sitte, die Dan. 6,
9, 21. vorausgesetzt wird. (Ueber die Abordnung förmlicher Vertreter zum Opfer
der sogenannten אנשי מעמד — was aber wohl erst spätere Einrichtung war —
Bd. XII, 187). Nach Jerusalem gingen die Wallfahrten an den Jahresfesten; do
wurde aus der ganzen Diaspora die jedem erwachsenen Israeliten obliegende Tempelst
gesendet, durch besondere Hieropompen, die weder Weite noch Beschwerlichkeit des
scheuen durften und denen nach Umständen ein starkes, schützendes Geleite beige
wurde (vgl. Jos. Ant. XVIII, 9. 1. Phil. ad Caj. 578). Daß der Betrag d
Abgabe, zu der noch viele Weihgeschenke kamen, ein ungeheurer war, zeigt außer
bereits oben mitgetheilten Notiz besonders Cicero pr. Flacc. c. 28. Dieser Zusam
hang des Volkes mit seinem heiligen Mittelpunkte konnte selbst durch die Zeiten gr

[illegible] Zerrüttung, die über das heilige Land kamen, nicht gebrochen werden. — Was [illegible] dem Judenthum seinen unerschütterlichen Halt inmitten der heidnischen Welt gab, [illegible] doch im tiefsten Grunde nur sein religiöser Glaube und sein Gesetz. Wenn den [illegible] Juden sein Monotheismus, allen Formen des Polytheismus gegenüber, mit [illegible] Selbstgefühl erfüllte, so konnten auch die Gebildeteren, die der griechischen Phi[illegible] mit Verehrung sich zugewendet hatten, darum sich doch nicht veranlaßt sehen, [illegible]rogative ihrer väterlichen Religion in den Hintergrund zu stellen. Denn so viel [illegible] von griechischer Weisheit sich aneigneten und so stark sie durch die Ideen der[illegible] ihren Vorstellungskreis umbildeten, das alles vermochte doch nur sie in der Ueber[illegible] zu befestigen, daß die Erkenntniß des Einen lebendigen Gottes und einer weisen [illegible] göttlichen Vorsehung, wornach die Dichter und Philosophen Griechenlands [illegible], im Judenthum von Hause aus zu finden sey, und von dieser Ueberzeugung [illegible] wieder die bekannten Bestrebungen aus, die griechische Weisheit in Abhän[illegible] vom Alten Testament erscheinen zu lassen. Dazu kam, daß mit dem Gottes[illegible] des Judenthums wesentlich verknüpft war der Glaube an die Erwählung und [illegible]eschichtlichen Beruf des israelitischen Volks. Dieser Beruf steht selbst dem [illegible] Alexandrinismus fest, so sehr er die alttestamentliche Heilsordnung verflüchtigt [illegible] IX, 424 ff.). Der Rath- und Hoffnungslosigkeit, die durch die zusammenbre[illegible] [illegible]nische Welt geht, steht das jüdische Volk mit der Gewißheit gegenüber, daß [illegible] seinem Gotte eine Zukunft hat und daß diesem noch alle Kniee sich beugen und [illegible] huldigen müssen. Welche Geschichtsbetrachtung hieraus für das Judenthum [illegible], hat sich in seiner Apokalyptik ausgeprägt (s. Bd. IX, 427 ff.). Daneben [illegible], wie Schneckenburger a. a. O. S. 105 sehr richtig hervorhebt, der Besitz [illegible] heiligen Schriften dem religiösen Bewußtseyn der Juden einen Halt, dessen das nur [illegible] die unbestimmte Tradition und den heiligen Dienst fortgepflanzte Heidenthum ent[illegible]. Das Gesetz endlich legte ebenso sehr durch seinen sittlichen Gehalt (man denke [illegible] an die Wahrung der Reinheit des Familienlebens) Zeugniß wider die Verderbniß [illegible] Heidenthums ab, als es in seinem rituellen Theile eine Scheidewand gegen heid[illegible] Lebensweise aufrichtete.

Was die Stellung der Griechen zum Judenthum betrifft, so konnte natürlich die [illegible] Unkenntniß jüdischer Dinge, wie sie noch bei Herodot, trotz dem, daß dieser die [illegible]nensische Küste bereist hatte, so auffallend hervortritt, seit Alexander dem Großen [illegible] mehr fortdauern.*) Daß das merkwürdige Volk mit seinem bildlosen Cultus und [illegible] sonstigen Eigenthümlichkeiten die Aufmerksamkeit wißbegieriger Griechen auf sich [illegible] läßt sich erwarten. Es ist daher kein Grund vorhanden, die Wahrheit dessen zu [illegible]eifeln, was Klearchus (bei Jos. c. Ap. I, 22) von dem Interesse berichtet, welches [illegible]istoteles an einem jüdischen Weisen, mit dem er in Asien zusammentraf, genommen [illegible] soll. Die Kenntniß, die Aristoteles bei diesem Anlasse vom Judenthum gewann, [illegible] freilich nur so weit, daß er die Juden für Abkömmlinge der indischen Gymno[illegible]sten erklären konnte, wie auch Megasthenes (Euseb. praep. evang. IX, 6) Juden [illegible] Brahmanen zusammenstellt, als die ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦντες, bei denen [illegible] sich finde, was die Alten über die Natur gelehrt haben, und wie Theophrast [illegible]daſ. IX, 2) die Juden als φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες bezeichnet. Auch das gün[illegible] Urtheil, das nach Josephus a. a. O. Hekatäus über die Juden gefällt haben soll,

*) Ueber die Frage, ob ältere griechische Philosophen, wie Pythagoras und Plato, Kenntniß [illegible] Alten Testament genommen haben, ließe sich streiten, wenn für die Angabe des Aristobul'[illegible] Fragments bei Euseb. praep. evang. XIII, 12., daß bereits vor Alexander, ja bereits vor [illegible] Herrschaft der Perser über Aegypten Stücke des A. Testam. in's Griechische übersetzt worden [illegible], irgend eine sonstige Begründung sich beibringen ließe. — Parallelen, wie sie Gladisch [illegible] Riedner's Zeitschr. f. histor. Theol. 1849. S. 516 ff.) zwischen der Philosophie des Anaxa[illegible] und alttestamentlichen Lehren gezogen hat, beweisen, so interessant sie seyn mögen, nichts [illegible] einen geschichtlichen Zusammenhang.

hat nichts Auffallendes; die gegen jene Fragmente erhobenen Zweifel hat E
(S. 280 f.) auf das gehörige Maß zurückgeführt. Umgekehrt kann man auff
finden, daß in Alexandria, wo die Juden ein so hohes Ansehen genoßen, ihren
Schriften von Seiten der griechischen Gelehrten sehr wenig Aufmerksamkeit zuge
worden zu seyn scheint. Mag nämlich immerhin in der Aristeassage so viel als
scher Gehalt anerkannt werden, daß bei der Entstehung der LXX. das literarisch
teresse der Ptolemäer dem Bedürfnisse der ägyptischen Juden hülfreich entgegenka
neben den griechisch bearbeiteten Schriften anderer Völker auch die griechische Bibel
Platz in den öffentlichen Bibliotheken fand: so steht doch fest, daß die alexandri
Grammatiker die LXX. nicht berücksichtigt haben (s. Wichelhaus, de Jer
vers. Alex. S. 25), und daß — um von den höchst unsicheren Anspielungen auf
Stellen, die man bei Callimachus und im Epithalamios Theokrit's hat finden
abzusehen — dasjenige, was Hermippus (s. Joseph. a. a. O.), Hekatäus u.
dem Alten Testament geschöpft haben mögen, nicht hoch anzuschlagen ist. Einen
genden Erklärungsgrund für diese Vernachläßigung der griechischen Bibel bietet
schon ihr Sprachkarakter (s. Bd. V, 708); wogegen die Juden selbst, wie die
am Schlusse des Aristeasbuchs zeigt (bei Hody, de bibl. text. p. XXXV
Ant. XII, 2. 14), von wunderbarem göttlichem Eingreifen zu erzählen wußten,
griechischen Schriftstellern die Profanirung alttestamentlichen Inhalts gewehrt
sey. Dagegen beginnt nun mit dem dritten Jahrhundert v. Chr. die Reihe
derlichsten Mißverständnisse und Einfälle in Betreff des Ursprungs und der
des Judenthums, die in mannichfachen Wendungen von einem Schriftsteller zu
bis auf Tacitus herabwandern. (S. hierüber Hody a. a. O. S. 101 ff.
de corruptis antiquitatum hebraearum apud Tacitum et Martialem vestig
Kirchmajer, exercitatio ad Taciti hist. Lit. V. de rebus moribusque Jud
in Ugolino's thesaurus vol. II., besonders aber J. G. Müller, kritische Unter
der taciteischen Berichte über den Ursprung der Juden in den Studien und K
1843. Eine übrigens unvollständige Sammlung der von den Juden handelnden
griechischer und römischer Schriftsteller gibt Meier, Judaica, 1832). Jene M
ständnisse wurden genährt durch den Widerwillen gegen das Judenthum, der
und mehr an die Stelle der anfänglichen, wohlwollenden Beurtheilung treten sehen
die Juden ein ungeselliger, unduldsamer, gegen Jedermann feindseliger Mensch
seyen (vgl. z. B. Diod. bibl. 34, 1. Apollonius Molo bei Jos. c. Ap. II,
ihr Gesetzgeber Moses ein Betrüger gewesen und ihre Gesetze zu keiner Tugend
dern nur zur Schlechtigkeit anleiten (Apollon. Molo und Lysimachus bei Jos.
II, 14) u. dergl., ist nun der immer wiederkehrende Vorwurf. Zugleich macht
wandtheit, mit der die Juden sich überall eindrängten und festsetzten, ihre
triebsamkeit und der Reichthum, den sie sich zu erwerben wußten, sie zum
des Volkshasses, der oft in blutigen Ausbrüchen sich Luft machte. Bei dem
die jüdische Diaspora auf das Heidenthum einen zwar stillen, aber durchgrei
fluß ausgeübt. Der jüdische Proselytismus (s. Bd. XII. S. 240 ff.), so
teres an ihm haftete, ist doch nicht auf eine Linie zu stellen mit dem Anh
in jener Zeit jedem in einen geheimnißvollen Nimbus gehüllten Cultus
Seine Früchte wurden später offenbar in den Proselytenschaaren, die de
sich zuwandten. Nicht bloß durch manche Gebräuche der Juden, sondern
ihnen eigenthümlichen Tugenden wurden viele Heiden angezogen. „Uns
Eintracht," sagt Josephus (c. Ap. II, 39), „unsere Wohlthätigkeit, unsere
unsere Ausdauer in Drangsalen um des Gesetzes willen suchen sie nach
Hauptsache aber war, daß reinere theistische Begriffe in die Heidenwelt
ahnungen in derselben angeregt und einem zuchtlosen Geschlecht die
sich in allen Stücken einem göttlichen Gesetz unterwerfenden Lebens
stellt wurden. Es ist in der That, wie Josephus a. a. O. bemerkt,

r, wie das Judenthum vermöge der ihm inwohnenden Kraft solche Siege errungen wie Gott die Welt durchdringt, so ist das Gesetz durch alle Menschen hindurchitten.“ In dem unwilligen Worte Seneca's: victi victoribus leges dederunt, ja selbst aus heidnischem Munde dieses Zeugniß ausgestellt worden.

Nach dieser Digression kehren wir zu den Ereignissen in Judäa in der Zeit des chus Epiphanes zurück. Was dem makkabäischen Aufstand voranging, erfahren wir hlich aus 2 Makk. Kap. 4 f. Jene oben geschilderte, gräcisirende Partei hatte er sogar in der hohenpriesterlichen Familie. Einer derselben, Josua, oder nach gräcisirten Namen Jason, ein Bruder des früher erwähnten Onias III., raubte die hohepriesterliche Würde, indem er für die Erlangung derselben dem Antiochus Talente (wie es scheint, jährlichen Tribut) und außerdem noch 150 Talente für die iß zur Errichtung eines Gymnasiums in Jerusalem und für die Verleihung des ischen Bürgerrechts an die Bewohner Jerusalems zusicherte (2 Makk. 4, 8 f., der wahrscheinlicheren Auslegung, s. Grimm zu derselben). Nun machte die ung Jerusalems rasche Fortschritte; selbst Priester versäumten über der Palästra ienung des Altars. Als Antiochus zum ersten Male nach Jerusalem kam, wurde oll und mit Jubel empfangen. Doch ein gewisser Menelaus, Bruder des wähnten Simon (s. Bd. IX, 324), wußte, in Geschäften an den König von sandt, dadurch, daß er Letzteren um 300 Talente überbot, für sich die Ernenm Hohenpriester auszuwirken. Er verdrängte den Jason aus Jerusalem, machte ine Anstalt, dem Antiochus die versprochene Summe zu bezahlen. Deßhalb zur wortung an den Hof berufen, ließ er als Stellvertreter im Hohenpriesterthum Bruder Lysimachus zurück, der nun mit den Tempelschätzen so wirthschaftete, ich ein Volksaufstand gegen ihn erhob, in welchem er erschlagen wurde. Um diesen ng zu entschuldigen und gegen Menelaus Anklage zu erheben, wurden drei Aelteste Jerusalem an Antiochus nach Tyrus geschickt; doch Menelaus, der schon vorher Gold die Ermordung des von Jason verdrängten Onias III. (Dan. 9, 26 (?) . III, 283) zu bewirken gewußt hatte, schaffte sich abermals Hülfe durch Beste; die Ankläger wurden hingerichtet und Menelaus behauptete seine Stelle. Diesem rdigen Menschen gegenüber scheint die antisyrische Partei sich Jason zugewendet zu , der während des zweiten ägyptischen Feldzugs des Antiochus (170) aus Ammoherbeikam und durch einen Handstreich sich Jerusalems bemächtigte, bald aber, da laus die Burg besetzt hielt, sich abermals flüchten mußte. Antiochus sah in dem fallenen einen Empörungsversuch der Juden; aus Aegypten herbeieilend, besetzte rusalem, dessen Thore ihm die griechische Partei geöffnet hatte, ein furchtbares bad wurde angerichtet, der Tempel geplündert (1 Makk. 1, 16—28. 2 Makk. 5, -23, vgl. mit Dan. 11, 28). Nach seinem Abzug fuhr Menelaus in Gemeinschaft den syrischen Präfekten fort, das Volk zu mißhandeln, das um so weniger seinen gegen die syrische Herrschaft verhehlt haben wird. Darum schritt, um den Widerdesselben zu brechen, Antiochus zu den äußersten Maßregeln. Im Jahre 168 m der Obersteuerbeamte Apollonius mit einem Heere in Jerusalem; am Sabbath en die Bewohner überfallen und schaarenweise theils ermordet, theils in die Genschaft geschleppt (2 Makk. 5, 24—26; 1 Makk. 1, 29 ff.). Ein königliches Edikt t, vermöge dessen der Tempel in Jerusalem dem olympischen Zeus geweiht, Sabfeier und Beschneidung verboten, überhaupt jede Ausübung des mosaischen Gesetzes Todesstrafe bedroht wurde (1 Makk. 1, 43 ff. 2 Makk. 6, 1 ff.). Der Unmuth Königs über das fehlgeschlagene Unternehmen gegen Aegypten schürte die Verfolgung . 11, 30), die in Grausamkeit wie in Consequenz ihres Gleichen nicht mehr gen hat, und so mit Recht Typus der letzten, größten Trübsal, die über die Gemeinde es kommen soll, geworden ist. Doch zeigte die große Zahl der Abtrünnigen, die gemeinsame Sache mit den Syrern machten (1 Makk. 1, 52 ff. 2, 16. Dan. 11, 32), nothwendig eine Sichtung für das Volk geworden war. Wie nun Mattathias,

Priester zu Modin, einer kleinen Bergstadt, westlich von Jerusalem, als ein zwei Pinehas (1 Makk. 2, 26) eifernd für das Gesetz den Treuen das Signal zum Aufstand gab (167), wie nach seinem Tode der Dritte seiner Söhne, Judas Makkabäus den glorreichen Kampf gegen die mit den abtrünnigen Juden verbündeten Syrer führte, Jerusalem, mit Ausnahme der Akra, eroberte und den Jehovahcultus im Tempel wieder herstellte (1 Makk. K. 3 f.), worauf (ebend. Kap. 5), glückliche Streifzüge gegen die benachbarten Völker folgten, wie ferner, nachdem inzwischen Antiochus Epiphanes gestorben war, unter seinem Sohne Antiochus V. Eupator ein neuer Kampf entbrannte, obwohl von Judas unglücklich geführt, mit einem Friedensschluß endete (163), — über dieß Alles s. Bd. I, 386 ff., vgl. mit V, 578 f. Der Friede war von kurzer Dauer. Als Demetrius Soter, der im Jahre 162 den syrischen Thron bestiegen hatte, seit der Hinrichtung des Menelaus (s. Bd. IX, 325) erledigte hohepriesterliche Würde dem Alkimos (Jakim Jos. Ant. XII, 9. 7) übertrug, unterwarfen sich ihm einem Aaroniden (1 Makk. 7, 14, wenn er auch nicht der Linie der bisherigen Hohen-priester angehörte, Jos. Ant. XX, 10. 3) die Chasidäer gutwillig, was ihnen mit schändlichem Verrathe vergolten wurde (1 Makk. 7, 12—15, vgl. Bd. I, 210). Judas ging nicht in das Netz. Er erneuerte den Kampf, der Anfangs gegen den syrischen Feldherrn Nikanor mit sehr günstigem Erfolg gekrönt war; als aber Bacchides und Alkimos ein neues starkes Heer herbeiführten, unterlag er mit seinem kleinen Haufen nach verzweiflungsvoller Gegenwehr (im J. 161; 1 Makk. 9, 1—22). Nun triumphirte die hellenisirende Partei; daß Alkimos (a. a. O. V. 54) die Mauer des inneren Vorhofs des Tempels niederzureißen befahl, sollte wohl darauf deuten, daß von nun an die Scheidewand zwischen Juden und Heiden aufgehoben sey. Während die Abtrünnigen im Lande schalteten, hielten sich die Chasidäer, an deren Spitze nach Judas' Tod sein Bruder Jonathan getreten war, in Schlupfwinkeln am todten Meere, bis Bacchides ihnen einen Frieden bewilligte, in Folge dessen Jonathan, da Jerusalem von der abtrünnigen Partei besetzt war, in Michmas, an der Gränze des Stammes Benjamin, seinen Sitz nahm und hier ein Regiment in der Weise der alten Schophetim führte (a. a. O. V. 73). Wie Jonathan sodann im Jahre 152 mit Glück die Partei des gegen Demetrius Soter sich erhebenden Alexander Balas ergriff und von diesem zum Hohenpriester ernannt wurde (nachdem sieben Jahre lang, seit Alkimos' Tod, diese Würde erledigt gewesen war), wie er unter den fortgesetzten syrischen Erbfolgestreitigkeiten in seiner priesterfürstlichen Stellung sich zu behaupten wußte, endlich (im J. 143) von dem Kronprätendenten Tryphon gefangen genommen und getödtet wurde, darüber s. Bd. V, 580. An seine Stelle trat der letzte der Brüder, Simon. Er wurde von Demetrius II. Nikator als Hoherpriester anerkannt; den Juden wurden hiebei so bedeutende Rechte und Freiheiten eingeräumt, daß die syrische Oberhoheit nur noch eine nominelle war, weßhalb man von diesem Jahre (142 v. Chr.) die Befreiung Israel's von dem Joche der Heiden datirte (1 Makk. 13, 41). Als die Einnahme der Akra von Jerusalem vollends das letzte Bollwerk der Heiden gefallen war (13, 49 ff.), herrschte Ruhe und Frieden im Lande. In dankbarer Anerkennung der Verdienste Simon's und seines Geschlechtes beschloß nun das Volk in feierlicher Versammlung (14, 28 ff.), daß Simon Fürst und Hoherpriester seyn solle für ewige Zeit, bis ein treuer Prophet aufstände. In dem letzteren Ausdruck spricht sich das Gefühl aus, daß dem Beschlusse des Volkes noch die göttliche Sanktion fehle und dem theokratischen Princip nicht Genüge geschehen sey. Indessen konnte diese Uebertragung der hohepriesterlichen Würde auf das makkabäische Geschlecht um so leichter vor sich gehen, da der legitime Erbe derselben thatsächlich sich von dem rechtmäßigen Heiligthum excommunicirt hatte. Onias, der Sohn (oder Enkel) des ermordeten Onias III. war nämlich während der Zerrüttung, die in Judäa herrschte (Jos. Ant. XIII, 3. 1 nach XII, 9. 7. unter dem Hohepriesterthum des Alkimos), begleitet von Priestern und Leviten, nach Aegypten zu Ptolemäus Philometor geflohen und hatte mit dessen

[illegible] und Unterstützung zu Leontopolis im heliopolitanischen Nomos (ungefähr um [illegible] v. Chr.) einen jüdischen Tempel gegründet (s. Bd. X. S. 612, wo aber dieser [illegible] irrthümlich als Hoherpriester Onias II. bezeichnet ist). Er stützte sich hiebei auf [illegible] Kap. 19., freilich in ganz unrichtiger, übrigens auch noch von Josephus (bell. [illegible] VII, 10. 3.) getheilter Auffassung dieser Weissagung, die entfernt nicht von einer [illegible]ung Jehovah's durch Juden in Aegypten, sondern von der Bekehrung der Aegypter [illegible] wahren Gotte handelt. Das separatistische Streben, von dem Onias (vgl. Jo[illegible] an der zuletzt angeführten Stelle) geleitet wurde, war unter den damaligen Um[illegible] sehr zu entschuldigen; aber seine Hoffnung, daß eine Menge Juden von dem [illegible] in Jerusalem werde abgezogen werden, ging nicht in Erfüllung. Der neue [illegible] muß allerdings bei den hellenistischen Juden einiges Ansehen erlangt haben; [illegible]ichthum, der sich in demselben bei seiner Zerstörung durch die Römer im Jahre [illegible] n. Chr. *) vorfand, wäre sonst kaum zu erklären. Wie wenig aber doch durch den[illegible] bei den ägyptischen Juden der Tempel in Jerusalem in Schatten gestellt wurde, [illegible] Philo, der streng an der Einheit des Tempels festhält, die nach ihm durch die [illegible] Gottes gefordert wird (de monarch. Lib. II. §. 1.), und unter diesem einen [illegible] den in Jerusalem versteht, ohne das Heiligthum in Leontopolis auch nur [illegible]en. Zwar erhellt aus der Gemara zu Aboda Sara IV, 3., daß die Schrift[illegible] den Cultus im Oniatempel nicht geradezu als idololatrisch betrachteten; doch [illegible] Priester, der dort angestellt gewesen war, wieder in Jerusalem dienen, kein [illegible] konnte dort gültig gelöst werden u. s. w., vergl. Mischna Menach. XIII, 10. [illegible]ste Untersuchung über den Tempel in Leontopolis findet sich in Wieseler's [illegible] üb. den Hebräerbrief II, 81 ff.).

In Jerusalem folgte auf Simon sein Sohn Johannes Hyrkanus (135 bis [illegible] v. Chr.). Er erweiterte das kleine jüdische Reich im Norden durch Unterwerfung [illegible]ria's und einer Reihe von Seestädten, im Süden durch Bezwingung der Edomiter. [illegible] Letzteren ließen, um den Besitz ihres Landes zu retten, es sich gefallen, durch Be[illegible]ung und Annahme des Gesetzes dem Judenthum einverleibt zu werden (Joseph. [illegible] XIII, 9. 1), ein Sieg, der für das jüdische Volk selbst verhängnißvoll wurde. [illegible] vereinigte, wie Josephus (bell. jud. I, 2. 8.) von ihm rühmt, in seiner Person [illegible] drei theokratischen Aemter, das Fürstenthum über sein Volk, das Hohepriesterthum [illegible] die Prophetie; und um den Glanz des Geschlechtes zu vollenden, legte sein Sohn [illegible]obulus bei seinem Regierungsantritte (107) sich auch noch den königlichen Titel [illegible] Doch schon Hyrkanus hatte vorausgesagt, daß seine zwei ältesten Söhne sich nicht [illegible]ten werden; und in der That bedurfte er nicht erst der von Josephus ihm bei[illegible] Prophetengabe, um zu erkennen, auf welch schwankendem Grunde die Herrschaft [illegible] Geschlechtes ruhte. Jener Zwiespalt im Volke, an welchem die makkabäischen [illegible] sich entzündet hatten, dauerte fort als Gegensatz der pharisäischen und saddu[illegible] Partei. (S. die betr. Artikel in Bd. XI, 496 ff. und XIII, 289 ff.). Die [illegible], die nationale Gesetzespartei, welche die Makkabäer um ihrer Verdienste willen [illegible] höchsten Würde erhoben hatte, war doch nicht gesonnen, den Ansprüchen ihrer Epi[illegible] ohne Weiteres sich zu fügen. Schon Hyrkanus hatte dieß zu erfahren bekommen, [illegible] ihn der Pharisäer Eleazar zur Niederlegung der hohepriesterlichen Würde auffor[illegible], weil seine Mutter eine Gefangene gewesen (vgl. Bd. VI, 200), und der Wider[illegible] der übrigen Pharisäer gegen die Bestrafung dieser Injurie als einer Blasphemie [illegible] deutlich erkennen ließ, mit welchen Augen sie ihn betrachteten (Joseph. Ant. XIII, [illegible] 6 f.). Er hatte darum erbittert von den Pharisäern weg sich den Sadducäern zu[illegible]ndet, und eben so suchten seine Söhne, um den Abfall von den glorreichen An[illegible] ihres Geschlechts vollständig zu machen, ihre Stütze in dieser heidnisch gesinnten

*) Er stand demnach 233 Jahre. Die Angabe bei Joseph. bell. jud. VII, 10. 4. von einer [illegible]rigen Dauer desselben ist anerkanntermaßen unrichtig.

Partei, weßhalb Aristobulus den Beinamen φιλέλλην erhielt (Jos. An
Um so mehr steigerte sich die Erbitterung der Pharisäer, die das Vol
hatten. Alexander Jannäus, der seinem Bruder Aristobulus nac
jähriger, durch Brudermord befleckter Regierung (Joseph. bell. jud.
105 gefolgt war, wurde, als er am Laubhüttenfest den Opferdienſ
der Menge grob insultirt; die grausame Rache, die er hiefür nahm
saat neuer innerer Kämpfe, die nach einem unglücklichen Kriege, den er
schen König Obedas geführt, ausbrachen und in ihrer sechsjährigen Dau
Juden das Leben gekostet haben sollen (Joseph. bell. jud. I, 4. 5). 9
risäische Partei einen Seleuciden zu Hülfe, den Demetrius Euk
Ptolemäus Lathyrus zum König von Damaskus gemacht worden war.
Sichem besiegt, wußte doch neuen Anhang zu gewinnen, so daß es ihn
Demetrius im Stiche gelassenen Pharisäer zu bewältigen. Durch eine
that versiegelte er seinen Sieg, indem er, nachdem er die letzte Festur
Bethome, erstürmt hatte, 800 Gefangene kreuzigen und ihre Weiber
ihren Augen niedermetzeln ließ, während er selbst mit seinen Kebsen
(Jos. Ant. XIII, 14, 2. b. jud. I, 4. 6). Der Zorneifer, der in
Stammvätern für die heilige Sache entbrannt war, flammte in den
noch im Dienste persönlicher Herrschaftsinteressen und Rachegelüste. —
freilich jetzt Ruhe; doch fühlte Alexander selbst, daß sein Haus auf di
fremdeten Sadducäer sich nicht auf die Dauer würde stützen können.
sich seinem Rathe gemäß nach seinem im Jahre 79 v. Chr. erfolgten
mahlin Alexandra mit den Pharisäern (Jos. Ant. XIII, 15. 5), ind
größten Einfluß auf die Leitung des Staats einräumte. „Sie herrſ
über sie selbst herrschten die Pharisäer“ (b. jud. I, 5. 2). Das Voll
genaue Beobachtung der Satzungen für sich zu gewinnen. Die angeseh
wurden als Befehlshaber in Gränzfestungen geschickt, angeblich um
Weise zu verbannen; dort konnte man sie wieder haben, wenn man
ihren zwei Söhnen ernannte Alexandra den älteren, Hyrkanus II.,
um ihr in der Regierung unbequem zu werden, zum Hohenpriester;
stobulus II., sollte im Privatstande bleiben. Kaum aber war
(im Jahre 70), als Aristobul aus Jerusalem entwich, um mit Hülf
Festungscommandanten seinen Bruder zu stürzen. Das Heer der
wurde besiegt und Hyrkanus abgesetzt. In diesem aber erkannte ſe
der schlaue Idumäer Antipater, ein treffliches Werkzeug für ſe
Unter dem Vorwande, daß sein Leben bedroht sey, beredete er ih
schen König Aretas zu flüchten. Dieser ergriff bereitwillig die G
Aristobul wurde geschlagen und in Jerusalem belagert; mit ihr
schaft, während die Masse des Volkes auf Hyrkan's Seite war.
Jahre 64) der römische Feldherr Scaurus, von Pompejus g
gekommen war, wandten sich die streitenden Parteien an ihn.
Römern zu suchen, mochte um so näher liegen, da schon Judas
mit den Römern geschlossen hatte (1 Makk. 8, 17 ff.), das v
Simon (14, 24. 15, 15 ff.) erneuert worden war. Scaurus
für den nun auch das Kriegsglück sich entschied, indem er A
siegte (Jos. b. jud. I, 6. 3). Als aber bald darauf Pompe
kam, wurde der Streit der beiden Brüder vor ihn gebracht;
nete des Volks, die wider Beide klagten, daß diese Prieſ
der alten priesterlichen Regierungsform ein menschliches Kö
darauf ausgehen, Knechtschaft über das Volk zu bringen (
niß, welche Macht die theokratischen Ideen im Volke hat
die dem Römer vermuthlich unverständlich war, scheint der

...tung zwischen den beiden Brüdern verschob er. Da aber Aristobul es unter ...rde hielt, sich länger hinhalten zu lassen, und abreiste, rückte Pompejus sofort ...Palästina ein (b. jud. I, 6. 4). Nach erfolglosen Unterhandlungen warf sich ...nach Jerusalem, zum Widerstand sich rüstend, begab sich aber, als Pompejus ...Stadt erschien, zu diesem, um ihm die Uebergabe der Stadt und eine Summe ...anzubieten. Pompejus willigte ein, behielt aber den Aristobul als Geißel, bis ...ngsbedingungen erfüllt wären. Doch in der Stadt wies man den römischen ...n zurück; nun wurde Aristobul von Pompejus in Fesseln geworfen und die ...ng begonnen. Als die Anhänger Hyrkan's die Südstadt und die Baris über... warf sich die streng pharisäische Partei, die jetzt Aristobul's Sache führte, auf ...ß befestigten Tempelberg. Erst nach dreimonatlicher Belagerung gelang den ...n einem Sabbath der Sturm, bei dem 12,000 Juden umkamen. Pompejus ...n Tempel, ließ aber den Schatz unberührt (vergl. Cic. Flacc. c. 28) und sorgte ...Fortsetzung des Gottesdienstes. „Seitdem," bemerkt Tacitus (hist. 5, 9), „war ...daß der Tempel in Jerusalem eine leere Behausung, ohne Götterbild, und daß ...ie jüdischen Mysterien ein leeres Ding sey." — Die Mauern Jerusalems ließ ...s niederreißen, dem Volk wurde eine große Kriegssteuer auferlegt. Hyrkan er... Würde des Hohenpriesters und Ethnarchen; aber das Gebiet, das die Makka... Alexander Jannäus beherrscht hatten, wurde bedeutend verkleinert, indem das ...Palästina größtentheils zur Provinz Syrien geschlagen und einer Anzahl von ...ischen Städten die Freiheit gegeben wurde. Römische Provinz wurde Judäa ...och nicht; es behielt vielmehr seine eigene Verwaltung und trat in die Reihe ...nnten Bundesgenossen des römischen Volks, was aber doch thatsächlich ein ...igkeitsverhältniß war, so daß Josephus (Ant. XIV, 4. 5) mit Recht von ...itpunkt an den Verlust der Freiheit und die Unterwerfung unter die Römer ...ls Pompejus nach Rom zurückkehrte (im Jahre 63), führte er außer dem ...und dessen Söhnen Antigonus und Alexander, von denen aber der Letztere ... entkam, eine Menge jüdischer Gefangener mit sich. Diese wurden als ...erkauft, bald aber, da ihre Bräuche sie ihren Herren unbequem machten, ... und legten nun den Grund zu der römischen Judengemeinde, die, in der ...stiberina angesiedelt, bald ungemein sich vermehrte (vgl. Philo ad Caj. M. ... — In Jerusalem behauptete sich Hyrkanus nur durch römischen Beistand ...ander und den zahlreichen Anhang, den dieser zu gewinnen gewußt hatte, dann ...tobul selbst, der mit Antigonus aus Rom entkommen war, freilich um bald ...egt als Gefangener dorthin zurückzukehren. Indessen wirthschafteten die Römer, ... Antipater, unter dessen Leitung Hyrkan fortwährend stand, das beste Einver... unterhalten wußte, auf's Brutalste im Lande. Der parthische Krieg gab ...ssus Gelegenheit zu einem Besuche in Jerusalem, wobei er 2000 Talente ... 8000 Talente Kostbarkeiten fortschleppte (Jos. Ant. XIV, 7. 1). Ihm folgte ... Longinus, der statt Goldes 30,000 Sklaven holte (ebendas. §. 3). Als ...f zwischen Pompejus und Cäsar sich in die Ostländer des römischen ...g, schenkte Letzterer dem Aristobul die Freiheit, um ihn in Palästina für seine ... verwenden. Zwar wurde dieser Plan durch Aristobul's Ermordung vereitelt, ...nn Antipater auf Cäsar's Seite und leistete ihm während des Kampfs gegen ...aner in Aegypten bedeutende Dienste. Zum Danke dafür bestätigte Cäsar ...n in der hohenpriesterlichen Würde und ertheilte ihm und seinen Erben die ...Herrschaft über das jüdische Volk, woneben freilich eigentlich Antipater unter ...n eines ἐπίτροπος Regent des Landes war. Ferner wurde von Cäsar die ...tellung der Mauern Jerusalems gestattet, das jüdische Gebiet wieder vergrößert ... Reihe von Bewilligungen ertheilt. Und dieses Wohlwollen Cäsar's dehnte sich ...uden im römischen Reiche aus. Die ihnen von den Diadochen verliehenen ...rden bestätigt und erweitert; die Juden sollten überall nach ihren Gesetzen

.t und ihre religiösen Versammlungen halten dürfen, ferner des Sabbath
ı Kriegsdienste befreit seyn (s. Jos. Ant. XIV, 8, 3 — 5 und die Urku
V, 10). Hiernach ist nicht zu verwundern, daß nach Cäsar's Ermordung
auer über ihn besonders die Juden sich hervorthaten (Suet. Caes. c. 84). Der
ɪng der Begebenheiten in Palästina, — wie alle politischen Wirren, welche
e römische Welt bewegten, auf dieses Land zurückwirkten, wie es von Cassi
:andschatzt und dazu noch im Jahre 40 durch eine parthische Invasion heir
ɪurde, bis Herodes, der Sohn des Antipater, vom römischen Senat zum K
Juden ernannt (39 v. Chr.), mit Hülfe römischer Legionen der Herrschaft sich
ɪigte (im Jahre 37), — endlich die Regierung des Herodes selbst ist Bd. VI
(vgl. auch Bd. V, 583 f.) bereits ausführlich dargestellt worden, ebendaselbst fi
die in die Geschichte des Herodes verflochtenen letzten Geschicke des makkabäischen
erzählt, das ebenso kläglich endete, als es glorreich begonnen hatte, ein Opfer
Schuld. Das Hohepriesterthum, welches Herodes von der königlichen Würde
bekleidete unter ihm noch einmal auf kurze Zeit der letzte Makkabäer, Aristo
Sohn des oben erwähnten Alexander; im Uebrigen aber übertrug er es zwar M
von priesterlicher Abkunft, doch ohne hervorragende Bedeutung (τισὶν ἀσήμοι
Ant. XX, 10. 5), die er dann nach Belieben wechselte. *) Auch die sonstige
nungen des Judenthums ließ er fortbestehen, wenn auch nicht ohne willkürliche E
wovon Bd. XIV, 465. ein Beispiel aus Jos. Ant. XVI, 1, 1. erwähnt wor
ja, er liebte es, wenn es darauf ankam, sich wie ein Volljude zu gebärden, in
Hinsicht besonders die von ihm vor dem Beginne des Tempelbaus gehaltene Red
teristisch ist (Ant. XV, 11. 1). Von den Juden dagegen wurde er nur als I
(vgl. Bd. XIV, 15. 2) betrachtet und sein Königthum als aufgedrungene Fremdh
gehaßt. Selbst sein Tempelbau, dessen Pracht allerdings den Juden schmeichelt
was er sonst zur Hebung und Verschönerung des Landes that, konnte ihm die
des Volkes nicht gewinnen, das ihm vielleicht manche seiner Gräuelthaten verziehe
aber seine geschmeidige Unterwürfigkeit unter die Römer, die er besonders dur
heuere Geldspenden an die römischen Machthaber bethätigte, ihm nicht verzeihe
und in vielen seiner Maßregeln (wie der Belegung mehrerer Städte mit
Namen, der Einführung römischer Spiele, der Aufrichtung römischer Adler
sein Streben nach allmählicher Romanisirung des Judenthums unschwer erkan
Ingrimm stand ihm namentlich die pharisäische Partei gegenüber, die schon
Erhebung zur königlichen Würde mit der größten Entschiedenheit ihm entg
war und in offenem und geheimem Widerstand gegen ihn beharrte; vgl. bes
Ant. XVII, 2. 4, wo erzählt wird, daß die Pharisäer, 6000 an der Zahl, d
den für sich und den Kaiser geforderten Eid verweigerten, und wo zugleic
würdige Intrigue berichtet ist, welche die Pharisäer mit dem kinderlosen We
roras, des Bruders des Königs, zu spielen versuchten, indem sie dieser dı
berkraft eines Eunuchen Bagoas Nachkommenschaft zu verschaffen versprache
dann das Reich übergehen solle. Uebrigens zeigt das Beispiel des karakt
meas (Schammai?), der selbst dem Herodes Achtung abnöthigte (vgl. Ar
daß im Pharisäismus immer noch eine moralische Macht lag, an der di

*) Die Hohenpriester unter Herodes sind folgende. An die Stelle des Hy
ihm Antigonns die Obren hatte abschneiden lassen, zur ferneren Führung de
war, setzte Herodes zunächst einen babylonischen Juden, Ananel (Jos. Ant.
darauf aber, die gesetzliche Altersordnung verletzend, den 17jährigen Bruder
Mariamne, den oben genannten Aristobul. Nachdem er diesen hatte umbring
er die Würde Jesu, dem Sohne Fabi's, der aber bald beseitigt wurde, um
vater des Herodes, Simon, Sohn des Boethos, Platz zu machen (XV, 9. 3
Matthias, Sohn des Theophilus (XVII, 4. 2), auf diesen Joazar,
nannten Simon (XVII, 6. 4).

…ngswuth des Königs sich brechen mußte. Wie in dieser trüben Zeit die messia… …he Hoffnung im Volke wieder auflebte, ist Bd. IX, 433 f. gezeigt worden. — Nach …des Tod erhielt bei der seinem Testamente gemäß (s. Bd. VI, 13) vollzogenen …theilung des Reichs unter den drei hinterlassenen Söhnen Archelaus (s. Bd. I. …483) Judäa sammt den dazu gehörigen Bezirken, indem trotz des Andringens der …isäischen Partei, welche Freiheit unter dem väterlichen Gesetz begehrte, Augustus ihn …tigte. (Ueber die beiden anderen Söhne Philippus und Antipas, s. Bd. XI. …549. I. S. 391). Die Unruhen, welche besonders in Folge des tyrannischen Ver… …ns des römischen Legaten Sabinus im Lande entstanden waren, dämpfte der …he Präses Quinctilius Varus. Als aber nach der Absetzung des Archelaus …n. Chr.) Judäa unmittelbar der römischen Herrschaft unterworfen und der Provinz …ien, jedoch mit eigenen, in Cäsarea residirenden Prokuratoren, einverleibt wurde, und …un der syrische Präses Quirinius die schon unter Herodes vorbereitete Schatzung …ng (s. hierüber Bd. XIII, 463 ff.), wurde zwar zunächst noch ein allgemeiner Auf… …d verhütet, aber durch die jetzt erstehende Partei des Galiläers Judas (s. Bd. VII. …36), die für das theokratische Princip, wie es der Pharisäismus auffaßte (ὑπὲρ …μηδένα ἄνθρωπον προσαγορεύειν δεσπότην, Jos. Ant. XVIII, 1. 6), den Kampf …die römische Herrschaft unternahm, ein Feuer unter dem Volke angezündet, das, … auch einzelne Aufstandsversuche durch das römische Schwert gedämpft wurden, …mehr erlosch. Den Thaten Gottes, der jetzt seinem Volke den rechten Befreier …, um das verheißene messianische Reich aufzurichten, geht von nun an, Gottes …und Verheißung carrikirend, eine wilde Demagogie zur Seite, durch welche das …, nachdem es die Einladung des guten Hirten verworfen hat, vollends rettungslos …Verderben entgegengeführt wird. — Auf den ersten römischen Prokurator Copo…nus folgten in raschem Wechsel Marcus Ambivius und Annius Rufus, dann …r Tiberius auf längere Zeit Valerius Gratus. Es waren römische Ritter, welche … Verwaltung möglichst zur Aussaugung des Landes ausbeuteten. (Syria atque …aea, berichtet Tacitus, Ann. II, 42. aus dem Jahre 17, fessae oneribus, …minutionem tributi orabant.) *) Noch häufiger als die Prokuratoren wechselten die …henpriester, die von den ersteren nach Willkür ein- und abgesetzt wurden (vergl. die …tikel Annas Bd. I, 354 und Kaiphas VII, 213). Erst Kaiphas, der letzte der …n Gratus ernannten, behauptete sich wieder längere Zeit, nämlich während der ganzen …sführung des folgenden Prokurators Pontius Pilatus. Dieser, der vom Jahre …–36 regierte, überbot seine Vorgänger in Verhöhnung und Mißhandlung der Juden. …e früheren Prokuratoren hatten, so willkürlich sie verfuhren, doch den religiösen Con…ikt mit dem Judenthum vermieden. Dieser drohte besonders durch die römische Kaiser…verehrung, welche, da man in der Form derselben der majestas imperii huldigte, von

*) Unter Tiberius, in das Jahr 19, fällt die erste Judenverfolgung in Rom. Den nächsten …laß gab nach Jos. Ant. XVIII, 3. 5. eine Prellerei, welche ein Jude gegen eine vornehme …merin begangen hatte. Der eigentliche Grund aber lag, wie aus Tac. ann. 2, 85. erhellt, …rin, daß das Judenthum auf eine Linie mit dem ägyptischen Isisdienst und anderen morgen…ländischen Culten gestellt wurde, die von den Römern innerhalb ihres heimathlichen Kreises nicht …gefochten wurden, aber, sobald sie durch ihr Umsichgreifen, namentlich am Sitze des Imperiums …st, die römische Staatsreligion zu beeinträchtigen drohten, die Staatsgewalt nothwendig zu …egenmaßregeln herausforderten. Nach Tacitus verordnete ein Senatsbeschluß, daß 4000 Frei…lassene, die von derartigem Aberglauben angesteckt seyen, sofern sie das Alter für den Waffen…enst hätten, nach Sardinien zur Bekämpfung der dortigen Räuber geschafft werden sollen, si ob …avitatem coeli interissent, vile damnum; die übrigen sollen Italien räumen, wofern sie nicht …f einen bestimmten Tag ihre profanen Bräuche abthun wollten. Nach Suet. Tib. C. 36. und …sephus a. a. O. müssen es vorzugsweise Juden gewesen seyn, welche diese Maßregel traf. Doch …merkt der letztere, daß die meisten derjenigen, welche zum Kriegsdienst ausgehoben wurden …n Gehorsam versagten und sich lieber bestrafen ließen. Durchgreifend ist übrigens die Maß…gel schwerlich vollzogen werden. Etliche und zwanzig Jahre später, unter Claudius, waren nach …o Cass. 60, 6. die Juden in Rom wieder zu einer Besorgniß erweckenden Menge angewachsen

den unterworfenen Völkern bei aller Duldung, die man ihren Religionen angedei-
ließ, gefordert wurde (s. hierüber Schneckenburger S. 40 ff.). Auf die Ju-
dagegen war bis dahin die schonende Rücksicht genommen worden, daß, wenn römi-
Truppen in Jerusalem einzogen, die Feldzeichen, an denen das Bild des Kaisers an-
bracht war, fern gehalten wurden. Pilatus zuerst suchte die Aufpflanzung der von
Juden verabscheuten signa in Jerusalem zu erzwingen, sah sich aber am Ende d-
den heldenmüthigen Widerstand, der ihm trotz seiner Drohungen entgegentrat, zum N-
geben gezwungen (Jos. Ant. XVIII, 3. 1; b. jud. II, 9. 2 f.). Im Uebrigen v-
gleiche über Pilatus Bd. XI, 663. Als er im Jahre 36 durch den syrischen P-
consul Vitellius entfernt worden war, sandte dieser zunächst seinen Freund Ma-
cellus nach Judäa, erschien sodann selbst in Jerusalem und wußte hier das V-
durch einen Steuernachlaß, sowie dadurch zu begütigen, daß er das hohepriesterliche G-
wand, das seit Hyrkanus I. in der Burg Antonia aufbewahrt wurde und dorther
den Festen geholt werden mußte, an den Tempel auslieferte (Jos. Ant. XVIII, 4.
Hierauf folgte unter Caligula der Prokurator Marullus, ein sonst ganz unbekan-
Mann (ebend. XVIII, 6. 10). In diese Zeit (um das Jahr 40) fällt ein Vorg-
der um ein Kleines bereits zu einem offenen Bruch der Juden mit der römischen H-
schaft geführt hätte. Es handelte sich darum, die Anbetung des Kaisers, eine
auf welche Caligula besonders erpicht war, nunmehr auch bei den Juden durchzu-
Den nächsten Anlaß gab (nach Phil. leg. ad Caj. II, 575) ein Vorfall in Jamnia
das Standbild des Caligula, das von der heidnischen Bevölkerung der Stadt den
zum Trotz war aufgerichtet worden, von den Letzteren zerstört wurde. Nun erg-
Petronius, der als syrischer Statthalter an die Stelle des Vitellius getreten
von Rom aus der Befehl, das Bild des Kaisers im Tempel in Jerusalem aufzust-
etwaiger Widerstand sollte durch die äußersten Maßregeln, Hinrichtung der Wider-
stigen und Gefangenführung des übrigen Volks, gebrochen werden. Auf Petronius
dem der erhaltene Auftrag ohnedieß zuwider war, machte die Erklärung der Juden,
sie eher sterben, als eine Verletzung ihres Gesetzes zugeben wollen, einen solchen E-
druck, daß er die Vollziehung des Befehls sistirte und die Zurücknahme desselben b-
Kaiser auszuwirken suchte. Der Zorn Caligula's, der ihn hiefür traf, wurde durch
bald hierauf erfolgten Tod desselben wirkungslos; die Sache war hiemit zu Ende (J-
b. j. II, 10. Ant. XVIII, 8). Wie ein ähnlicher Versuch in Alexandria abgela-
war, ist Bd. I, 236 f. dargestellt; nach Josephus wäre das Attentat auf den Tem-
in Jerusalem eben durch die Vorfälle in Alexandria veranlaßt worden. — Im J.
wurde die römische Verwaltung Judäa's für einige Zeit abgebrochen, indem Agripp-
(s. über ihn Bd. I, 483) von Kaiser Claudius zu seinem bisherigen Besitz, den Tetr-
chieen des Philippus und Antipas, noch Judäa und Samaria erhielt und so das ga-
Reich seines Großvaters Herodes, sogar noch mit einer kleinen Erweiterung im Nord-
unter seinem Scepter vereinigte. Die Gunst, in welcher Agrippa bei Claudius sta-
kam auch den Juden außerhalb Palästina's zu gut. Nicht bloß wurden den alexand-
nischen Juden ihre früheren Rechte zurückgegeben, sondern Claudius verordnete auch, d-
überhaupt überall die Juden, wenn sie nach ihrem väterlichen Gesetze leben, von de-
römischen Beamten geschützt und ihnen in allen griechischen Städten dieselben Vorrecht-
wie in Alexandria, eingeräumt werden sollen. Nur sollen sie solcher humanen Behand-
lung sich dadurch würdig erzeigen, daß sie die Religionen anderer Völker nicht verachte-
(s. Jos. Ant. XIX, 5. 2 f., womit das Ausschreiben des syrischen Statthalters Petro-
nius ebend. 6. 3. zu vergleichen ist). Ueber die Maßregeln, von denen dagegen di-
römischen Juden unter Claudius betroffen wurden, s. Bd. II, 712. — König Agripp-
affektirte Anhänglichkeit an das jüdische Gesetz und suchte außerdem durch leutselige-
Benehmen sich die Volksgunst zu erwerben (vgl. Jos. Ant. XIX, 6. 1; 7. 3). Au-
diesem Streben nach Popularität ist es zu erklären, daß er als Verfolger der Christe-
auftrat (Apostelgesch. 12, 1 f.). Indessen konnte er auch sonst trotz der Milde, die e-

Schau trug, den blutdürstigen Zug, der dem herodianischen Geschlecht eigen ist, verläugnen, wie besonders die von Josephus (Ant. XIX, 7. 5) erzählte Gladiatorenschlachtung in Berytus beweist, und so entsprach denn auch sein Ende (Apostelgesch. 12) dem seines Großvaters. Nach seinem Tode (im Jahre 44) verwandelte Claudius, da der Sohn Agrippa's noch zu jung war, Judäa wieder in eine römische Provinz (b. j. II, 11. 6). Zunächst beabsichtigte man, wie es scheint, die Prokuratorenverwaltung nur bis zur Volljährigkeit Agrippa's II. eintreten zu lassen; aber später hatten die Römer keine Lust mehr, das jüdische Königthum wieder herzustellen. Nur die Tempelvogtei, mit welcher das Recht, den Hohenpriester zu ernennen, verknüpft war, kam im Jahre 46 an den Bruder Agrippa's I., Herodes, König von Chalcis, [illegible]. Beides, das genannte kleine Fürstenthum und die Tempelvogtei, erhielt im Jahre 49 Agrippa II. (s. Bd. I, 183). Vier Jahre später wurde ihm für Chalcis ein größeres Gebiet, nämlich die Tetrarchie des Philippus sammt der Herrschaft des Lysanias und zugleich der Königstitel gegeben (Jos. Ant. XX, 7. 1; b. j. II, 12. 8). Die römischen Prokuratoren, welche seit dem Jahre 44 regierten, sind folgende. Cuspius Fadus, unter welchem der von Josephus Ant. XX, 5. 1. erwähnte Theudas seine Rolle spielte (s. Bd. XVI, 40). Dann seit dem Jahre 46 Tiberius Alexander, der aus jüdischem Blute war, nämlich ein Sohn des Alabarchen Alexander in Alexandria, eines Neffen des Philosophen Philo (s. Ewald, Geschichte Israels VI, 235); das Bemerkenswertheste unter seiner kurzen Verwaltung war die Kreuzigung zweier Söhne des Galiläers Judas (Jos. Ant. XX, 5. 2). Unter diesen beiden Prokuratoren herrschte im Allgemeinen Ruhe, weil sie die jüdischen Sitten unangetastet ließen (Jos. b. jud. II, 11. 6). Hierauf folgte im Jahre 48 oder 49 Ventidius Cumanus und auf diesen im Jahre 52 der kaiserliche Freigelassene Felix, der schon vorher neben Cumanus in Palästina angestellt gewesen war, nach Tac. ann. XII, 54. Vorstand der Samaritaner. Unter Felix (s. Bd. IV, 354), der sein Regiment in einer seiner Sklavenabstammung würdigen Weise in aller Grausamkeit und Willkür (Tac. hist. 5, 9) führte, wurde durch das Umsichgreifen der Sicarier und das Auftreten falscher Propheten die Zerrüttung im Lande immer ärger (Jos. b. jud. II, 13). Verglichen mit seiner Verwaltung durfte die seines Nachfolgers Festus (vom Jahre 60 oder 61 an), so blutig sie war, als verhältnißmäßig gerecht bezeichnet werden (siehe Bd. IV, 394). Als Festus im Jahre 63 gestorben war, benützte der Hohepriester Ananus, ein grausamer Sadducäer, die Erledigung der Statthalterstelle, um die Hinrichtung Jakobus des Gerechten durchzusetzen (s. Bd. VI, 418), sowie die anderer Christen, denn auf diese hat man ohne Zweifel die *παρανομήσαντες* Jos. Ant. XX, 9. 1. zu beziehen. Der folgende, von Nero gesendete Prokurator Albinus plünderte das Land in schamloser Weise aus. „Es gibt keine Art von Schlechtigkeit, die er nicht übte," sagt Josephus (b. jud. II, 14. 1) über ihn. Selbst Räuber und Aufrührer konnten sich durch Geld seines Schutzes versichern; „er ragte unter ihnen wie ein Räuberhauptmann hervor," und doch (Jos. a. a. O. §. 2) ließ ihn die Vergleichung mit seinem Nachfolger Gessius Florus als einen Ausbund von Güte erscheinen. Florus nämlich (vom Jahre 65 an) glaubte im Vertrauen auf die Gunst, welche seine Gemahlin Cleopatra bei Nero's Gemahlin Poppäa genoß, das Schändlichste nicht scheuen zu dürfen. Bis auf ihn hatte das jüdische Volk unter allen erfahrenen Mißhandlungen sich im Ganzen geduldig bewiesen (duravit patientia Judaeis usque ad Gessium Florum, Tac. hist. V, 10); die zelotische Partei war durch den Einfluß der Gemäßigten noch immer innerhalb gewisser Schranken gehalten worden, weshalb die Letzteren von der fast ebenso bitter wie die Römer gehaßt wurden. Florus dagegen ging förmlich darauf aus, das Volk zur Verzweiflung zu bringen, denn nur durch den Ausbruch einer Empörung durfte er einer Aufdeckung seiner Schandthaten vorzubeugen hoffen (Jos. b. jud. II, 14. 3); die Lage wurde so unerträglich, daß viele Juden auswanderten.

Die Reihe der Vorgänge, durch welche der allgemeine Aufstand veranlaßt wurde,

wird im Jahre 66 eröffnet durch Unruhen in Cäsarea, wo längst Streit zwischen
chen und Juden geherrscht hatte (a. a. O. §. 4 ff.). Der Ingrimm über das
rende Verfahren, das sich Florus bei dieser Gelegenheit erlaubt hatte, steigerte sich,
er unmittelbar darauf 17 Talente aus dem Tempelschatz raubte. Noch aber besch
sich das Volk in Jerusalem darauf, seiner Erbitterung in Schmähungen gegen Fl
Luft zu machen; das genügte diesem, um eine Kriegsmacht gegen Jerusalem zu fü
Eine große Menge Juden kam ihm entgegen, ihn zu beglückwünschen; Florus
seiner Reiterei, auf sie als Aufrührer einzuhauen. In Jerusalem angekommen,
trotz aller Bemühungen, ihn zu besänftigen, die Oberstadt dem Morden und Plü
seiner Truppen preis. Eine Anzahl ruhiger Bürger, selbst solcher, welche die rö
Ritterwürde hatten, wurde gegeißelt und gekreuzigt. Nochmals gelang es den
sehensten Bürgern, die Flamme des Aufstandes niederzuhalten; Florus kam das
legen, weshalb er ein neues Mittel zur Anfachung derselben ersann. Er verlangte,
die Juden den noch im Anzuge begriffenen Cohorten feierlich entgegenziehen un
begrüßen sollten; an die Letzteren aber ließ er zugleich den Befehl ergehen, den
nicht zu erwiedern und, wenn das Volk darüber seinen Unwillen laut werden
auf dasselbe einzuhauen. So ging es auch; ein entsetzliches Blutbad war die Folge (
jud. II, 15). Nun bemächtigte sich die aufständische Partei des Tempelbergs, zerstö
Verbindung der Burg Antonia mit demselben und fing an, sich darauf zu versch
Florus aber fand für gut, aus Jerusalem abzuziehen. In Folge dieser Vorfälle
der syrische Präses Cestius Gallus den Tribunen Neapolitanus nach Jerusalem
begleitete König Agrippa II. Der Letztere gab sich alle Mühe, die Ruhe wiede
stellen; das Volk betheuerte zwar seine Unterwürfigkeit gegen den Kaiser, erklärte
dem Florus nicht mehr gehorchen zu wollen. Fortgesetzte Vermittlungsversuche Ag
führten nur dazu, daß er selbst fast gesteinigt worden wäre; er begab sich in
Staaten zurück (a. a. O. II, 16; 17, 1). Unter den Juden trat nun die Parte
tung, welche längst bestanden hatte, offen hervor. Die Zeloten, auf deren Seite
große Haufe war, wollten Krieg mit den Römern. Die wichtige Festung Masada
todten Meere wurde von ihnen überrumpelt; in Jerusalem bemächtigten sie sich
Tempels und der Burg Antonia. Das Opfer für den Kaiser wurde abgeschafft
diesem dadurch faktisch der Gehorsam aufgekündigt (II, 17. 2 ff.). Alle Anstrengu
der Gemäßigten, den Brand zu dämpfen, waren vergeblich. Ein furchtbares Bl
in Cäsarea, bei dem unter den Augen des Florus 20,000 Juden hingeschlachtet wu
wurde das Signal zum Aufstande im ganzen Lande. Ueberall erhoben sich jü
Banden, die sengend und plündernd über Städte und Dörfer hereinbrachen; nun sch
sich auch die heidnische Bevölkerung zusammen, jede Stadt der syrischen Provinz w
in zwei Lager gespalten; einem Blutbad in Skythopolis, bei dem 13,000 Juden f
folgten Metzeleien in Askalon, Ptolemais und an anderen Orten (II, 18). E
kam Cestius Gallus, der unbegreiflicher Weise diesen Gräueln einige Zeit ruhig z
sehen hatte, mit einem bedeutenden Heere herbei. Nachdem er den jüdischen Halt
an der Küste, Joppe erobert hatte (18, 10), drang er gegen Jerusalem vor und la
sich 50 Stadien von der Stadt bei dem alten Gibeon; hier wurde er alsbald von
Juden mit solchem Ungestüm angegriffen, daß nur die Tapferkeit der Reiterei eine N
derlage vom römischen Heere abwandte. Die Zeloten siegestrunken, wollten jetzt vo
vom Frieden nichts mehr hören; Vergleichsvorschläge, welche der beim römischen He
befindliche Agrippa machte, wurden mit der Ermordung eines seiner Gesandten erwied
Nun rückte Gallus näher; die Vorstadt Bezetha ging in Flammen auf; nach me
tägigem vergeblichem Sturm schien der Angriff auf der Nordseite des Tempels glü
zu wollen, als er plötzlich abgebrochen wurde und Cestius in sein Lager bei Gib
zurückkehrte. Dieß ist eine der entscheidenden Wendungen des Kriegs. Der röm
Feldherr mag Gründe gehabt haben, weshalb er den Kampf, dessen Ernst und Sch
er bereits erprobt hatte, jetzt nicht weiter verfolgen wollte; Josephus hat doch den G

von der Sache (II, 19. 6): „wenn er ein wenig mit der Belagerung angehalten
würde er wohl alsbald die Stadt genommen haben; aber ich glaube, weil Gott
r Gottlosen willen schon damals vom Heiligthum sich abgewendet hatte, ließ er
em Tage den Krieg sein Ende nicht erreichen.“ Der Rückzug, den Cestius, sofort
dischen Schaaren verfolgt und umschwärmt, antrat, wurde verhängnißvoll für das
he Heer. In dem Engpaß von Bethoron von allen Seiten angegriffen, entging
r durch eine Kriegslist völliger Aufreibung. Mit einem Verlust von nahe an
Mann, unter Zurücklassung der Kriegskasse, der sämmtlichen Belagerungsgeräthe
u. floh Cestius nach der Seeküste (II, 19. 7 ff.). Die Juden aber kehrten trium-
h nach Jerusalem zurück, voll der kühnsten Hoffnungen für die Zukunft; der Ein-
er Friedenspartei war jetzt völlig gebrochen, das Volk war ganz in den Händen
gestrunkenen Zeloten. Viele der Vornehmeren verließen die Stadt, „wie man
Sinkendes Schiff verläßt“ (20. 1); auch die Christengemeinde, der Mahnung des
eingedenk, wanderte jetzt aus und begab sich nach Pella, jenseits des Jordans
L. h. e. III, 5).

In Jerusalem wurden nun mit der äußersten Anstrengung alle Anstalten zur Fort-
des Kampfes getroffen, namentlich durch Verstärkung der Festungswerke die
ndsfähigkeit der Stadt erhöht. In alle Theile Palästina's wurden Statthalter
t, um die Verwaltung zu ordnen und den Aufstand zu organisiren. So kam
phus, der bekannte Geschichtschreiber (s. über ihn Bd. VII, 25), nach Galiläa,
eine bedeutende Thätigkeit entwickelte, aber bald bei der strengeren Partei, an
Spitze der tapfere Johannes von Gischala stand, Verdacht an seiner Zuver-
t erweckte. Die Gesammtleitung der politischen und militärischen Angelegenheiten
m großen Synedrium, in Wahrheit aber herrschte das Volk in Jerusalem. Ein
sches Unternehmen wurde zunächst gegen Askalon versucht, wo noch eine kleine
e Besatzung sich befand. Die wiederholte blutige Niederlage, welche die Juden
erlitten (Jos. b. jud. III, 2), war wohl geeignet, ihnen die Ueberlegenheit der
en Taktik zum Bewußtseyn zu bringen, vermochte aber den Kriegseifer nicht ab-
n. Wie zuversichtlich man in die Zukunft blickte, zeigen die in jener Zeit mit
schrift „das heilige Jerusalem“ geschlagenen Münzen, die das laufende Jahr als
ste der Freiheit verkündigten (s. Ewald, Geschichte Israels VI, 646).

nzwischen hatte Nero auf den Bericht des Cestius, in dem alle Schuld des Un-
auf Florus geschoben war, den kriegserfahrenen Vespasian mit ausgedehnten
ichten nach Palästina geschickt. Obwohl diesem ein Heer von 60,000 Mann zur
ung stand, verfuhr er doch mit großer Vorsicht und war zunächst darauf bedacht,
s Landes außer Jerusalem zu versichern. Sein erster Feldzug im Jahre 67 be-
te sich auf Galiläa und die angränzenden Bezirke. Durch den Parteikampf
n Josephus und Johannes von Gischala war Manches zur Wehrhaftmachung
ndes versäumt worden, doch kostete es die Römer viel Zeit und Blut, bis sie
selben bemächtigten. Erst nach hartem Kampfe wurden die Hauptpunkte Jotapa,
sephus in die Hände der Römer fiel, Gamala und andere Städte erobert
r diesen galiläischen Krieg Jos. b. jud. III, 6 ff.; IV, 1 f.). Den aufregenden
k, den der Verlust Galiläa's, der Vormauer Judäa's, in Jerusalem machte,
Johannes von Gischala, der sich dorthin mit seinem Haufen geflüchtet hatte, zu
chtigen. „Die Römer,“ belehrte er das Volk, „denen es mit den Flecken Gali-
schon so schlimm ergangen und die dort ihre Belagerungsmaschinen abgenützt,
, auch wenn sie Flügel nähmen, Jerusalems Mauer nie übersteigen“ (IV, 3. 1).
pannung zwischen den durch die Zuzüge von Außen verstärkten Zeloten und der
gten Synedrialpartei wurde nun immer feindseliger. Als die Ersteren einige der
nsten Männer, als der Verrätherei verdächtig, gefangen setzten und dann ermorden
ferner die Hohepriesterswahl durch Loos, das zunächst einen geringen Mann von
licher Herkunft, Phannias, traf, einführten, schaarten sich die gemäßigteren

Bürger unter der Führung eines der abgesetzten Hohenpriester, Ananus, zusam
(IV, 3. 4 ff.). Die Zeloten, im Tempel eingeschlossen, wußten sich idumäische H
zu verschaffen; die Schaar des Ananus wurde überwältigt, der Letztere selbst mit ande
angesehenen Männern ermordet; mit ihm fiel die letzte Stütze der friedlicheren Pa
(IV, 5. 2).

Während dieser Vorgänge in Jerusalem verhielten die Römer sich ruhig; Vespas
voraussehend, daß die Beschleunigung des Angriffs von seiner Seite nur die Aussöhn
beider Parteien befördern würde, wollte dieselben erst sich gegenseitig aufreiben la
(IV, 6. 2). Den zweiten Feldzug im Jahre 68 eröffnete er mit der Eroberung v
Peräa und rückte dann, während diese durch einen Legaten beendigt wurde, an der G
küste Jerusalem immer näher. Eine Menge kleiner Städte bis nach Idumäa hi
wurde erobert und durch Besatzungen geschirmt. Nun nachdem das Land gesäubert w
und er sich im Rücken gedeckt wußte, sollte der Angriff auf Jerusalem beginnen. D
kam die Nachricht vom Tode Nero's; dieser und die daran sich knüpfenden Ereign
veranlaßten Vespasian zunächst den Gang der Dinge in Rom abzuwarten. Dad
erhielt Jerusalem eine neue Frist; sie diente nur dazu, die dortige Schreckensherrsch
zu steigern. Der den Zeloten gegenüberstehende Theil der Bevölkerung hatte, um
jener zu erwehren, den Bandenführer Simon von Gerasa, der nach Bezwing
Idumäa's Jerusalem sengend und mordend umstreifte, in die Stadt aufgenommen,
da nun unter den Zeloten selbst eine Spaltung entstand, indem ein Theil derselben
Eleazar sich von Johannes lossagte und im inneren Vorhof des Tempels fe
so tobten jetzt drei Parteien gegen einander. So stand die Sache, als im Ja
der Sohn des inzwischen auf den Kaiserthron erhobenen Vespasian, Titus, den
wieder aufnahm und mit einem Heere von mindestens 80,000 Mann gegen Jerus
vordrang. Die Bezwingung des jüdischen Aufstands war jetzt Ehrensache des n
Kaiserhauses geworden. Eine Meile von Jerusalem schlug Titus sein Lager auf; v
hier aus unternahm er zuerst mit 600 Reitern eine Recognoscirung der Stadt, zugl
in der Hoffnung, daß vielleicht bei seiner Annäherung das durch die Schreckensherrsch
ermüdete Volk ihm die Stadt übergeben würde. Aber durch einen wüthenden Aus
der Juden wurde sein Geleite auseinander gesprengt; er selbst abgeschnitten, entkam n
nach muthiger Gegenwehr, wie durch ein Wunder, den unzähligen, auf ihn gericht
Geschossen. Bei einem anderen Ausfalle der Juden wurde die zehnte Legion, die e
im Begriffe war, am Oelberg ihr Lager aufzuschlagen, nur mit Mühe durch den
auserlesenen Truppen herbeieilenden Titus vor einer völligen Niederlage gerettet (V,

Jerusalem war gedrängt voll von Menschen, indem auch aus dem Auslande, n
mentlich von den Juden jenseits des Euphrats, Hülfsvölker herbeigekommen waren (D
Cass. 66, 4) und überdieß das gerade einbrechende Passah eine große Menge Festbesuch
in die Stadt geführt hatte. Aber eben die Festfeier gab Anlaß zu einem neuen blutig
Ausbruch des Parteikampfes; hier wurde Johannes Meister über Eleazar und bek
den ganzen Tempelberg in seine Hände (Jos. b. jud. V, 3. 1). Aus drei Parte
waren zwei geworden, die unter sich in beständigem Zwiste, den Römern gegenüber a
einig waren (V, 6. 1; vgl. Tac. hist. V, 12).

Nachdem Titus vergebens Friedensvorschläge gemacht hatte, begann der Angr
auf die Stadt und zwar, wie dieß nach der Lage derselben für die alte Kriegsku
allein möglich war, vom Norden her. Vierzehn Tage nach dem Anfange der Belager
war die erste Mauer erobert, am fünften Tage darauf auch die zweite durchbroche
zwar wurden die eingedrungenen Römer zuerst mit großem Verluste zurückgetrieben,
drangen aber vier Tage nachher wieder siegreich vor; Bezetha blieb in ihren Händ
(V, 7 f.). In der Stadt fing jetzt der Hunger an zu wüthen, denn ungeheuere V
räthe von Lebensmitteln, welche man zusammengebracht hatte, waren unter den Part
kämpfen in Flammen aufgegangen (V, 1. 4). Um so mehr hoffte Titus, daß seine
dahin wiederholt zurückgewiesenen Friedensanträge, die er jetzt durch Josephus erneu

ß, endlich Gehör finden würden; sie wurden abermals mit Hohn erwiedert (V, 9 f.). n ließ Titus, um die Belagerten zu schrecken, einen Haufen solcher, die bei dem Verße, aus der Stadt zu fliehen, aufgefangen worden waren, vor den Augen der auf n Mauern Stehenden kreuzigen. Aber auf seine Aufforderung, daß sie doch ihr Leben, e Stadt, ihren Tempel retten möchten, erhielt er die Antwort: der Tod sey ihnen er als Knechtschaft; den Römern werden sie bis zum letzten Athemzug Schaden thun, viel sie können; Gott habe noch einen besseren Tempel, als diesen, nämlich die Welt; auch dieser werde von dem, der darin wohnt, errettet werden; mit ihm im Bunde lachen sie jede Drohung, hinter welcher die That zurückbleibe; der Ausgang stehe bei m (V, 11. 1 f.). Lebte doch im Volke die Hoffnung, daß, wenn es mit Stadt und mpel auf's Aeußerste gekommen seyn würde, dann auf wunderbare Weise die göttliche e hereinbrechen werde (s. den Art. Messias, Bd. IX, 433). Hiezu kam, daß s Kriegsglück wieder einmal sich auf die Seite der Belagerten neigte, indem es ihnen g, die gegen die Burg Antonia aufgeworfenen Angriffswerke zu zerstören und die r zurückzuschlagen (V, 11. 4). Nun ließ Titus, um die Stadt ganz abzusperren ihre Aushungerung zu bewirken, eine Ringmauer um dieselbe ziehen (V, 12). h wurde die Noth zu einer furchtbaren Höhe gesteigert, Unzählige starben vor r; die Todten wurden über die Stadtmauer geworfen, so daß bald die Gräben ichen gefüllt waren. Endlich wurde im Juli durch nächtlichen Ueberfall die Burg nia erobert (VI, 1. 7 ff.). Um diese Zeit hörte im Tempel das tägliche Opfer (VI, 2. 1). Wiederholte Versuche, die Titus machte, die Juden zur Uebergabe des thums zu bewegen, wurden auch jetzt, so gräßlich der Hunger wüthete, mit Hohn wiesen. Ging doch nach dem Zeugnisse des Dio Cassius (66, 5) im römischen e selbst die Rede, diese Stadt sey unzerstörbar, so daß es selbst nicht an Einzelnen e, die von den Römern zu den Juden übergingen. Im August war, nachdem die Tempel umgebenden Säulengänge verbrannt waren, außer dem südlichen Theile der t, noch der innere Vorhof und das eigentliche Tempelgebäude zu erobern. Das e wünschte Titus um jeden Preis zu retten, als Zierde für die römische Herrt; allein das Wort des Herrn, Matth. 24, 2., sollte gegen den Willen des Cäsar Erfüllung gehen. Am Tage, ehe der entscheidende Sturm mit der ganzen Heerest unternommen werden sollte, zog Titus sich eine Weile in die Antonia zurück. entspann sich ein Handgemenge zwischen der Tempelbesatzung und den Römern, e angewiesen waren, den Brand der Gebäude des äußeren Vorhofes zu löschen. Juden wurden zurückgeschlagen und mit ihnen drangen nun Römer in den inneren of. Da ergriff ein Soldat (δαιμονίῳ ὁρμῇ, Jos. b. jud. VI, 4. 5) ein brenes Holzstück und warf es durch eine Fensteröffnung der den Tempel umgebenden ächer. Als die Flamme emporschlug, eilte Titus herbei, um Befehl zum Löschen ertheilen; er wurde nicht gehört, die wuthentbrannten Legionen wetteiferten, den Brand nähren. Das furchtbare Schauspiel, das nun sich eröffnete, hat Josephus VI, 5. 1. schildert. Das Siegesjauchzen der Legionen tönte durch das Jammergeschrei des Volkes f dem Berge und in der Stadt; der Wiederhall von allen Bergen umher vermehrte s betäubende Getöse. Der Tempelberg glich von den Wurzeln an einem Feuermeer, t dem Blutströme sich mischten. Nirgends mehr sah man etwas vom Boden; er war t Haufen von Leichen bedeckt, über welche die Soldaten den Fliehenden nachjagten. ch bis zum letzten Augenblicke hatten die Juden, durch falsche Propheten bethört, an : Hoffnung auf plötzliche Rettung festgehalten (VI, 5. 2). Auf der Stätte des Tems pflanzten die Legionen ihre Feldzeichen auf, brachten ein Opfer und begrüßten Titus Imperator (VI, 6. 1). Der Tag des Tempelbrandes war der 10. Loos (Ab) des hres 70. (Ueber das Zusammentreffen desselben mit dem Tage der chaldäischen Temzerstörung, s. Bd. IV, 390). Drei Wochen später wurde auch die obere Stadt einommen; das Blutbad war auch hier so groß, daß, wie Josephus (VI, 8. 5) sagt, ncher Feuerbrand durch Blut gelöscht wurde. Am 8. Gorpiäos (Elul) ging die

Sonne über einem rauchenden Trümmerfelde auf. Die Zahl der während der B
rung Umgekommenen wurde auf 1,100,000, die der Gefangenen auf 97,000 b
(VI, 9. 3). Die Letzteren werden theils in die Bergwerke Aegyptens geschickt,
bei öffentlichen Fechterspielen und Thierhetzen aufgerieben (VI, 9, 2; VII, 2. 1;
eine Anzahl für den Triumph aufgespart, in welchem Titus auch Johannes von G
und Simon mit sich führte. Von den Festungswerken Jerusalems blieben nur de
liche Theil der Ringmauer als Lager für die zurückzulassende Besetzung und drei T
stehen, die letzteren als Denkmäler der Größe des errungenen Siegs. Mit S
hatte Titus beim Anblicke der Festungsthürme ausgerufen: „mit Gott haben w
kämpft und Gott ist es, der die Juden von diesen Bollwerken gestürzt hat; den
vermöchten Menschenhände oder Maschinen wider solche Thürme!" — Noch hat
Juden drei Festungen inne; von diesen wurde Herodeum bald übergeben;
chärus und Masada dagegen fielen erst nach zwei Jahren in die Hände der R
Die letztere wurde von Zeloten unter Anführung eines Enkels des Galiläers
vertheidigt; als sie sich nicht mehr halten konnten, gaben sie sich untereinander den
Grabesstille empfing die eindringenden Römer, nur eine Frau mit fünf Kinder
noch am Leben (VII, 9). — Aus Jerusalem war ein Theil der Zeloten währe
Brands durch unterirdische Gänge entkommen und zerstreute sich in die umlie
Länder. Die nach Alexandria Geflohenen zettelten dort einen Aufstand an, der mi
tervoller Hinrichtung derselben endigte. Nun wurde auch der Oniastempel in L
polis von dem römischen Statthalter geschlossen und der Weg zu ihm verw
(VII, 10).

Eine größere Katastrophe als den Todeskampf des jüdischen Volks mit der
schen Weltmacht und dem Untergange der heiligen Stadt kennt die Weltgeschichte
Was aber selbst der Heide Titus ahnte und was Josephus, so sehr sich ihm in
Schicksalsglauben die Erkenntniß des heiligen Gottesraths verflüchtigt, wiederholt
zeugen sich gedrungen fühlt, daß nämlich hier ein besonderes Gottesgericht gewalte
ist durch das Wort des Herrn in helles Licht gestellt. Jerusalem ist gefallen, w
die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt hat (Luc. 19, 44). Seit jenem Abs
worte des von ihm verworfenen Messias (Mtth. 23, 38) ist Jerusalem und de
heiligte Tempel dem Untergange geweiht; das Reich Gottes soll dem jüdischen
genommen und den Heiden gegeben werden (Mtth. 21, 43). Die ganze Zeit v
an bis zum Einbruche der geweissagten Katastrophe dient noch dazu, aus dem
Bundesvolke das λεῖμμα κατ' ἐκλογήν (Röm. 11, 5), den erwählten Rest zu sam
der die Wurzel der neuen Heilsgemeinde bildet, den Stamm, dem die gläubig g
denen Heiden eingepfropft werden. Diese Heilsgemeinde ist nun der Israel G
(Gal. 6, 16); auf sie gehen alle Prädikate des Letzteren über, daß sie ist „das
erwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des E
thums" (1 Petr. 2, 9), ihr gelten die göttlichen Verheißungen. Und doch ist au
alte Israel nach dem Fleische, an dem Gott vor den Augen aller Völker gezeig
wie er liebt und wie er straft, noch nicht aus dem Gebiet der Verheißung ausgesch
Ueber ihm bleibt das alte Gesetz in Geltung, daß es auch in der Verstoßung und
streuung nicht untergehen kann, vielmehr aufbewahrt wird zur Wiedereinführung i
göttliche Reich. Josephus weiß freilich nicht, was er sagt, wenn er (b. jud. V,
das Wort an Jerusalem richtet: „Vielleicht daß du einmal wieder aufkommst, we
deinen Gott, der dich zerstörte, versöhnt haben wirst." Aber der Mund der We
deutet Luc. 21, 24. darauf, daß die Gefangenschaft Israels und die Zertretung
salems dauern werde, bis die Zeiten der Weltvölker erfüllt seyen. Denn, wen
Fülle der Heiden eingegangen ist (Röm. 11, 25), wird Israel als Volksganzes
Rufe des Evangeliums folgen und seinen Messias begrüßen (Mtth. 23, 39).
„Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen" (Röm 11, 29). — Vg
Art. Weissagung.

Ueber die Literatur der israelitischen Geschichte, so weit sie Geschichte des Alten ...des ist, s. besonders Kurtz, Gesch. des Alten Bundes I. §. 17 f. — An der ...e derselben steht Josephus' ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία (s. hierüber Bd. VII, 25). ...em Werke kann aus der älteren jüdischen Literatur nichts zur Seite gestellt werden. ...g werthlos ist die im 9. oder 10. Jahrhundert verfaßte Chronik, die den Namen ... Josephus ben Gorion (Josippon) führt und in früherer Zeit von Einigen ... die hebräische Grundschrift der Archäologie des Josephus gehalten wurde (Josephus ...nides sive Josephus hebraeus, lat. vers. et notis illustr. a Breithauptio 1707. ...r den Inhalt s. Zunz, gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 146). Mehr Be...ung, besonders für die Chronologie der israelitischen Geschichte, hat das annalistische ...k Seder Olam, rabba genannt im Unterschiede von dem viel jüngeren Seder ...m suta. Das erstere ist wahrscheinlich schon im 2. Jahrhundert n. Chr. verfaßt; ...Tradition, welche es auf den R. Jose ben Chalafta zurückführt, stehts nichts Ent...endes entgegen; die Abfassung des letzteren fällt in das 8. oder 9. Jahrhundert. ...ber das erstere Zunz a. a. O. S. 85, und besonders Grätz, Geschichte der ..., Bd. IV. S. 536 ff., über das letztere Zunz S. 138. Beide hat mit Ueber... und Commentar herausgegeben Joh. Meyer, 1699). — Aus der älteren christ... Kirche ist zu nennen die historia sacra des Sulpicius Severus (siehe ...IV, 307); nicht ohne Interesse in biblisch theologischer Beziehung ist Augu...s Bearbeitung der alttestamentlichen Geschichte in de civ. Dei Lib. XV—XVII. ...ngehender wird die Behandlung dieses Gegenstandes erst vom 17. Jahrhundert ...nd zwar zuerst in Verknüpfung der heiligen Geschichte mit der Pro...geschichte, wozu Ussher in den annales V. et N. Testamenti (siehe hierüber ... XVI, 781) und Bossuet in dem discours sur l'histoire universelle (s. Bd. II, ...818 und Niebuhr, Vorträge über alte Geschichte I, 5) den Grund legten. Hieran ...en sich Humphry Prideaux, the old and new test. connected in the ...ry of the Jews and neighbouring nations, 2 Bde., 1716 und 1718, deutsch ... Tittel, 1771 und Sam. Shukford, the sacred and profane hist. of the ...d connected, 3 Bde., 1728 ff., deutsch von Arnold, 1731 und 1738. Eine ...etzung von Shukford's Werk, das nur bis Josua's Tod reicht, bildet C. G. Lange, ...ch einer Harmonie der heiligen und Profanscribenten in der Geschichte der Welt ... den Zeiten der Richter bis zum Untergange des Reiches Israel, 3 Bde., 1775 ...1780. — Bereits Shukford's oben erwähntes Werk gibt eine Probe der apolo...ischen Behandlung der israelitischen Geschichte, die durch die Angriffe der Deisten ... das Alte Testament hervorgerufen wurde. Hieher gehören nun noch besonders ...Saurin, discours historiques etc. (s. Bd. XIII, 440), Stakhouse, Verthei...ung der biblischen Geschichte, übersetzt von Fr. E. Rambach, 8 Bde., 1752—58, ... Allem aber Lilienthal, die gute Sache der göttlichen Offenbarung, 16 Bände, ...50 ff. (s. über das letztgenannte Werk Bd. VIII, 413). — Von Andern wurde die ...estamentliche Geschichte mit der christlichen Kirchengeschichte in Verbindung ...tzt. Ueber die hieher gehörigen Werke von Fr. Spanheim und Basnage, siehe ... XIV, 578 und Bd. I, 718, über die der römischen Theologen Alex. Natalis ... Calmet, s. Bd. X, 223 und Bd. II, 506. — Eine eigenthümliche Behandlung ... alttestamentlichen Geschichte ging von der theologia prophetica des 17. Jahrhun...s aus. Bekanntlich findet sich schon im christlichen Alterthum der Gedanke, daß die ...schichte des göttlichen Reichs in sieben Perioden verlaufe, für welche die Schöpfungs...he den Typus bildet. Von diesem Gesichtspunkte aus hat namentlich Augustinus ... civ. Dei XXII, 30. fin., c. Faust. XII, 8) die Geschichte des Alten Testaments ...fünf Perioden abgetheilt, die durch Noah, Abraham, David, die babylonische Gefan...schaft, die Erscheinung Christi begränzt werden; die sechste ist die der gegenwärtigen ...henzeit, worauf dann der Weltsabbath folgt. Dagegen ging das sogenannte Perio...system der prophetischen Theologie des 17. Jahrhunderts von der Apokalypse aus

und gliederte nach deren Siebenzahlgruppen zunächst die Geschichte der christlichen Kir
In der coccejanischen Schule wurde diese Betrachtungsweise, combinirt mit der
schauung von den Bundesökonomieen (s. Bd. II, 765), auch auf die alttestament
Geschichte übergetragen. Eine Probe dieser künstlichen Schematisirung gibt Gürtl
systema theol. proph., 2. Aufl., 1724. Er nimmt drei Weltzeiten an: 1) von
bis Moses, 2) bis zum Tode Christi, 3) bis zum Ende der Welt, deren jede wi
in sieben Perioden zerfällt, so daß in den drei Reihen die der Zahl nach sich ents
chenden Perioden auch dem Karakter nach untereinander übereinstimmen sollen.
von solchen Künsteleien hält sich Vitringa's hypotyposis historiae et chronolo
sacrae (bis zum Ende des ersten christlichen Jahrhunderts gehend), zuerst 1698
schienen, ein für jene Zeit sehr brauchbares Lehrbuch. — Die ältere lutherische T
logie, die im Allgemeinen die biblischen Wissenschaften viel weniger gepflegt hat, al
reformirte, hat doch in Buddeus' historia eccl. V. Testamenti, 2 Bände., 1
(ed. IV, 1744) ein Werk geliefert, das alle früheren Arbeiten über diesen Gege
übertraf. Die fruchtbaren Winke, welche J. A. Bengel (besonders in dem ordo t
porum, 1741 — s. Bd. II, 59) und Chr. Aug. Crusius (in den hypomn
ad theol. proph., 3 Bände, 1764 ff. — s. hierüber Bd. III, 192 und Deli
die biblisch prophetische Theologie, S. 83 ff.), später Hamann und Herder fü
organische Behandlung der heil. Geschichte gegeben haben, fanden bei der herrsch
Theologie jener Zeit kein eingehendes Verständniß. Doch ist aus der Bengel'schen
ein in seiner Art vorzügliches Werk über alttestamentliche Geschichte hervorge
nämlich M. Fr. Roos' Einleitung in die biblische Geschichte 1770 ff. (s. Bd.
S. 114), in schlichter, populärer Form einen Reichthum feiner Gedanken dar
weshalb es den Wiederabdruck (Tübingen, 1835 ff. in 3 Bänden) wohl verdie
Nächst ihm sind auf supranaturalistischer Seite zu erwähnen: Köppen, die Bibel
Werk der göttlichen Weisheit, 3 Bände, 1787 ff. (1837 von Scheibel neu her
gegeben), und einige Schriften von Heß, die Bd. VI, 24 ff. verzeichnet sind.
gene Beiträge zur alttestamentlichen Geschichte finden sich auch in Menken's Schri
s. Bd. IX, 336 ff. Endlich gehören hieher aus der römischen Kirche von Jah
Archäologie der zweite Theil in 2 Bänden, 1800—1802, und von Leop. von St
berg's Geschichte der Religion Jesu, Bd. I—IV., 1806 ff. — Der Rationali
jener Zeit hat es zu keiner erträglichen Leistung auf diesem Gebiete gebracht; die F
heit und Trivialität desselben ist besonders ausgeprägt in den zahlreichen Schriften
Lorenz Bauer, von denen hier vorzugsweise die „Geschichte der hebräischen Nat
2 Bde., 1800, und die „hebräische Mythologie," 2 Bde., 1802, zu nennen sind.
Wette's Kritik der israelitischen Geschichte (in den Beiträgen zur Einleitung in
Alte Testament, 1806 f.) vermochte bei der Negativität ihrer Resultate den ration
schen Standpunkt nicht zu überwinden; dagegen war die „Charakteristik des Heb
mus," die derselbe in Daub's und Creuzer's Studien III, 2. gab, geeignet,
geistigere Auffassung der israelitischen Geschichte wenigstens anzuregen. — Welcher
schwung in den alttestamentlichen Studien seit 30 Jahren stattgefunden hat und we
Gegensätze sich hiebei herausgebildet haben, zeigen die zwei neueren Hauptwerke,
welche in der obigen Darstellung häufig verwiesen worden ist. Kurtz', Geschichte
Alten Bundes, in 2 Bänden (2. Ausg., 1853—1858), bis zu Mose's Tod reich
und Ewald's Geschichte des Volkes Israel, die in 7 Bden. (2. Ausgabe, 1851
bis auf Bar-Cochba herabgeht. Das erstere Werk verfolgt die durch Hengstenbe
(von dem besonders die Beiträge zur Einleitung in das Alte Testam., 3 Bde., 1831
hieher gehören), beziehungsweise durch J. Chr. K. Hofmann (Weissagung und Er
lung, 1841) gebrochene Bahn, doch in durchaus unabhängiger Haltung, unter sorg
tiger Benützung alles dessen, was die neuere Wissenschaft zur Beleuchtung der altt
mentlichen Geschichte beigebracht hat. Vollständig ist die alttestamentliche Geschichte v
demselben Theologen bearbeitet in dem „Lehrbuch der heiligen Geschichte," 9. Aufl

. Auf dem gleichen Standpunkte des Offenbarungsglaubens stehen die mehr po- gehaltenen Schriften: Zahn, das Reich Gottes auf Erden, 3. Auflage, 1838, b., Kalkar, die biblische Geschichte in Vorträgen für Gebildete, 1839, 2 Bde.; a das durch Hamann'sche Ideen befruchtete Schriftchen von Ziegler, historische ickelung der göttlichen Offenbarung in ihren Hauptmomenten spekulativ betrachtet dargestellt, 1842. Endlich ist Schlier, die Könige in Israel, ein Handbüchlein eiligen Geschichte, 1859, als eine sehr gründliche und gediegene Arbeit um so mehr besonderer Anerkennung zu erwähnen, da solchen Schriften von schlichter Haltung die verdiente Würdigung entgeht. — Auf Ewald's Werk, dessen hohe Beden- Jeder, auch wenn er die kritischen Voraussetzungen desselben nicht theilt, willig nnen wird, stützt sich Eisenlohr, das Volk Israel, unter der Herrschaft der e, 2 Thle., 1855. — Außerdem sind noch zu erwähnen: Bertheau, zur Ge- e der Israeliten, zwei Abhandlungen, 1842, sehr werthvoll für den politischen Theil raelitischen Geschichte und v. Lengerke, Kenaan, Volks- und Religionsgeschichte s, Bd. I, 1844.*)

Von Werken neuerer jüdischer Gelehrten sind zu nennen: Herzfeld, Geschichte Volkes Israel von Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makka- Schimon, 3 Bde., 1847 ff.; Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, Abtheilung (die Zeit von der Rückkehr aus dem Exil bis zur Zerstörung Jerusa- umfassend), 1857. — Von Grätz', Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten auf die Gegenwart sind die zwei ersten Bände noch nicht erschienen; Band III. Auflage, 1863): von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergange des jüdischen tes. — Endlich gehören hieher noch die betreffenden Partieen in den universal- ischen Werken von Dittmar, Leo (der sein früheres Buch „Vorlesungen über dische Geschichte," 1828, thatsächlich zurückgenommen hat) u. A., sowie in Dun- s Geschichte des Alterthums. Oehler.

Volk Gottes, des alten Bundes, in der nachbiblischen Zeit. Es ist und dasselbe Volk Gottes, welchem der vorausgehende, wie der gegenwärtige el gelten; auch die zerbrochenen Zweige gehören „dem heiligen Oelbaum" an und t genugsam zu erkennen, daß sie nicht „Wildlinge" sind (Röm. 11, 16. 17). Die da sie zerbrochen wurden, ist nicht eine und dieselbe: zu drei Malen kam die Hand ewigen Gärtners mit ihrem scharfen Messer darüber; das erste und das zweite Mal er das Messer gemiethet (Jes. 7, 20) aus dem Morgenlande, von den Gestaden Tigris und Euphrat, und die Zweige wurden ausgestreut über ganz Vorderasien; dritte Mal miethete er sein Messer aus dem Westen, vom Strande der Tiber, und ichte den Oelbaum also, daß kaum die Stätte, wo er gewurzelt und gegrünet hatte, n zu erkennen war. Aber die über den Orient und Occident, ja über die alte und neue Welt verstreuten und seit zwei Jahrtausenden zertretenen Oelzweige tragen unter diesen Gerichten Gottes noch eine Lebenskraft in sich, daß sie immer wieder igen, auszuschlagen und zu grünen, immer wieder ihren ursprünglichen heiligen Ka- r verrathen, bis die Zeit der Verheißung kommen wird, da sie mit unsern einge- ften Völkerzweigen dem guten Oelbaum, dem wahren, ewigen Volke Gottes, welches adigt und geheiligt ist durch seinen Sohn Jesum Christum, wieder einverleibt werden. Karakter des Volkes Gottes hat seine vier Merkmale: seine Erwählung, Begabung, ung und seinen Beruf unter den übrigen Völkern der Erde, und nach diesen vier kmalen war das Volk Israel nicht nur, sondern ist und bleibt die jüdische Be- rung, auch unter den Gerichten seiner Zerstreuung, das Volk Gottes. Gottes Ga- und Berufung mögen ihn nicht gereuen, und er hat Alles beschlossen unter den lauben, auf daß er sich Aller erbarme (Röm. 11, 29. 32); daran soll uns keine so bedauerliche Schattenseite dieser Bevölkerung irre machen, davon geben heut zu

*) Vom Standpunkte des Offenbarungsglaubens verfaßt ist die so eben, nach dem Tode des erschienene gehaltvolle Schrift: F. R. Hasse, Geschichte des alten Bundes. gr. 8. Leipz. 1863.

Tage noch überraschende Lichtseiten ihres Karakters, wahrhaft große, erhebende Züge ihrer 2000jährigen Leidensgeschichte, davon gibt ihre bloße leibhaftige Existenz das verkennbare Zeugniß, und eine schlagendere Antwort konnte Friedrich dem Großen seine Forderung eines kurzen, bündigen Beweises für die Wahrheit der heiligen Sch nicht gegeben werden, als mit den Worten jenes Predigers, welcher ihm erwiede „Majestät, die Juden!"

Möchte die folgende Darstellung ihrer nachbiblischen Geschichte in dem engen men, welcher uns hier vergönnt ist, vielen unserer Leser den entsprechenden Ein gewähren und ein Weniges dazu beitragen, die forschende und liebende Theilnahme diese geringsten Brüder und Schwestern unseres Herrn und Heilandes zu erhöhen!

Die Quellen, welche dem Verfasser dabei zu Gebot standen, sind außer den zelnen welt- und kirchengeschichtlichen Handbüchern die drei neuesten Bearbeitungen jüdischen Geschichte aus der Feder dreier jüdischen Gelehrten, welche vermöge ihrer Belesenheit sowohl im Thalmud und in der übrigen rabbinischen Literatur, wie in heidnischen, muhammedanischen und christlichen Geschichtswerken, sodann aber auch möge der Unbefangenheit ihrer Anschauung und der Klarheit ihrer Darstellung für ungemein dankenswerthe Arbeit in besonderem Maße befähigt waren, nämlich: 1) in unserer Encyklopädie schon vielfach citirten Geschichtswerke von Dr. Jost; 2) der allgemeinen Encyklopädie von Ersch und Gruber enthaltene große Arbeit über Geschichte der Juden von Selig (Paulus) Cassel; 3) die Geschichte der Juden ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart von Dr. Grätz (1853—1860, 4r, 5r, 6r, vom Untergange des Jüdischen Staates bis zu Maimuni's Tode (im J. 1205). dieser drei von uns benützten Quellen hat ihre eigenthümlichen Vorzüge, und wie anders seyn kann, sind einzelne Parthieen von dem Einen gründlicher und lichter delt, als von den Andern; im Allgemeinen haben Jost und Cassel die bürgerliche lung der Juden mehr berücksichtigt, als Grätz, während bei diesem der innere Zu menhang der jüdischen Diaspora und die geistige Entwicklung derselben mehr hervor Ein wichtiges Moment indessen scheinen diese drei Gelehrten nicht genug gewürdi haben, wie indessen von ihnen kaum anders zu erwarten und ihnen nicht zu ver ist, nämlich den Einfluß, welchen die eigene Entwicklung der christliche Kirche auf verschiedene Stellung der jüdischen Diaspora in der Christenheit ausgeübt hat. mehr schien es dem Verfasser geboten, in dieser gedrängten Darstellung dieses Mo besonders hervortreten und schon bei der Eintheilung und Anordnung der einzelnen thieen sich davon leiten zu lassen.

Die nachbiblische Geschichte der Juden zerfällt hienach in zwei Hälften: in die schichte außerhalb und die Geschichte innerhalb der Christenheit.

In der ersten Hälfte schildern wir:

1) Die Bestrebungen der Juden, den Verlust ihrer äußeren Selbstständigkeit ein neues Band der Zusammengehörigkeit zu ersetzen.
2) Ihre Stellung in der heidnischen Welt, und
3) Ihre Stellung in der muhammedanischen.

In der zweiten Hälfte schildern wir:

4) Ihre Stellung unter den äußeren und inneren Kämpfen der Christenheit bis Siege des Katholicismus über den Arianismus.
5) Ihre Stellung während der Herrschaft des Katholicismus bis zum Siege Protestantismus, und
6) Ihre seitherige Stellung bis zur Gegenwart.

Noch müssen wir hinsichtlich der Berücksichtigung, welche wir hier den ein Parthieen dieser 1800jährigen Geschichte gewidmet haben, Folgendes vorausschi Mehrere dieser Parthieen, und zwar einige der bedeutendsten, sind in Separatart dieser Encyklopädie bereits ausführlich behandelt, so die Geschichte des Rabbinismus, das Ganze des Thalmud, die Kabbalah, die Massora, einige der

...ndischen Persönlichkeiten und Sekten, so die Karäer und die Sabbathäer. ...ese Partheieen alle sind hier entweder übergangen oder nur in ...en Hauptpunkten berührt. Wir haben es hier mit dem extra sacra ...jüdischen Geschichte zu thun. Hier aber lag uns besonders daran, das Recht... oder vielmehr Unrechtliche ihrer Stellung in der Christenheit, das für Staat und ...e Schädliche ihrer Mißhandlung aufzuweisen, und hiefür haben wir die Periode ... den Byzantinern, sodann die fränkische und die spanische Geschichte, ihre Stellung ...tschen Reich, endlich die Geschichte ihrer Emancipation besonders berücksichtigt.

...1) Die Bestrebungen der Juden, den Verlust der äußeren Selbst...digkeit durch ein neues Band der Zusammengehörigkeit zu er...en. — Man hat die Bedeutung derselben vielfach theils zu hoch, theils zu gering ...gen: zu hoch, indem man in der Unkenntniß der bereits vorhandenen Diaspora ... erst von dem Fall Jerusalems unter Titus an datirte und in ihrer Zerstreuung ... übrigen Völker eben nur das Gericht über ihre Verwerfung Jesu Christi er... zu gering, indem man verkannte, welch' einen großen Einfluß die Beziehung der ...bisherigen Diaspora zu diesem, wenn auch noch so verkommenen, Mittelpunkte ...aubens und Lebens auf die äußere und innere Stellung der Juden ausübte, ...en richtenden Eindruck der Fall der heiligen Stadt und des Tempels denn ... dem jüdischen Bewußtseyn aller Zeiten zurücklassen mußte und welche Bestre... diesen Mittelpunkt durch ein neues Band ihrer Zusammengehörigkeit zu ersetzen, ...achten.

...ald nach der Zerstörung Jerusalems (s. den vorausgehenden Artikel von Oehler) ... Liberius Maximus mit dem kaiserlichen Befehl, die Ländereien Judäa's zu ver... Die Syrer kauften das Meiste im Norden, von den Römern begünstigte Juden ... sich wieder in Judäa und bis hinauf zum galiläischen Meere an, nun freilich ...mehr als Herren des Landes, sondern nur noch als Bewohner einer römischen ...g, — vor ihren Augen die Trümmer der heiligen Stadt, dieses Wahrzei... von dem Verluste ihrer äußeren Selbstständigkeit. Wie es indessen ...sonst zu gehen pflegt, daß ein solcher Anblick, nachdem die erste Betäubung über ...Alles vernichtenden Schlag verflogen ist, noch einmal ein krampfhaftes Sichaufraffen ...Anrennen gegen das Unabänderliche bewirkt, also ging es auch mit dem Anblick der ...mer Jerusalems und seines Tempels, indem 50 Jahre nach der Zerstörung der ...d Bar Cochba's losbrach, von dessen Verlauf wir bereits in den beiden Artikeln ...Cochba und Rabbinismus einige Data mitgetheilt haben. Von den Parteien Jeru...s war nach dem Fall nur noch die der Gelehrten übrig geblieben, und auch von ... nur derjenige Theil, welcher entweder vor der Eroberung der Stadt sich den Rö... noch angeschlossen oder nach derselben die Gnade der Römer wieder erlangt hatte. ...nan ben Saccai, ein vielgerühmter Schüler des Hillel und hochbetagt, hatte sich ...einem Sarge aus der belagerten Hauptstadt zu retten vermocht, und einer Reihe der ...ichensten Gelehrten, welche nicht so glücklich gewesen waren, die Begnadigung bei ...s vermittelt. Unter ihnen war auch Gamaliel II., dessen Vater Simon (Sohn ...maliel's des Großen) während der Belagerung das Leben eingebüßt hatte; so erhob ... Jochanan diesen Urenkel des gefeierten Hillel in dem nur sechs deutsche Meilen ... Jerusalem entfernten Jamnia an die Spitze eines neuen Synedrium als das Ober...pt, als den Nassi aller Juden. Mit dem Untergange des jüdischen Staates war die ...ei der Sadducäer und damit die Spaltung der Rabbinen und des ganzen Volkes ...schwunden; mit der Zerstörung des Tempels hatte das Priesterthum sein Ende er...t; so fand die neue Einrichtung und die Erhebung dieser Persönlichkeit keinen Wider... Das Bedürfniß aber, statt Jerusalems und des Tempels einen neuen Mittel...t zu gewinnen, war in der weit ausgedehnten Diaspora des Morgen- und des ...landes noch so mächtig, daß dieser Ersatz eines kirchlichen Landes allerwärts nur ...nscht war. Die Gebetsordnung, die Festsetzung des Neumondes, die Ehegesetze und

die Gesetze über Rein und Unrein wurden nun ausgebildet; die zahlreichen welche aus allen Theilen der Welt an dem Sitze dieses obersten Gerichtshofes sammenströmten und das kleine Jamnia zu einer Weltakademie umgestalteten dessen Entscheidungen nach allen Himmelsgegenden in ihre Heimat zurück; die im Jahre 80 v. Chr. aufgekommene Ordination mittelst Handauflegung, die S Semichah, ward in aller Strenge gehandhabt: so bildete sich mittelst d risäischen Umgestaltung der Diaspora in Sitten und Gebr und mittelst der festgegliederten Corporation ihrer Schriftge ein kirchliches Band durch die weite Welt, welches das na noch übertraf. Die Gemeinden lebten Anfangs still und fern von aller Bewegung, ihrer Beschäftigung nachgehend, welche in Palästina zumeist in Landbau und Handwerk, auswärts aber zumeist in Handel und Fabrikation Alles Weiterstreben schien erloschen. Man empfing durch Reisende oder durch rende Schüler die Beschlüsse von Jamnia und die Vorsteher der Gemeinden m wiederum in den Synagogen bekannt. Nerva und Trajan legten den Juden schweres Joch auf, bis zwei unvorhergesehene Vorfälle die Lage änderten. Di sungen des geizigen Proconsuls Manlius Priscus in Afrika erzeugten unter tigen Griechen und Juden eine Bewegung, welche während des zweiten Feldz jan's gegen die Parther, als er die afrikanischen Legionen an sich gezogen hatt schwersten Weise ausbrach. Die Griechen hatten sich für die Erpressungen consuls an den reichen Juden zu entschädigen gesucht; so waren die Juden vo wieder in Masse gegen die Griechen aufgestanden und hatten ein Blutbad a in welchem bei 22,000 Menschen in der schrecklichsten Wuth sich abschlachteten aber mit dem Abzug der Juden unter Andreas und Lucuas nach Aegypten end gleich mußten die alexandrinischen Juden für die Vergehen ihrer cyrenäische büßen; so schlossen sich die Alexandriner an die Cyrenäer an und drangen, Hälfte Aegypten aufwärts bis in das Gebiet von Möroe vor, die andere unte nach der Landenge von Suez, um in Palästina einzudringen. Zugleich waren in Cypern aufgestanden unter Artemion, bei welchem Aufstand wiederum 240,0 chen das Leben verloren haben sollen. Indessen hatte Trajan zwei Generale a Hadrian nach Cypern, wo er alle Juden ausrottete, Marius Turbo nach Cyr wo dieser dem Lucuas nachzog, noch an der Gränze Palästina's ihn erreichte nichtete. Schon vor diesen Unthaten der Juden in Afrika und Cypern war ab bei seinem ersten Feldzug gegen die Parther erbittert worden durch die Bemer welch' großer Anzahl und mit welcher Tapferkeit die morgenländischen Juden der Parther gegen ihn gefochten, so daß er in allen diesen Erscheinungen di einer allgemeinen Uebereinstimmung der Juden, das Joch der Römer abzuwerfen, Daher erließ er gegen sie nun die schwersten Verordnungen: die Beschneidung, bathfeier, das öffentliche und häusliche Lesen der heiligen Schrift wurde bei T untersagt. Diese Gewaltsmaßregeln verschlimmerten jedoch nur die Sache, i nicht nur die aufrührerischen, sondern auch die bisher ruhigen Juden im Inne letzten und die Empörung zwar vor der Hand niederschlugen, aber die Gluth desto mehr schürten. Die Juden blieben unerschütterlich und wurden Märty Glaubens. Sie wußten auf schmerzhafte Weise sich eine künstliche Vorhaut z und also vielfach den Spähern sich zu entziehen; allein einer ihrer angesehenst Elisa ben Abuja, machte den Verräther, und so sollen bei 12,000 Schüler rühmten Akiba darüber den Märtyrertod gestorben seyn. Vorstellungen einiger b wohl empfohlenen Rabbinenhäupter bewogen ihn zur Zurücknahme der Verfolgun jedoch zu spät. Akiba war nach Mesopotamien geeilt, hatte die Nähe des Mess daselbst verkündet, einen bisher unbekannten Mann, Simon, als Messias, Cochba (Sohn des Sterns, 4 Mos. 24, 17) bezeichnet und so eine Empörung welche Trajan's General, L. Quietus, niederschlug. Quietus ward dafür zu

von Palästina ernannt und ließ nun im nördlichen Palästina viele jüdische Ge-
ids Mitverschworene hinrichten. Da starb Trajan im Orient im Jahre 118,
r Nachfolger Hadrian entfernte zwar, als er auf dem Wege nach Rom in Palä-
bst verweilte, den verhaßten Quietus, ernannte aber an seine Stelle J. Annius
einen Mann, zwar rechtschaffen, aber von eiserner Strenge, stellte die Verfol-
zwar ein, beruhigte die Aufregung in Afrika durch Milde und Herablassung,
h durch eine Vorstellung des berühmten R. Josua sogar geneigt machen, den
zu Jerusalem wieder herzustellen, bereute dasselbe aber wieder und ließ nun eine
ng des Baues anbieten, welche die Juden nicht annehmen konnten. Nun wuchs
schwörung wieder; man häufte Waffenvorräthe; Rufus berichtete an den Kaiser
ser erneuerte sogleich die harten Befehle Trajans. Rufus ließ den Tempelberg
em Pflug befahren, Jerusalem wieder aufbauen, aber mit Nichtjuden bevölkern,
e starke Festung mehr in Palästina zu haben und den heiligen Ort den Juden
eiden. Die Unruhen wurden lauter, die Empörer verwegener, viele Gelehrte
als Märtyrer. Akiba war indessen nach Palästina zurückgeeilt, hatte den Bar
auch hier als Messias verkündigt, ward aber endlich beim Vollzug der Semichah
s Schülern ergriffen und eingekerkert. Den Nassi Gamaliel als einen Freund
ner und einige andere Gleichgesinnte hatte man heimlich entfliehen lassen; der
R Simon ben Jochai war in eine Höhle entkommen, wo er seine Schriften
bis der Krieg vorüber war; Hadrian selbst war eingetroffen, hatte den ihm be-
en R. Josua besucht, den Nassi genöthigt, mit ihm in Alexandrien den Gottes-
der Christen und Aegypter beizuwohnen, und so nochmals für einen Augenblick
eg aufgehalten. Kaum aber hatte er sich wieder entfernt, so trat im Jahre 131
chba mit seinen taschenspielerartigen Wunderthaten (s. den Art.) hervor und an
te des sich erhebenden Volks. Sein Anhang wuchs täglich; die Christen, welche
ilnahme ablehnten, wurden grausam verfolgt; viele Höhen wurden befestigt und
rillakrieg eröffnet, welcher die Römer überall beschäftigte. Als er sich stark
ah, rückte er auf Jerusalem, eroberte es im Jahre 132 ohne großen Kampf,
elbst Münzen prägen, welche auf der einen Seite seinen Namen trugen, auf der
die Worte: „Freiheit Jerusalems", und bemächtigte sich 50 fester Plätze und
rfer. Rufus war ihm nicht mehr gewachsen, darum sandte der Kaiser seinen
n Feldherrn, Julius Severus aus Britannien. Als dieser endlich erschien, be-
mit weiser Vorsicht, in keine Schlacht sich einlassend, einen festen Platz um
ern zu nehmen. Als er frei genug war, rückte er auf Jerusalem. Hadrian
ll incognito beim Heere gewesen seyn und Zeuge der erstaunlichen Opfer, welche
Römer kostete, Jerusalem wieder einzunehmen und die ganze Stadt zu schleifen.
chba zog sich auf die Bergfestung Bethar (entweder und am wahrscheinlichsten
Zur, die stärkste Festung Palästina's, zwischen Jerusalem und Hebron, oder
Horon, nordwestlich von Jerusalem, oder = Bethar, zwischen Cäsarea und
is gelegen) zurück; hielt sich daselbst mit beispielloser Hartnäckigkeit, spielte noch
en König und ließ den Gelehrten Eliefer aus Modain, welcher ihm verdächtigt
war, ergreifen, während er für das Wohl der Festung betete, und hinrichten.
sgedehnten Festungswerke Bethars hatten Raum für eine außerordentliche Zahl
theidigern; endlich aber im Jahre 135 am 9. Ab, an demselben Tage, an wel-
ter Titus der Tempel in Flammen aufgegangen war, ward auch Bethar erobert.
Juden sollen bei diesem Kampfe gefallen seyn. Als die Juden sahen, daß
che verloren war, ergriffen sie Bar Cochba als einen Betrüger, schlugen ihm
pt ab, warfen es über die Mauer und erbaten sich dafür für den Rest der
g die Gnade der Römer, welche ihnen, mit Ausnahme der Rabbinen, gewährt
Akiba hatte im Kerker dieses Ende überlebt und ward nun zu schrecklichem Tode
holt: sich selbst als ein Opfer für das Heilige betrachtend, starb aber der Greis,
ihm bei lebendigem Leibe die Haut abgezogen ward, ohne einen Laut des

Schmerzes, mit den Worten: „Höre, Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Got
Ein anderer Rabbi ward durchbohrt, ein dritter mit der Gesetzesrolle verbrannt.
Leichen der Gefallenen zu beerdigen, ward den friedlichen Juden gestattet. Die
Juden wurden zur See abgeführt, die wenigen im Lande gelassenen, mit schwerer
gabe belastet. Hadrian sandte eine neue Kolonie nach Jerusalem, welche den nördl
Theil anbaute, mit heidnischen Tempeln, Schauspielhäusern und Palästen schmückte,
Tempelberg mit Bäumen besetzte und in ihrer Mitte an der Stätte des einstigen Te
pels zwei Bildsäulen des Hadrian errichtete; am Stadtthore nach Bethlehem wurde
Bild eines Schweines angebracht und allen Juden der Zutritt, sogar die Annäher
zu dieser jetzigen Aelia Capitolina gänzlich verboten. Nachdem Bethar gefallen und
Krieg beendigt war, sammelten sich wieder die übriggebliebenen Rabbinen und verle
an ihrer Spitze Simon, der Sohn Gamiel's II., den Sitz des Nassi oder Patriar
und seines Gerichtshofs von Jamnia nach Tiberias. Neben Simon saßen als
Beth-Din (oberster Richter) R. Nathan, als Chacham (erster Rath) R. Meir. Do
sammelten sich nun auch wieder Schaaren von Studirenden. Dort redigirte R. Je
der Heilige, der Sohn und Nachfolger Simon's im Patriarchat, die Mischnah.
Nachfolger im Amte jedoch, d. h. Sohn, Enkel, Urenkel u. s. w. (denn die Würde
seit Jehudah erblich geworden) waren wenig bedeutende Männer und die Autorität
immer mehr zu Gunsten der babylonischen Akademieen. Es waren noch fünf Pa
chen: Gamaliel III., Jehudah II., Hillel II., Jehudah III.; endlich Gamaliel IV.,
dessen Tod die Juden keinen Nassi mehr wählten und ein kaiserliches Edikt au
stantinopel das Patriarchat für erloschen erklärte (Jahr 429).

2) Die Stellung der Juden zu der Heidenwelt. — Zu dem in
ausgehenden Artikel über diesen Gegenstand Gesagten sey uns gestattet, hier Folg
hinzuzufügen: Beginnen wir im Süden Asiens, so finden wir, daß nach dem Cit
Silvester de Sacy aus der Chronik von Tabari schon vor Nebukadnezar Juden
Zuflucht nach

Arabien genommen hatten, wie denn auch Abulfeda bezeugt, welcher
daß sie nach El Hedjaz geflohen seyen und daselbst unter den Arabern sich ni
gelassen haben; die Zeit der Makkabäer und Herodäer vermehrte die gegenseitigen
ziehungen mit den Israeliten und Edomitern; bei seinem Zuge gegen Aretas unterw
wie eine Münze lehrt, Pompejus einen jüdischen Fürsten in Arabien, Namens Bac
die Mischnah zeigt in ihren Anordnungen die größte Rücksicht auf die Verhältnis
Arabien wohnender Juden; Ibrahim Halevi sagt: „Als die Söhne Israels von
Römern besiegt wurden, flohen die Benu Nadhir, Hadl, Kureiza und Keinukaa in
Gegend von Medina und ließen sich in Aliah nieder;“ ja, die Nachrichten arabi
und byzantinischer Schriftsteller lassen in Uebereinstimmung mit der jüdischen Ueberl
rung ein weitverzweigtes jüdisches Leben daselbst erkennen und reden von ganzen
schen Tribus mit ihren Fürsten; nach Eldad hadani war Cheibar der Bruder Jath
der Gründer der Stadt Medina und der Stammvater eines zahlreichen und krieg
schen jüdischen Tribus, welcher noch zur Zeit Mahomed's vier bis fünf Tagereisen
Medina seine festen Schlösser hatte; ebenso gab es kriegerische jüdische Tribus in
Nähe von Mekka, beide werden als Abkömmlinge aus dem Stamme Ephraim bezeich
während ein anderer Krieger als Nachkomme Sebulons und ein friedlicher Tribus
Nachkommen Isaschars aufgeführt werden; schon drei Jahrhunderte v. Chr. sollen Ju
aus Medina den arabischen Fürsten Tobba von Jemen und ihm nach, als die jüdi
Lehrer die Feuerprobe bestanden hatten, auch dessen Unterthanen zum Judenthum be
haben, womit auch die Erwähnung im Koran übereinstimmt. Mit der Besiegung
Dsu Nowas, des Letzten dieser Himjariten (Benu Himjar), in Jemen durch die Ab
sinier, zur Zeit Justinian's I., ward diese jüdische Königsherrschaft beseitigt. Allerdi
scheinen diese arabischen Juden allmählich ein mit vielen arabischen Sitten und hei
schem Aberglauben zersetztes Judenthum gehabt zu haben; ja, es wird von einer molo

...igen Verehrung des Feuers, von unzüchtigem Jungfrauencult erzählt; indessen läßt ...e große Bekanntschaft Muhammeds mit dem Judenthum und der religiöse Zustand der ...ntage noch in Arabien verbreiteten Juden denn doch vermuthen, daß diese Aus-...ungen nicht allgemein gewesen und die Grundzüge der wahren alttestamentlichen Re-...ion in Arabien nicht verwischt worden seyen. An Arabien reiht sich zunächst

Persien. Nach Esra 2, 59; Neh. 7, 61. kommen die Juden aus אמר (אמיר ...l Amir, ein Tul, benachbarter Gebirgskessel, worin die uralte Stadt Aidej oder ...ej), אדון (Adon), כרוב (Corbiene), תל חרשא (Hügel der Zauberei, Magierhügel), ... תל (Hügel am Salzstrom), sämmtlich (s. Ritter's Erdkunde, Bd. IX.) Lokalitäten ...lymais, in der Gegend von Susa, der Residenz der Perserkönige, wo heute noch ... Ruinen des Grabmals Daniel's gezeigt wurden. Nach Kazwini und Hadschi Chalfa ...n die Juden durch Nebukadnezar aber auch schon nach Ispahan verpflanzt worden ...; die Bibel weiß davon nichts. Dagegen hatte eine massenhafte Verpflanzung von ...n nach Ispahan und dem ganzen Inneren von Persien Statt durch den neupersi-... König Sapor, welcher alle Christen in Armenien tödten, die Juden aber zusam-...iben und dorthin versetzen ließ. Die vornehmsten Niederlassungen aber im Mor-...de hatten die Juden in

Babylonien, d. h. der Provinz Babel, daher in der berühmten Stelle im ...t Kidduschim 71, 6. Rab sagt: „Babel ist gesund, Mesene ist todt, Medien ist ..., Elymais und Gabiane ist im Sterben" (so der babylonische Thalmud; der jeru-...ische und Bereschith Rabba 32, d. setzen zu Elam noch hinzu: רגבביי, wofür wohl ...o Gabiane gelesen werden muß); das Land zwischen Tigris und Euphrat allein gilt ... Rabbinen als das wahrhaftige Exil (גולה ליוחסין). Hieher hatte Nebukadnezar ... Juden verpflanzt; von hier aus verbreiteten sie sich wohl nach Elymais und dem ...ren Persien, sowie auch nach den nördlichen Gegenden ihrer Volksgenossen aus den ...stämmen; hier concentrirte sich später der geistige Aufschwung der jüdischen Diaspora ... Morgenlande, wovon weiter unten die Rede seyn wird. Zur Zeit der Rückkehr ...s Theiles derselben aus der Gefangenschaft, erscheinen die Juden bereits nach allen ...ungen des persischen Reiches verbreitet und das Buch Esther behauptet es geradezu ... allen 120 Provinzen desselben. Ehe aber in Babylonien Juden sich niederließen, ...n nach

Assyrien die Zehnstämme verpflanzt worden, d. h. nach der Provinz Assur, am ...n Tigris, von wo aus sie nach Medien, Armenien und Georgien einwan-...n. Von Assur und Medien erzählen die biblischen Nachrichten; von Armenien und ...gien die einheimischen Schriftsteller dieser Länder. Die Letzteren bestätigen uns ...ben von Midraschim, wornach in jenen Landen viele Juden lebten, welche man ... zu den babylonischen Gefangenen rechnete; Mar Sutra sagt, die zehn Stämme ...n nach אפריקי (nicht = Afrika, sondern Iberien) gegangen und ein anderer, Mi-...chim (Thargum zu 1 Chron. 5, 26. und Jerem. 13, 16), setzt sie auf den Weg ... Armenien in die טורי קבלא, d. h. die finstern Berge des kaukasischen Hochlandes ... die kurdischen Gebirge. Nach Moses von Chorene kolonisirte zur Zeit des Nebu-...nezar der armenische Hratschia einen jüdischen Fürsten, Schampat, in Armenien, ...en Nachkommen eine bedeutende Rolle im Lande spielten; unter dem armenischen ...ig Bagartschag bekleidet ein Mann aus dem jüdischen Geschlecht der Pakarduni die ...ste Beamtenstelle und widersteht der Zumuthung zum Abfall von seinem Glauben; ...h der Parther Tigranes führt viele in Judäa gefangene Juden nach Armenien, be-...ders Bagharschabad, und sucht mit Grausamkeit sie zum Abfall zu zwingen; Hyrkan ...d, als er mit den Römern es hält, mit vielen Anderen durch Antigonus nach Arme-...n geschleppt und nach seiner Rückkehr Anan, sein Bürge, gefoltert und weiter in das ...ere Armeniens geschickt; einer der Nachkommen Anan's aber, ein Fürst Tobia, wird Christ; zwei angesehene Juden, Zebedia und Petachia, werden als die Stammväter Bazradunier, der Könige von Georgien, genannt; ebenso ein Simson, Sohn Ma-

noach, als Stammvater der Amaduni, welche der Parther Arschag aus Hamadan n
Armenien geführt hat. Alles dieß nach Moses von Chorene in seinem zweiten B
Hienach wird wohl auch die Erzählung des Josephus von der Bekehrung des Kö
Izates von Adiabene, der alten Provinz Assur, durch die Juden Hananja und Eli
und die dortige Einführung der Beschneidung nicht mehr unwahrscheinlich seyn, z
von der alten dortigen Kolonisirung der Zehnstämme her die jüdische Bevölkerung A
bene's wohl sehr zahlreich war, so daß sie auch die Palästinenser im Kampfe gegen
Römer unterstützten.

Nach den weiter gegen Osten gelegenen Ländern Asiens kamen die Juden o
Zweifel zumeist auf dem Wege des Handels; indessen fehlen uns hierüber geschich
Nachrichten, und sind wir nur auf einzelne Notizen jüdischer Schriftsteller und ei
Nachrichten geistlicher Reisenden beschränkt. Was

Ostindien betrifft, so berichtet über den Aufenthalt von Juden in Ceylon s
ein Araber aus dem 9. Jahrhundert; nach Europa kamen die ersten Nachrichten
ostindische Juden durch die Entdeckungsreisen der Portugiesen, welche sie zum The
Ansehen und Einfluß antrafen, so gleichfalls zu Ceylon, ferner zu Calicut, Gu
Goa, Malacca, Malabar und Cochin. Der Engländer Buchanan fand in den J
1806—1808 sie über ganz Malabar verbreitet, jedoch geschieden nach der Farbe
Kolonieen der weißen und der schwarzen Juden; jene mit der Hauptstadt Matt
diese mit den Städten Tritur, Parur, Chenotta, Maleh u. andern. Die weißen f
ihren Aufenthalt daselbst zurück bis kurz nach der Zerstörung Jerusalems durch T
eine Erztafel enthält die Urkunde, wornach sie von dem König von Cochin in C
nore aufgenommen wurden, spätere Einwanderungen aus Castilien, Constanti
Deutschland, Aegypten und Syrien hatten ihre Zahl vermehrt; im 17. Jahrh
wollten zwei Familien Cochins noch ihre Abstammung von jenen Ureinwanderern abl
im Jahre 1770 gab es indessen nur noch 40 Familien weißer Juden in Cochin;
weißen sehen auf die schwarzen verächtlich herab, und aus dem 5. Jahrhundert w
sogar von einem blutigen Kampfe zwischen Beiden berichtet, welchen der Fürst
Landes zu Gunsten der weißen entschieden habe. Die schwarzen sind kaum zu un
scheiden von den Hindu's und auch ihre Kenntniß des Judenthums ist ungleich gerin
als die der weißen; sie erzählten Buchanan Vieles von dem Aufenthalte ihrer Gla
bensgenossen im nördlichen Indien, in Turkestan und China. Von einem Aufenth
ihrer Glaubensgenossen in

China wissen die spanischen Juden im 12. Jahrhundert noch Nichts; der E
welcher auch nur den Namen des Landes erwähnt, ist Benjamin von Tudela, und
Erste, welcher von Juden daselbst erzählt, ist Ibn Batuta; erst im 18. Jahrhun
wird uns Genaueres darüber berichtet; Jovet sagt, sie seyen etwa um das Jahr 1
in großer Anzahl dahin eingewandert aus Turkestan und befinden sich am zahlreich
in der Provinz Honan, namentlich in Caifongfu (Peter Gozani besuchte hier die Sy
goge), ferner zu Ningpo, Ninghia, Hangtscheu und in Peking selbst; auch der B
eines Deutschen, Namens Kögler, welcher von 1715 — 1746 in Peking lebte,
richtet darüber.

Wenden wir uns von Mesopotamien aus nach dem Westen, so liegen uns zunä
die Länder im Norden von Palästina: Syrien, Kleinasien und Griechenland, und
Länder im Süden: Aegypten, Abyssinien, das Innere von Afrika und seine Nordkü

Indem wir hiebei auf den vorausgehenden Artikel verweisen, bemerken wir, w
Abyssinien betrifft, daß bei den außerordentlich günstigen Verhältnissen, worin s
die Juden in Aegypten befanden, eine Auswanderung der Juden aus diesem Lande n
Abyssinien nicht wahrscheinlich ist, zumal die Juden Abyssiniens an Bildung und Be
weit unter den ägyptischen standen und von alten Zeiten her bis auf den heutigen T
sich mit Ziegelbrennen, Schmieden und Weben beschäftigen; das Wahrscheinlichste i
daß sie aus Arabien von dem dortigen Himjaritenreiche herüber gekommen sind. N

des 16. und 17. Jahrhunderts haben von ihnen viel Wahres und Mährchenhaftes einander gemengt berichtet, während die neueren, wie Bruce, Salt, Rüpell und t sie in jener Weise, ja zum Theil als eine halbe Räuberhorde schildern. In en Zeiten scheint ihre Verbreitung noch größer gewesen zu seyn, als heutzutage, wohnten das ganze Dembea, Waggera und Samen, hinter dessen Felsen sie sich vertheidigten, bis sie von da vertrieben wurden. Wie viel oder wie wenig Wahres r Erzählung von dem Priester Johannes war, ist kaum mehr zu entscheiden; vor etwa Jahren soll ein Streit im fürstlichen Hause, nachdem einige derselben das Christen- angenommen hatten, eine Auswanderung aus Dembea in's Gebirge zur Folge t haben; übrigens wohnen heutzutage noch Juden in Dembea. Diejenigen, welche dem

Inneren von Afrika weiter zogen, nach Timbuktu, Sansanding, Nigritien, zu ffern u. s. w., werden von den Aethiopen Falasche (Falasjah = Ausgewanderte) nt; Diejenigen in Nigritien sind wie die heidnischen oder muhammedanischen Ein- r von schwarzer Farbe. Die wichtigsten Niederlassungen in Afrika außer Aegypten n die Juden auf der

rdafrikanischen Küste. Es geschah theils von Aegypten aus, theils un- r von Judäa, da Ptolomäus Soter nach seiner Eroberung von Jerusalem Tau- von Juden nach Cyrene verpflanzte. Cyrene und die nahe Hafenstadt Berenice n denn auch die bedeutendsten jüdischen Kolonieen auf der nordafrikanischen Küste. Juden machten unter den Ptolemäern ein Viertel der ganzen Stadtbevölkerung aus; r Leichtigkeit des Seewegs nach Jerusalem waren die Cyrener so häufige Besucher , 2, 10) der Feste in der heiligen Stadt, daß sie eine eigene Synagoge daselbst n (Apg. 6, 9); sie wetteiferten mit den Alexandrinern in Handel und Wissenschaft, wurden in Gunst und Verfolgung mit denselben zusammengenommen; ihre Geistes- ng scheint indessen nicht ganz die alexandrinische gewesen zu seyn: während diese on Jerusalem zumeist fern hielten, blieben die Cyrener mit den Palästinensern so verbunden, daß das Zeichen zum Losbruch des Aufstandes unter Bar Cochba, — scheinlich verfrüht, — von Cyrene ausgegeben wurde. Die Einwanderung von n nach

Syrien beginnt, so hart dasselbe an Palästina gränzt und so vielfältig von An- an die Beziehungen der beiden Völker waren, doch gleichfalls erst mit der Periode nder's des Großen. Die Kriegsdienste, welche sie in seinem Heere leisteten, und Milde, welche sie von ihm erfuhren, befreundete sie mit der griechischen Eigenthüm- it, nahm auch von ihnen, wie von den andern Völkern Vorderasiens in Etwas den i der Absperrung von ihren Nachbarn, und als das griechische Weltreich nach Ale- r's Tod in Stücke ging und auf den tyrannischen Antigonus der milde Seleucus ter Herr über Syrien geworden war, ließen sich die Juden in Menge in den von cus neugegründeten Städten nieder, am zahlreichsten in Antiochia am Orontes in Seleucia am Tigris, ebenso in den alten Städten Syriens, in Damaskus und s. Die Spaltung der Palästinenser in eine ägyptisch- und eine syrisch-gesinnte ei und die Wechselfälle dieses politischen Schwankens in der Folge vermehrten den ng bald nach Aegypten, bald nach Syrien, so daß auch das letztere je länger je von Juden bevölkert wurde. Von hier aus aber pflanzten sie sich nicht minder ich fort nach

Kleinasien, wie bereits im vorhergehenden Artikel dargethan worden. Von ndrien, von der phönicischen Küste und von Kleinasien aus geschah ferner die Ein- rung der Juden nach Griechenlands Inseln und dem Festlande, so daß wir hier, wie in Syrien und Kleinasien, bei den Reisen des Apostels Paulus sie bereits en griechischen Städten angesiedelt finden und insbesondere die drei Städte Corinth, lonich und Philippi als Sitze großer jüdischer Gemeinden erscheinen. Weiterhin dem Westen tritt die Verbreitung der Juden schon etwas in ein geschichtliches

Dunkel, so in Italien, Spanien, Gallien und Deutschland. Zwei Ursachen waren
vorzüglich, welche die Juden nach

Italien führten. Das Erste waren die Beziehungen des jüdischen Staat
seinen römischen Schutz- und Oberherren, wobei besonders die Hofhaltungen der
däer Viele nach Rom brachten; das Andere war die Sklaverei, in welche bei meh
Gelegenheiten Tausende von Juden nach Italien geschleppt, daselbst verkauft, allmä
aber zumeist von freien und vermöglichen Glaubensgenossen wieder losgekauft w
Die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe lassen uns bereits auf eine zahl
jüdische Bevölkerung in Rom schließen; ihre Zahl soll 8000 betragen haben; sie
wohnten ein besonderes Quartier, unfern dem nachmaligen Vatikan und auf der T
insel. Aber nicht nur in der Hauptstadt, sondern auf dem ganzen Festlande von It
und auf seinen Nachbarinseln Sicilien, Sardinien und den Balearen ließen sie sich
reich nieder; nach der Insel Sardinien kamen sie, indem Tiberius 4000 von ihnen
die dortigen Empörer sandte. Von Italien und von Nordafrika aus zogen Juden

Spanien, vorzüglich des Handels wegen, welcher dort die wenigsten Stör
im römischen Reiche zu leiden hatte, und zwar sollen sie nach Florez (España Sag
schon vor Christi Geburt dahin gekommen seyn, was nach den verschiedenen E
nungen von Spanien und spanischen Städten (Carthagena, Cordova u. s. w.) im
mud und gleichalterigen Midraschim, wie nach der geographischen Lage und der
schichte Spaniens im römischen Reiche wahrscheinlich ist. Das älteste schriftliche D
ist eine Inschrift aus dem vierten Jahrhundert. Ein Jahrhundert später treffen
der Eroberung Spaniens durch die Westgothen bereits als ebenbürtige Bevölker
dieser christlichen zusammen. Ebenso war es in

Gallien, wohin sie unmittelbar von Italien aus gekommen waren. Hieher
Archelaus verbannt und brachte ohne Zweifel seine jüdische Hofhaltung mit;
führte sie der Handel zwischen Italien und den Mittelmeerhäfen, besonders Ma
welches, wie der Name Gallien (גליא) bereits im Thalmud erwähnt wird. Ueber
verbreiteten sie sich nicht nur über den nahen unbanziehen den Süden, sondern auch
den Westen und Norden des Landes. Länger als in Spanien und Gallien dauert
mit der Ansiedelung der Juden in

Deutschland; viel länger als dort dauerte es hier mit dem Zusammen
der Juden und der christlichen Kirche, und noch weit länger, wie wir unten sehen wer
mit den Verfolgungen gegen sie. Uebrigens scheinen doch schon zu den Zeiten des
sers Augustus einzelne jüdische Handelsleute sich in den großen römischen Kolonien
Rhein und der Donau (Köln, Worms, Ulm, Regensburg u. s. w.) niedergelassen
haben. Constantin erläßt hinsichtlich der Juden ein Dekret an die Decurionen
Köln; Honorius ebenso an die Decurionen in Illyrien; im achten und neunten J
hundert erscheinen sie als Handelsleute auf der Donau, ebenso im 10. Jahrhunde
Magdeburg und Merseburg; ihr vorzüglichster Handelsgegenstand sind Sklaven aus
Nordosten nach dem Südwesten.

Die übrige Verbreitung der Juden nach dem Nordosten Europa's und nach Am
gehört erst in unseren fünften und sechsten Abschnitt; dagegen haben wir uns in die
zweiten noch Rechenschaft zu geben über ihre bürgerlichen Verhältnisse
der genannten Heidenwelt. Dieselbe war getheilt zwischen zwei Weltreich
zwischen dem parthischen (der Arsaciden vom Jahre 156 v. Chr. bis zum Jahre 2
n. Chr.) und darauf dem persischen (der Sassaniden vom Jahre 230—651) im Os
und zwischen dem römischen Reiche im Westen. Die persönliche Bevorzugung vor an
nicht persischen Unterthanen, welche die Juden unter Cyrus und Xerxes genossen hat
oder gar die rechtliche Gleichstellung, welche im Geiste Alexander's allen Unterthan
auch den Juden zu Theil geworden war und noch die Regierung der Seleuciden (b
zu Antiochus Epiphanes), sowie der Ptolemäer auszeichnete, ist von den Arsaciden u
Sassaniden nicht zu erwarten. Was den Juden zu Zeiten die Gunst dieser Herrsch

werden konnte, war nur das Geld oder die Mannschaft für ihre Kriege; die Juden waren, wie alle Unterthanen morgenländischer Fürsten, ihre Sklaven, nicht weniger aber auch nicht mehr, als die übrigen Völkerschaften. Dessenungeachtet sind ihre bürgerlichen Verhältnisse unter der Regierung dieser beiden Dynastieen im Durchschnitt als günstig zu bezeichnen, ja, im Vergleiche zu ihren Verhältnissen in der Christenheit des Mittelalters, als glückliche Verhältnisse. Wir dürfen die Verhältnisse der Juden im parthischen Reiche keineswegs beurtheilen nach der Haltung der Parther gegen die palästinensischen Juden; diese waren keine parthischen Unterthanen, die Glaubensgemeinschaft Beider war den Parthern gleichgültig und die vielfache Verbindung der palästinensischen Juden mit den Römern ließ dieselben ihnen vielmehr als Feinde erscheinen. Die Juden im parthischen Reich dagegen sahen in den Römern, dem Feind ihrer Herrscher, nicht den ...nnten Beschützer, sondern den Zwingherrn ihrer palästinensischen Brüder und ...ützten daher die parthischen Könige gegen die Römer bereitwilligst. Dazu kam, ...or dem Aufschwunge, welchen der Rabbinismus in der Mitte des dritten Jahr...s n. Chr. endlich auch in Mesopotamien nahm, die Juden nicht so strenge von ...n Nationen gesondert waren, als in Palästina; sie schieden sich weder durch Klei... noch durch Aengstlichkeit in Speisen, noch durch die Ehe völlig von Nichtjuden, ...r die Stammverschiedenheit, welche im Morgenlande überhaupt der Verschmelzung ...tionen im Wege steht, die hergebrachten Volkserinnerungen und Volksgebräuche, ...einsame Gottesdienst und der Glaube an den einigen, wahren Gott, bewahrten ...s eine eigenthümliche Bevölkerung; soweit diese Scheidewände nicht in Betracht ..., richteten sie sich möglichst nach den Sitten der verschiedenen Provinzen des großen ...es, nahmen die verschiedenen Sprachen und Dialekte derselben an, nahmen an allen ...ungen des Verkehrs derselben Theil, waren vielfältig berühmte Handelsleute und ...männer, besaßen aber auch Landgüter und Werkstätten; kurz, ihr weltliches Leben ... ganz mit dem ihrer Umgebung verwachsen. Als Rab von Tiberias nach Ba...ien übersiedelte, war die Herrschaft der Arsaciden bereits im Zusammenbrechen; ... Aufschwung des Rabbinismus in Mesopotamien, welchen er herbeiführte, fiel ... mit der Verdrängung der Arsaciden durch die Sassaniden zusammen. Obwohl ... diese Umwälzung nicht nur eine politische, sondern zugleich eine religiöse war, da ...schir, als der Enkel eines Aufsehers, in einem Feuertempel, in der alten Religion ...aster's erzogen war und diese nun wieder herstellte, und obwohl mit dem Auf...nge des Rabbinismus die Juden eine bisher ungewohnte Sonderung von ihrer ...jüdischen Umgebung im Essen, Trinken, Kleidung, Sitten und Rechten zu beobachten ...gen, — war doch die Thronbesteigung Ardeschir's von keinem fanatischen Ausbruch ... die Juden begleitet, da der kluge Mann in ihnen die natürlichsten und sehr ver...enden Bundesgenossen gegen die Römer, und eine bei ihrer Zahl und ihrem Reich... hochanzuschlagende Stütze seiner Herrschaft in den verschiedenen Provinzen des ...enen Reiches erkannte. Sapor I. war sogar ein Gönner der Juden, da er R. Sa...uel als seinen Rathgeber ehrte und dieser das persische und das rabbinische Recht in ... möglichsten Einklang zu bringen suchte. Erst unter Sapor II. folgten despotische ...erfügungen, sodann unter Firuz, genannt Jezdegerd I. und unter Cobad; allein auch ...ese waren vorübergehend, obwohl sie ganze Gemeinden oder doch einzelne Oberhäupter ...r ganzen persischen Judenbevölkerung hart heimsuchten, bis endlich unter Jezdegerd II. ...ige Zeit nach der Vollendung des Thalmud, die große 73jährige Verfolgung eintrat, ...che die Schulen zerstörte. Der Aufschwung des Rabbinismus, welchen wir in den ...den Artikeln Rabbinismus und Thalmud bereits geschildert haben, hatte sogar dem ...en Aufschwung der Magier unter Ardeschir entsprochen. Die Rabbinen erschienen ...hr denn zuvor als ein über die Laien erhabener Stand; sie gingen stets feierlich ge...idet, erfuhren überall Auszeichnung, auch von den Vornehmsten ihrer Glaubensgenossen, ...e Gegenwart bei Tisch und sonst in Gesellschaften verbannte jedes unanständige Wort, drangen sehr auf Reinheit der Speisen und des Körpers, Zucht in Befriedigung

aller sinnlichen Bedürfnisse u. s. w. Behufs der Steuererhebung und der bürgerlich
Gerichtsbarkeit bestand schon unter den Arsaciden, vielleicht sogar schon im ersten per
schen Weltreiche, folgende Ordnung: die gesammte Judenschaft des Reiches hatte
Oberhaupt, einen sogenannten Resch-Glutha (ראש גלות = Haupt der Auswanderung
welcher einen obersten Gerichtshof zur Seite hatte und ursprünglich nur den Steu
einzug in dem weiten Umkreise der Provinzen sowie die Vermittelung königlicher V
ordnungen an sämmtliche Juden, wohl auch die Entscheidung rein bürgerlicher Hä
besorgte. Dieser Resch-Glutha hatte mit den kirchlichen Angelegenheiten Nichts
schaffen, so lange noch die Abhängigkeit von dem Patriarchat zu Tiberias sich er
und war deßwegen von Haus aus keineswegs, wie der dortige Nassi, ein Rabbi
Schon ein Zeitgenosse Jehudahs des Heiligen aber, R. Hona, machte, da er R
Glutha geworden war, gestützt auf den Anspruch, gleich dem Geschlechte Hillel's
David abzustammen, einen Versuch zur Erweiterung der Befugniß eines Resch-Glu
und spielte den Volksfürsten. Allein seine Beisitzer aus den Rabbinen mußten
Staats wegen ein Sklavensiegel am Obermantel tragen und Tiberias sprach ihm
Recht ab, Strafen zu verhängen und Gottesdienstliches zu bestimmen. Als nach
Tode Jehudah des Heiligen die Häupter der Akademieen zu Nahardea und Sura
Recht an sich rissen, Streitigkeiten über inneres Recht und über Maaße und Ge
zu entscheiden, und sich dem Gerichtshof von Tiberias endlich völlig gleich stellten
Ausnahme des peinlichen Rechtes, welches im Morgenlande jederzeit beim Landes
scher oder seinen Satrapen stand), wurde dem Resch-Glutha nur eine formelle Be
der Mitglieder dieser beiden Gerichtshöfe und die nominelle Anerkennung seiner
rität zugestanden. Die Sinnbilder dieser Gerichtsbarkeit waren, wie in Tiberias
Stab als Zeichen des Zwangs zum Gehorsam, die Geißel als Mittel zur Bestra
für Subordinationsvergehen, Ehebruch u. a., das Blashorn zur Verkündigung des B
und der Halbstiefel behufs der gerichtlichen Verzichtung auf Leviratsehe. Das We
über die inneren Einrichtungen der Juden im Morgenlande gehört in die Geschichte
Rabbinismus und ist im betreffenden Artikel nachzusehen. Die bürgerlichen Verhält
waren so günstig, der kirchliche Aufschwung so großartig, daß der Schwerpunkt der jü
schen Welt von Palästina nach Babylonien verlegt ward und dieses von den Rabbi
als das wahre „Land Israel" (ארץ ישראל) bezeichnet wurde.

Sehr verschieden hievon waren die bürgerlichen Verhältnisse der Juden im röm
schen Reich. Während in den morgenländischen Reichen bei aller Gunst die Will
waltete, waltete hier bei aller Willkür das Recht. Die römischen Statthalter und G
nerale nicht nur, sondern auch die römischen Kaiser mochten sich Gewaltthätigkeit erlau
so schwer und so grausam, als ein Arsacide oder Sassanide; Bestechung und Sch
chelei, oder Verläumdung im Occident ebenso geschäftig seyn, als im Orient; die Ju
mochten wegen ihren so scharf hervortretenden Eigenthümlichkeiten im römischen Re
noch mehr Spott und Widerwärtigkeiten zu erfahren haben, als im parthischen u
persischen: — die Stellung war dennoch eine ganz andere; denn sie standen auf de
Boden des Rechts. Das Recht wird, wo die Leidenschaften entfesselt werden, zu ein
Streifen Papier, dennoch übt es seine Macht nicht nur in den friedlichen Zeiten, i
welchen es Alles ordnen darf, sondern auch in stürmischen, indem es jene Entfesselung de
Leidenschaften oft noch verhütet, und je länger dasselbe bereits den Boden eines Völke
lebens bildet, desto mehr beweist es seine Macht als eine stille, das Volk beherrschen
Gewohnheit, als ein Rechtsbewußtseyn. Die Stellung der Juden im römische
Reiche und die Nachwirkung des römischen Rechts auf ihre Schicksale im deutsche
Reiche bestätigt dieß trotz aller byzantinischen Rechtsverkehrung. Wir wiederholen es
die Lage der Juden im römischen Reiche war in Wirklichkeit keine günstigere, als ih
Lage im parthischen oder persischen Reiche; aber sie hätte unter den außerordentliche
Stürmen, welche das römische Kaiserreich noch mehr als jene mesopotamischen Reic
erschütterten, unter dem Einflusse, insbesondere der geistigen Kämpfe, in welche sie hi

uch weit schwerer, als in dem stumpferen und monotoneren Orient hineingestellt waren, — sie hätte hier eine noch ganz andere, eine weit ungünstigere denn im Morgenlande haben müssen, wenn nicht — das Recht, das römische Recht ihr schützender Damm gewesen wäre.

Der erste Schritt zur Stellung innerhalb des römischen Reiches war der Ausgang des Krieges gegen Pompejus, da dieser im Jahre 63 v. Chr. Palästina zwar noch nicht zur Provinz, wohl aber tributpflichtig machte. Der zweite Schritt war die Schätzung des Landes durch Cyrenius, den Statthalter von Syrien, um die Zeit der Geburt Christi, da der bisher unbestimmte, von einzelnen römischen Launen abhängige Tribut von nun an fixirt, hiezu aber jeder Unterthan des Herodes gleich einem römischen Provinzialen controlirt wurde. Der dritte Schritt war die Einsetzung römischer Statthalter in die Herrschaft des im Jahre 8 n. Chr. abgesetzten Archelaus über Judäa und Samaria. Der vierte und letzte Schritt war die gänzliche Beseitigung der Herodäer von der Herrschaft in Palästina nach dem Tode Agrippa's I. im Jahre 44. Auf diese Weise waren die palästinensischen Juden gleichgeworden ihren Volks- und Glaubensgenossen in den verschiedenen Provinzen des römischen Reiches. Als Provinzialen waren sie freilich nur Peregrini, wie die Provinzialen aller anderen Nationalitäten; sie konnten aber, wie diese Alle, auch römische Bürger werden entweder durch sonderliche Gunst der Mächtigen oder auf dem Wege des Kaufs, und traten damit in alle Rechte und Pflichten eines römischen Bürgers ein, mit Ausnahme derjenigen Funktionen, welche ihre Religion verbot, wie ihnen denn alsdann z. B. die nöthige Rücksicht auf den Sabbath bereitwilligst zugestanden wurde, während sie als Bürger dem Decurionenamt sich nicht entziehen durften. Auch Sklaven konnten, wenn sie losgekauft worden waren, so gut wie vom Peregrinus aus sich zum Civis einkaufen. — So arbeiteten sich die Juden im römischen Reiche von der niedrigsten, verachtetsten äußeren Stellung durch alle Schichten der Gesellschaft empor und von der verstörten Heimath aus durch alle Provinzen bis in die kaiserliche Residenz, vom Schriftgelehrten oder Zöllner aus in alle Berufsarten und Ämter, in alle militärischen Grade und Hofchargen hinein, bis in den Palast, ja beinahe bis auf den Thron eines Kaisers (Titus und Berenice, Heliogabal, Alexander Severus). Sie wurden auch als römische Bürger um ihrer Religion willen vielfach ein Gegenstand des Spottes und des Aergers den heidnischen Mitbürgern; der römischen Duldung aller Culte gegenüber erschien die jüdische Verwerfung aller heidnischen Culte als ein unbegreiflicher Eigensinn, als eine Feindschaft gegen alle Nichtjuden, als eine Verachtung eines der obersten Grundsätze des römischen Weltreiches; ihre eigene Religion und Sitte erschien daher den Römern um so ungenießbarer und verächtlicher, und die thörichtsten Mährlein waren im Umlauf, z. B. daß sie wegen Aussatzes einst aus Aegypten ausgetrieben worden seyen, daß sie einen Eselskopf anbeten, daß sie die Schweine aus göttlicher Verehrung nicht schlachten und essen; daß sie aus Hang zum Müssiggang den Sabbath feiern; und noch Anderes z. B. über die Beschneidung ꝛc. Die jüdische Eigenthümlichkeit erschien den Römern nach dem Ausdruck des Tacitus als absurdus et sordidus und ihre Widerspenstigkeit gegen die heidnische Religion nach Plinius dem Aelteren als eine contumelia numinum insignis. Kein Wunder denn, daß da und dort Verfolgungen gegen sie sich erhoben, ganz besonders wenn entweder die Eifersüchteleien und Habsüchteleien der beiderseitigen Pöbelmassen in das Spiel kamen, wie namentlich zwischen griechischen und jüdischen Volkshaufen, oder aber wenn die Verweigerung der Anbetung einer kaiserlichen Bildsäule den Zorn der Mächtigen erregte. Und doch wurden solche Ausbrüche noch weit öfter zeitig genug verhindert oder rasch niedergeschlagen, weil die Juden ihre Glaubensgenossen oder doch Gönner bis in die höchsten Kreise hinauf hatten, und ward, auch wo gegen Juden eingeschritten wurde, der Unterschied von Peregrini und Cives Romani wohl eingehalten. Noch günstiger gestaltete sich daher die Lage der Juden im römischen Reiche, als derselbe Kaiser Caracalla (vom 211—217), dessen Name sonst gebrandmarkt ist, sey es aus Pietät gegen seinen

Vater Alexander Severus, diesen Gönner der Juden und Christen, oder nur
Consequenz, die Aufhebung allen Unterschiedes zwischen Peregrini und Cives im rö
schen Reiche auch den Juden zu Statten kommen ließ. Von nun an nahmen alle Ju
des römischen Reichs an den Rechten und Pflichten eines Civis Romanus Theil. Je
Amt stand ihnen offen; sie durften die Tutel auch über Nichtjuden üben; das conn
bium zwischen ihnen und Nichtjuden stand ihnen frei; sie hatten das Testirrecht,
waren Herren ihrer Sklaven sogar so weit, daß sie dieselben beschneiden konnten;
Testamente hatten Gültigkeit; die Patriarchen zu Tiberias und andere Synagogenhä
wurden als solche respektirt, und waren als solche frei ab omnibus personalibus
civilibus muneribus; die Prädikate, welche denselben beigelegt wurden, sind die h
Staatsämter. Diese gesetzliche Stellung der Juden im römischen Reiche erhielt sich
einigen Ausnahmen noch unter den christlichen Kaisern bis zur Mitte des 5. Jahrh
derts. Wie viele Anbequemung an römische Sprache, römische Sitten, römisches R
insbesondere, welche Amalgamirung der Begriffe und Ausdrücke diese Stellung der Ju
im römischen Reiche auch den Juden bei all' ihrer Glaubenstreue und Gesetzesgeh
samkeit auferlegte, läßt sich denken, und gibt der Thalmud insbesondere in einze
seiner Traktate, vor Allem im Traktat Sanhedrin, reichlich zu erkennen, worüber
schon in den Artikeln „Rabbinismus" und „Thalmud" das Nöthige gesagt haben.
Nur eine einzige Rechtsungleichheit gegen die Juden ist unter der Regierung der h
schen Kaiser im römischen Reiche zu bemerken, nämlich der jüdische Fiskus, welch
Folgendem bestand: Während die Staatsabgaben aller Provinzialen sich sonst nur nach
besonderen Verhältnissen einer Provinz richteten und alle Angehörige der Provinz
gleichmäßig belastet wurden, mußte der halbe Schekel (das einstige Drittel, das M
bestimmt hatte), welchen alle Juden in und außerhalb Palästina's bezahlten und
ungeheure Summen im Tempelschatze die Römer längst schon lüstern gemacht und
einzelnen Angriffen veranlaßt hatten, so daß Augustus Edikt um Edikt gegen Wegn
desselben erließ, — von der Zerstörung Jerusalems an an den Jupiter Capitolinus
Rom abgeliefert werden, da der römische Gott nun den jüdischen besiegt habe. Der
halbe Schekel hatte den Werth von 2 Drachmen, daher der Befehl des Vespasian
Bezahlung des Didrachmon lautete. Erst Kaiser Julian war es, welcher diese Ungle
heit als eine *ἀσέβεια* in einem merkwürdigen Schreiben an die Gesammtheit der Ju
seines Reiches aufhob und dem jüdischen Fiskus ein Ende machte. Zu welchen M
bräuchen noch, zu welchen schaamlosen Untersuchungen die Gier vieler Steuerbea
keinen Beschnittenen, welcher Nationalität und welchen Standes er seyn mochte, ob J
oder Proselyte oder Christ, dieser Abgabe sich entziehen zu lassen, führte, läßt
denken, wird aber ausdrücklich, z. B. von Sueton, welcher sah, wie man noch ein
90jährigen Greis damit Gewalt anthat, berichtet und war eine von den Ursachen
Aufstandes unter Bar Cochba.

3) Die Stellung der Juden in der muhammedanischen Welt.
So wie die Diaspora der Juden unter den Heiden eine hohe Bedeutung und Miss
hatte, so auch diejenige unter den Bekennern des Islam. Auch die muhammedanische
die heidnische Welt zerfällt in zwei Hälften, eine morgenländische und eine abendländi
Die morgenländische Hälfte umfaßt außer den sämmtlichen muhammedanischen Län
Asiens noch Aegypten, die abendländische aber die pyrenäische Halbinsel, Nordaf
und die spätere Türkei. Was diesen beiden Hälften gemeinsam ist, macht den er
Gegenstand unserer Erörterung aus; hierauf folgt die besondere Erörterung der morg
ländischen Hälfte, und zuletzt die der abendländischen.

Die Stellung der Juden in der muhammedanischen Welt ist im Allgemeinen ke
andere, als die Stellung aller anderen Nichtmoslemim in derselben; sie ist begründet
dem Kanuni Rajah oder dem Testament des Omar. Dasselbe besteht aus folgen
12 Artikeln: 1) die Christen und Juden dürfen in den unterworfenen Ländern ke
Gotteshäuser bauen und 2) die baufälligen nicht herstellen; 3) sie dürfen keine K

ster bei sich aufnehmen und müssen, wenn sie solche kennen, dieses den Moslemim ben; 4) sie dürfen Niemand hindern, ein Moslem zu werden; 5) sie müssen sich immer ngsvoll gegen einen Moslem benehmen; 6) sie dürfen nicht Recht sprechen und kein t bekleiden; 7) sie dürfen keinen Wein verkaufen und ihre Haare nicht wachsen lassen; sie dürfen ihren Namen nicht auf Siegelringe graben; 9) sie dürfen außerhalb ihrer ser weder die heilige Schrift noch das Kreuz öffentlich tragen; 10) sie dürfen in Häusern nur mit gedämpftem Tone läuten; 11) sie dürfen nur halblaut singen nur still für den Verstorbenen beten; 11) ein Moslem, der einen Ungläubigen ndelt, zahlt eine Geldstrafe. — Zu diesen 12 Artikeln kam noch eine Bestimmung der Kleidung eines Nichtmoslem: „Sie dürfen an Kleidern und Fußbekleidung nicht wie die Moslemim tragen; sie dürfen nicht das gelehrte Arabische lernen; sie kein gesatteltes Pferd besteigen, keinen Säbel oder andere Waffen tragen, weder s noch außer demselben; keinen breiten Gürtel haben.“ Unter die Kleidung auch die Kopfbedeckung; sie durften daher nur wollene Kopfbünde (Seide zu gut für den Nichtmoslem) tragen, und zwar wie die Kleidung bei den Juden lber Farbe („weil sie von Isaak, dem göttlichen Propheten, abstammen, welcher lben Fleck hatte“ [Jusan al Ujun des Ibrahim Halebi]; gelb war der rothen der Omajjaden immer noch etwas verwandt), bei den Christen von blauer; zuweilen die Nichtmoslemim auch nur eine kleine Mütze auf dem Kopf; vielfach waren noch riebene Abzeichen daran, bei den Christen ein Kreuz, bei den Juden ein Boll- oder ein Kalb (wegen der im Koran erzählten Geschichte vom Kalb in der Wüste), ypten, Nordafrika und Spanien dagegen ward statt der gelben die schwarze Farbe rieben. Einzelne Barbaren gingen über Omar hinaus und ließen Christen und Ringe oder einen Löwen in die Hand einbrennen. Weiße Farbe war die Leib- aller Moslemim und allen Nichtmoslemim verboten. — Das Testament Omar's, rf es lautet, war einerseits die unvermeidliche Consequenz des Muhammedanis- , andererseits ein der muhammedanischen Welt aufgezwungenes Gesetz. Was Wun- daß die Durchführung desselben das eine Mal und immer wieder in Folge oft rteter Anlässe mit aller Strenge gehandhabt, das andere Mal kürzere oder längere vernachlässigt oder absichtlich gemildert wurde. Dieses Testament Omar's ferner, rf es lautet, trifft doch nicht das Privatleben, sondern nur die öffentliche Stel- eines Nichtmoslem und ersparte auch bei seiner strengsten Durchführung dem Juden noch eine ganze Sündfluth von Kränkungen und Mißhandlungen, welchen er vor in der Christenheit ausgesetzt war.

Wie der Muhammedanismus consequenterweise zu dieser Stellung gegen Bekenner anderen Religion kam, und wie viel gerade die Stellung der Juden in Arabien beitrug, darüber nur Folgendes. Wir haben im zweiten Abschnitt mitgetheilt, wie eich, aber auch wie mannichfach dem reinen Judenthum entfremdet die jüdische spora in dem noch heidnischen Arabien gewesen war; — nun denn, diese hei- hliche Kreuzung von Heidenthum und Judenthum erzeugte den hammedanismus. Nicht etwa nur auf seinen Reisen außerhalb Arabiens hatte hammed das Judenthum und Manches vom Christenthum kennen gelernt; nein, er in dieser arabisch-jüdischen Umgebung aufgewachsen; nicht etwa nur ein Produkt Reflexion und des Betrugs war bei ihm der Entschluß, an dessen Ausführung er Leben setzte, — er schwärmte für den Gedanken, den Glauben an den Einen Gott, der sich den Erzvätern und Propheten geoffenbart hatte, und seine Gebote unter en heidnischen Landsleuten auszubreiten; er glaubte sich von Gott dazu berufen und betrachtete in dieser Richtung je länger je mehr sich selbst als den von Mose ge- sagten Propheten. Der Orthodoxie der jüdischen Schriftgelehrten aber stand er eben fern als dem Christenthum; jene konnte dem Ideenmenschen nicht zusagen und war, er wohl erkannte, auch seinen heidnischen Landsleuten nicht aufzuzwängen; das Christ- hum aber kannte er, wie es scheint, doch nur wenig, und nur in der Erstarrung

jener morgenländischen Orthodoxie: — so trat an die Stelle der geistigen Erfüllung d
Alten Testamentes in Jesu von Nazareth ein arabisches Ideal von Judenthum in d
Propheten Muhammed. Sein Auftreten gewann ihm daher anfangs die arabischen J
den, daß sie Zeugniß ablegten für die Göttlichkeit seiner alttestamentlichen Mittheilung
und selbst die Heiden bekannten, daß er dasselbe predige, was ihre Väter und Vorä
schon von ihren jüdischen Landsleuten vernommen und als Wahrheit bekannt haben; al
der Unterschied zwischen ihm und den orthodoxen Juden Arabiens mußte doch je lä
je stärker und gehässiger hervortreten und zu einem Punkte führen, da es Muham
klar wurde, es gelte für ihn nun, entweder der jüdischen Orthodoxie sich anzuschli
und sein Ideal fahren zu lassen, oder aber über die jüdische Orthodoxie und ihre Anhä
hinweg seinen eigenen Weg rücksichts- und schonungslos zu verfolgen. Er entschied
für das zweite; die Kluft ward aufgerissen, Arabien nahm nach beiden Seiten Pa
seine Lehre gewann eine schärfere und mit immer mehr fremdartigen Elementen v
mischte Ausprägung, und der Vernichtungskampf endigte nach längerem Schwanken
der massenhaften Auswanderung der Juden aus Arabien, dem Siege des Muhamm
nismus, aber auch der Vergiftung Muhammed's durch eine Jüdin. Aber auch
wäre die Scheidung zwischen orthodoxem und Muhammed's Judenthum noch nicht
versöhnlich gewesen, auch jetzt noch wäre es nur erst beim Gegensatz der Synagoge
Sekte verblieben, statt zum Gegensatze zweier Religionen fortzuschreiten, da manche
vornehmsten Anhänger Muhammed's noch eine vermittelnde Stellung einnahmen,
nicht Omar die weltbezwingende Macht der neuen Erscheinung aufgefaßt und
geführt hätte. Omar hatte Muhammed auf seinem Sterbebette sagen hören: „Es
nicht zwei Religionen in Arabien seyn." Er machte es vollends zur Wahrheit;
auch die Ueberreste des Judenthums schienen durch ihn vertilgt und blieben verbo
bis sie in späteren Zeiten wieder hervortauchen konnten. Außerhalb Arabiens aber
dieß unmöglich. Parsismus und Judenthum waren in den eroberten Ländern des Or
allzu stark, als daß sie hätten ausgerottet werden können; nur beschränkt konnten
werden, aber sie sollten auf das Aeußerste zurückgedrängt werden; darum stellte O
als Richtschnur für alle Zeiten jene 12 Artikel auf; und sein Haß galt besonders
Judenthum, darum setzte er auf Morijah seine große Moschee mit den Worten: „N
ist das Judenthum gedemüthigt!"

Fassen wir nun die morgenländische Hälfte der muhammedanischen W
besonders in's Auge, so finden wir den Wechsel in der Gunst oder Ungunst der S
lung der Juden abhängig zumeist von dem Wechsel der Dynastieen in der Herrschaft
Orients: der Araber (Omajjaden), der Irakaner (Abbassiden), der Seldschuken, der M
golen, der Perser und der Türken.

Als die Araber in Persien eindrangen, zählte man allein in Firuz Scha
90,000 Juden; diese ungeheuere Population konnte bei ihrem Reichthum und ihrer B
dung bei allem Fanatismus Omar's I. u. II. von Arabien aus nicht niedergewo
oder doch niedergehalten werden; die Statthalter drangen nicht durch; die Synago
wurden nach wie vor gebaut, Heirathen von Juden und Moslemim geschlossen, Ju
und Magier saßen in den Aemtern. Erst als das irakanische Haus der Abbassiden
aufwarf, die Omajjaden verdrängte, die Residenz nach Bagdad und den Schwerp
nach Irak oder Mesopotamien verlegte, hatte für die Macht und Blüthe der zahllo
Judengemeinden daselbst und in Persien die Stunde der Erdrückung geschlagen; der F
natismus und die Habsucht ihrer Feinde hatten sie nun unter den Augen und in
Händen; ein Schlag um den anderen erfolgte gegen sie: die jüdische Herrlichkeit i
Sitze von Sura und Pumbeditha stürzte zusammen, alle neugebauten Kirchen und S
nagogen wurden in Moscheen verwandelt, die Gottesäcker zerstört, alle Ungläubigen a
den Aemtern entfernt, und wenn auch diese letzten, schwersten Verfügungen erst von
Mutawakkil (J. 849—850 n. Chr.) getroffen wurden, so waren doch die vorausgeg
genen Abbassiden, und darunter auch Harun Al Raschid, auf Strengste vorgegang

noch überlebte die Cultur des jüdischen Lebens in Mesopotamien noch den Glanz Khalifats, indem die Juden aller Länder des Orients immer noch die Autorität der ...chen und weltlichen Häupter in Babylonien, der jetzt sogenannten Gaonim, an...nten, Unterricht und Verordnungen von dorther holten und kirchliche Abgaben dahin ...hteten. Erst mit dem Untergange des Khalifats um das J. 1040 erlosch auch ... Autorität Babyloniens und damit dieser äußere Verband für die morgenländische ...pora. Eine schöne Ausnahme von dem sonstigen Verfahren wird erzählt aus dem ...g des zehnten Jahrhunderts, da der Khalife Motadhed seinem verständigen Wesir ...lah gestattete, daß dieser gegen das Gesetz Omar's auch Juden, Christen und ...er zu Staatsbeamten bestellte, „nicht weil er ihrem Glauben sich zuwendete, son... weil er sie für treu erkannt habe.“ Eine noch schönere Ausnahme erzählt Benjamin ...Tudela von einem Seldschukensultan Emir al Mumenin Al Abassi, aus dem Ge...t Muhammed's: „Er liebt Israel sehr und ihm dienen Viele aus Israel; er ver...nch viele Sprachen, ist ein Kenner der mosaischen Lehre, liest und schreibt in he...er Sprache; er lebt nur vom Werk seiner Hände, macht Gewänder, siegelt sie ...nem Siegel, seine Großen verkaufen sie auf dem Markt und von diesem Ein... ißt und trinkt er.“ Der letzte Seldschukensultan dagegen, welcher im Jahre ...arb, drängte die Juden noch durch die Drohung, sie aus seinem Lande zu ver...dahin, entweder den Islam anzunehmen oder mit großen Geldsummen seine Nach... erkaufen.

Außerordentlich günstig dagegen gestaltete sich wieder die Stellung der Juden unter ...en mongolischen Herrschern, den Nachfolgern der Seldschukensultane, da jene von ...gis-Khan bis auf Tagudar Ogul dem Grundsatze der völligen Religionsgleichheit ...Unterthanen ihres ungeheuren Reiches huldigten, und auch als der Großmogul ...i der Buddhisten heilige Bücher verbrennen ließ, doch die Christen, Juden und ...mmedaner gleichgestellt blieben. Auch die Bekehrung Tagudar Ogul's zum Mu...edanismus legte nur den Grund zur Aenderung; sein Nachfolger Argun war ein ...licher Gönner der Juden, und erst der Khan Gazan ließ mit Berufung auf Omar's ...ment wieder Kirchen und Synagogen zerstören. Von jetzt an blieb die Stellung ...Juden in Asien dieselbe niedere gedrückte, wie wir sie unter den Persern bis auf heutigen Tag finden, soweit nicht die türkische Herrschaft auch in Vorderasien ihnen ...r freieren Spielraum gewährte. Uebrigens hat sich auch in dieser gedrückten Stel... eine große Population in den muhammedanischen Ländern Asiens erhalten. Wie ...h in der vortürkischen Zeit sich noch in Asien erhielt, mag aus Folgendem er... Lange nach dem Untergange des Khalifats, noch beim Erlöschen der Seldschu...rrschaft, fand Benjamin von Tudela, welcher um das J. 1180 eine Reisebeschrei... lieferte, den Stand der jüdischen Diaspora auf seinem Wege von Rokka (am Eu...) durch Mesopotamien, Persien und Medien bis nach Samarkand also: Rokka mit ... Juden, Harran nur noch mit einem kleinen Häuflein, Nisibis mit 10,000, Gesir Omar 4000, Mosul 7000, Rahabah 2000, Karkisia 500, El Jubar 2000, Chadr ...000, Okbara 10,000, Bagdad (Grab des Ezechiel, daher großer Wallfahrtsort und ... des obengenannten ausnahmsweisen seldschukischen Gönners der Juden, des Sultans ...r al Mumenin Al Abassi) 1000 Juden; in Bagdad stand damals ein Oberhaupt dem alten Namen Resch Gelutha an der Spitze, von den Muhammedanern Saidna David (Sproß David's) genannt, dessen Einfluß sich über alle Gemeinden in Jemen, ...sopotamien, Persien, Chorasan, Kurdistan, Diarbekr und den Ländern des Kaukasus ...ckte, welcher überall her Geld und Geschenke empfing, Lehrer und Synagogenvor...r ernannte, auf reichem Besitz prächtig lebte, aber auch große Summen für seine ...tigung an den Khalifen zu bezahlen hatte; ferner in Gihingin 5000 Juden, Hillah ...000, Kozonath 300, Kufa 7000, El Anbar 3000, Wasit 10,000, Bassra 2000, ...marra (schon in Persien, Grab des Esra mit großer Synagoge) 1500, Schuschan ...a (Burg des Königs Ahasverus, mit 14 Synagogen, dort auch das Grab Daniel's)

7000, Rudbar 20,000 (mit vielen Gelehrten und Reichen, aber gedrückt), Rahri 4000; im Lande מולחאת (Mulehet, d. h. Sitz der Ketzer) mit Völkern, welche nicht Glauben Muhammed's halten, auf hohen Bergen wohnen und einem Alten im La Al Haschischin, gehorchen, vier Judengemeinden mit ihren Gelehrten, welche auch Resch Gelutha anerkennen, aber zu jenem Alten halten und den Persern sich nicht terwerfen, sondern von den Spitzen ihrer Berge nur heruntersteigen, um zu plün und dann dahin zurückzukehren, wo Keiner mit ihnen streiten könne; fünf Tage davon Amadia mit 25,000 Juden; von da beginnen die Berge Haftan mit mehr 100 Judengemeinden („hier ist die Gränze Mediens, wo sie seit der Verbannung manassar's wohnen; sie sprechen die Sprache des Thargum, haben Gelehrte unter wohnen in der Nähe der Provinz Amadia, stehen unter seiner Hoheit und zahlen Tribut“); ferner Hamadan („das ist Madai“) mit 50,000 Juden (und den Grab von Mardochai und Esther); Tabaristan (am Fluß Gosan) mit 4000 Juden, 15,000, Schiras 10,000, Khiun (am Gosan) 8000; endlich Samarkand mit persische Juden erzählten ihm, daß auf den Bergen von נסבור, welche am Flusse sich ausdehnen, sich Abkömmlinge der Stämme Dan, Sebulon und Naphthali seit Verbannung aufhielten, in Städten und Flecken, auf den Bergen wohnten, ohne anderen Volke unterthan zu seyn, unter einem eigenen Oberhaupt, R. Joseph den viten, und Gelehrte unter sich hatten; sie stehen mit den Caphar al Turk, d. h. schen, in Wüsten lebenden Türken, in Bündniß, führen aber selbstständige züge aus.

Etwas günstiger als in Arabien, Mesopotamien und Persien machte sich lung der Juden unter der muhammedanischen Herrschaft in Syrien und Aeg jedenfalls fiel die Vergleichung derselben mit ihrer Stellung unter der vorausge byzantinischen Herrschaft in diesen Ländern noch günstig genug aus. Die Jakobiten die Juden hatten zum Siege des Muhammedanismus über die byzantinische Herr Vieles beigetragen; so waren die Omajjaden ihnen in diesen Ländern zum Dank pflichtet, und während sie in Persien und Mesopotamien durch die Abbassiden ver wurden, erhielten sie sich noch in Syrien und Aegypten. Dazu kam, daß der Sultan der Fatimiden für den Abkömmling eines Juden galt und auch darum ein wisse persönliche Bevorzugung der Juden, so scheel sie von der muhammedanischen völkerung angesehen ward, doch nicht ausbleiben konnte; sie gelangten zu hohen St ein Jude Namens Nescha ward sogar Wesir von Damaskus und die allgemeine Be lung war eine milde. Erst als diese günstigere Lage im Vergleich mit der La übrigen Orient auffiel, noch mehr, als eine gewisse Selbstständigkeit der gesammten heimischen Bevölkerung sich geltend machte, trat auch hier die Anwendung des O schen Testaments in seiner Strenge ein. Doch ward auch diese überboten durch Tyrannei der späteren selbstständigen ägyptischen Sultane. Vor denselben hatte unter den ägyptischen Juden noch ein geistiges Leben entwickelt und einzelne große lehrte hervorgerufen, wie Saadia, oder ihnen doch Raum gegeben, wie Mose ben mon, nachdem er von Spanien dahin seine Zuflucht genommen; unter den vielen henden Gemeinden hatte Alt- und Neu-Kahira sich ausgezeichnet; nun aber e dieses geistige Leben allmählich wieder und die ägyptischen Juden sanken auf die der übrigen Aegypter zurück, obwohl die Herrschaft der Türken ihnen auch wieder freundlichere Lage gewährte.

Wir sind damit bei der abendländischen Hälfte der muhammedanisch Welt angelangt, und wohin wir sehen, ob nach dem Bereich der maurischen Herrs oder nach der Türkei, — hier übertrifft das Abendland bei Weitem das Morgenland Gunst und Interesse der jüdischen Diaspora. Die maurische Herrschaft wie die th ward begründet auf den Trümmern einer christlichen, deren Verhalten gegen die J wir noch nicht erörtert haben, sondern hier noch übergehen müssen, aber auch s übergehen können, da zwischen der westgothischen und der maurischen, zwischen der b

chen und der türkischen Herrschaft sich kein innerer Zusammenhang, keine Verwandt-
t im Verhalten gegen die jüdische Diaspora zu erkennen gibt.
Die geschichtliche Aufeinanderfolge führt uns zuerst nach der pyrenäischen Halb-
el und Nordafrika. Die Lage der Juden in der zweiten Hälfte der West-
enherrschaft stand in so schneidendem Contrast gegen die Gunst, welche sie unter den
n Westgothenkönigen genossen hatten (s. unten), daß die Annahme, sie haben die
jaden aus Nordafrika herübergerufen, jedenfalls ihnen die Hand zum Sieg über die
othen geboten, mehr als wahrscheinlich ist, wenn uns auch nur das Gerücht von
Verschwörung und keine nähere Nachricht darüber überliefert worden ist. Als die
jaden einmal Fuß gefaßt hatten und vorrückten, übergaben sie die eroberten Städte
wieder den Juden, um ihnen den Rücken zu decken; dem Stifter der ersten ara-
n Dynastie in Spanien, Abderrahman, hatte ein Jude den endlichen Sieg über
Rivalen prophezeit, und die Stellung, welche unter der blühenden gepriesenen Herr-
dieser Dynastie die Juden einnahmen, ist wohl die glänzendste in der gan-
Geschichte ihrer Diaspora. Die Omajjaden legten hier Schulen an, um
ichtmoslemim die arabische Sprache zugänglich zu machen; Spanien ward die Zu-
aller anderwärts bedrückten Juden. Von einer Anwendung des Omarischen Testa-
war keine Rede; die Juden bekleideten gleich den Arabern die höchsten Staats-
kämpften im arabischen Heere, wetteiferten mit denselben in Künsten und Wissen-
n, und theilten alle Macht, Reichthum und Ansehen des Reiches mit den Arabern.
war auch der Boden, aus welchem die großen grammatikalischen, lexikographischen,
phischen und theologischen Arbeiten des occidentalischen Rabbinismus hervorgingen,
auch die ausgezeichnetsten Produkte desselben bereits in eine folgende Periode der
ckung in Spanien fallen, denn die Saat war bestellt und also herangewachsen, daß
die spätere Hitze zu ertragen vermochte. Das Selbstbewußtseyn, welches dieser Auf-
ng den Juden der pyrenäischen Halbinsel verlieh, ließ sie auch den letzten Rest der
ngigkeit vom Morgenlande aufheben: nachdem R. Mose die Kenntniß des Thalmud
Spanien verpflanzt und Schulen dafür gegründet hatte, sandte Spanien keine Schüler
kein Geld mehr an den babylonischen Gaon. Abderrahman's III. Finanzminister
jener Chasdai, von dessen Briefwechsel mit dem jüdischen Könige der Chazaren
r Artikel über das Buch Cosri erzählt. Einer der größten Gönner der Juden war
große Almansor. Die Zersplitterung des Khalifats von Cordova in mehrere kleine
ten endete auch die glückliche Stellung der Juden, und das Blutbad von Cordova,
welchem die Omajjadenherrschaft im J. 1009 zusammenbrach, traf auch jene auf's
erste; Manchen gelang es zwar, nach Granada zu entkommen, aber auch hier wirkte
Schlag, welcher sie mit dem Sturz der Omajjadenherrschaft getroffen, nach. Wäh-
aber mit den Omajjaden Spaniens nur die Gönner der Juden beseitigt waren,
n sie unter den Almoraviden, welche 77 Jahre später in Folge der Eroberung To-
's durch Alphons VI. von den spanischen Emiren aus Afrika zu Hülfe gerufen und
h die Schlacht von Salaka Herren geworden waren, in die Gewalt einer Sekte von
atikern, welche schon in Afrika die dortigen Juden übel verfolgt und geplündert
n und Omar's Testament als ihre Richtschnur betrachteten. In Lucena, einer großen
engemeinde im Sprengel von Cordova, wollten sie die Juden zwingen, Moslemim
verden, denn nach einem alten Buche des Cordovaners Muserra haben sie sich zur
Muhammed's dazu verbindlich gemacht, wenn ihr Messias nicht im Beginn des
res 500 (vielleicht mit Daniel's 70 Jahreswochen oder 490 Jahren im mißverständ-
n Zusammenhang) der Hedschra gekommen wäre; der große Almoravidenfürst Jusuf
Taschfin ward durch Bestechung seines Wesirs noch bewogen, die Ausführung seines
hls zu verschieben, und starb während der Aufschubszeit im Jahre 1106. Seine
folger aber waren milder und ließen allmählich wieder Juden Staatsämter bekleiden.
r eine zweite fanatische Sekte, die der Almohaden unter ihrem Anführer Abdolmu-
, brachen von Afrika herüber, und dieser zwang nun, wie schon in Marokko sein

Vater Abdallah ben Tumart die gleiche Hinweisung auf den vergeblichen Versuch
500 Jahre geltend gemacht hatte, die Juden zum Uebertritt zum Islam also, daß,
lange die Macht der Almohaden dauerte, man keine Ungläubigen in ihren Gränzen
Nowairi sagt: „Alle Einwohner wurden Moslemim, aber — die neuen vermischten
nicht mit den alten.“ Es war um dieselbe Zeit, da der zweite Kreuzzug neues
glück über die Juden in Deutschland brachte, gleichwie der Einfall der Almoraviden
Zeit des ersten Kreuzzugs stattgefunden hatte. Zur Zeit des Religionszwangs durch
Almohaden war es auch, als der größte Rabbine des Abendlandes, Mose ben Mai
äußerlich den Islam annahm, bis er Gelegenheit fand, nach Aegypten zu entflie
Mit der Schlacht bei Naves de Tolosa im Jahre 1212 war die Macht der Almoh
gebrochen; die Mauren sahen sich auf das Königreich Granada beschränkt; der ge
same mächtig gewordene Feind trieb sie und die Juden wieder mehr zusammen, und
Lage der letzteren in Granada ward diese letzten dritthalb Jahrhunderte hindurch
wieder eine mildere, doch erhob sie sich nicht mehr über das Niveau der Erträglichkeit
Ueber die wissenschaftlichen Leistungen und das kirchliche Leben der spanischen J
verweisen wir auch für die muhammedanische Periode auf unseren Artikel „Rabbi
mus“ und auf die Specialartikel der ausgezeichnetsten Rabbinen dieser Periode.
nahe furchtbare Krisis, welche mit der letzten Verdrängung der muhammedanischen
schaft unter Ferdinand und Isabella auch für die Juden eintrat, ihre gänzliche Ve
bung aus Spanien im Jahre 1492 gehört in unseren nächsten Abschnitt, und
wenden uns von der pyrenäischen Halbinsel

nach Nordafrika. Nirgends hat der muhammedanische Staat verkr
Formen angenommen, denn hier; nirgends darum auch seiner christlichen und j
Bevölkerung ein dürftigeres Daseyn vergönnt. Die geographischen Verhältnisse
nach der einen Seite hin das Gegentheil erwarten lassen sollen, da die Gelegenheit
Seehandel nicht günstiger seyn konnte und, wie wir sahen, im römischen Reiche
Juden Nordafrika's, die Juden von Cyrene vor Allem, auch darin mit den alexa
nischen wetteiferten; während aber Alexandrien ein weites fruchtbares Binnenland
Rücken hatte, verbunden mit der Küste durch die mächtige Ader des Nils, hatte
westliche Küste nur Sandwüsten und Gebirge hinter sich, welche den Binnenverkehr
schwerten, und waren die einzelnen Küstenpunkte doch auch von einander vielfach a
schieden. Eine solche Küste konnte nur innerhalb eines großen Mittelmeerreiches
entsprechende Rolle spielen und mußte, als das römische Reich zerfiel und das ara
sich ausbreitete, bei dem despotischen Geiste desselben und bei der Schwerfälligkeit
Verbindung mit dem Mittelpunkte des morgenländischen Khalifats verkümmern; auch
Zusammenhang mit dem späteren Khalifat von Cordova war doch ein sehr erschwe
und wenn das heutige Algerien in seiner Verbindung mit Frankreich schwerlich zu
gedeihlichen Entwicklung kommen kann, so lange nicht Aegypten wieder der französ
Küste Nordafrika's den Weg nach dem Binnenlande von Afrika und von Südasien
öffnet, wie viel weniger war es den Mauren in Spanien möglich, welche keine
macht besaßen, und wie viel mehr mußte Nordafrika endlich nach dem Untergange
maurischen Herrschaft in Spanien in elende Raubstaaten zerfallen! Hier, wo alle
heren Interessen und Hebel der Civilisation wie die Quellen im heißen Sande
siegten, konnte Nichts das Omarische Testament verstummen und vergessen lassen;
mußte die jüdische Diaspora auf das Niveau derselben Vegetation herabsinken, wie
räuberischen Despoten. Sie haben sich in diesem Zustande zwar, wie überall, ung
lich vermehrt, sie erwarben sich auch, so oft eine Erpressung und Plünderung vor
gegangen war, immer wieder Reichthümer. Einzelne von ihnen brachten es in sel
Fällen sogar zu Gunst und Einfluß bei ihren Herren; aber es war und blieb doch
ein Vegetiren, ein Leben in steter Furcht vor jedem politischen Ereigniß, vor Allem,
irgend das Eintönige des Alltagslebens unterbrechen, Gelegenheit zu Gewaltthat g
und in ihr abgeschlossenes Sklavenleben Eingriffe veranlassen möchte. Synagogen

hier nicht, da das Gesetz Omar's im Wege steht, so weit nicht der französische Einfluß eine Aenderung bewirkt hat. Die Wohnungen bilden einen abgeschlossenen Stadtl; die Bewohner derselben sind sich selbst überlassen und ihre Herren bekümmern sich sie nur, wenn irgend Etwas ihren Zorn oder ihre Habgier reizt. Als mit dem des Khalifats Edris im Lande Maghreb, d. h. Nordafrika, seine Macht ausete, verfolgte er die Juden allerwärts; die steilen Burgen, von welchen aus sie und Christen sich tapfer vertheidigten, fielen; sie wurden zum Islam gezwungen oder in einige bestimmte Gegenden, wie Fez, Aglun und andere, zusammengetrieben, sie eine Abgabe von 30,000 Denaren zu bezahlen hatten. Eben so ging es den folgenden, einander verdrängenden Dynastieen der Almoraviden und Almo. Darauf folgten leichtere Zeiten, so daß nun das Uebermaß der Leiden auf der ischen Halbinsel Tausende von da nach Nordafrika trieb, die dortige Krisis vom 1492 insbesondere sogar 30,000 Familien. Diese Eingewanderten unterstützten die afrikanischen Herren in ihren Kämpfen gegen Spanien. Dennoch war das Leben nordafrikanischen Juden bis zur Eroberung Algeriens durch die Franzosen ein Spiel ne ihrer räuberischen Herren, so daß ein jüdischer Augenzeuge vom Jahre 1793 : „Sobald des Königs Tod kund wird, ist das ganze Land dem Raub und der rung preisgegeben; Alles athmet Mord, Einer sucht den Anderen in das Netz ren, Jeder thut, was ihm gefällt, und Recht gilt nicht.“ Desto günstiger erscheint Stellung der jüdischen Diaspora von Anfang bis auf den heutigen Tag in der Türkei; so günstig, daß die türkischen Kaiser bei jüdischen Schriftstellern „Könige nade“ genannt werden. Daß es auch hier nicht an Excessen fehlte, an Erpresn von Oben, an Plünderungen und Brandstiftungen von Unten, kann in einem tischen Staate nicht anders seyn; der Tod eines Sultans oder eine Palastrevolugaben auch hier gewöhnlich den Anlaß, und die Janitscharen waren die allezeit en Vollstrecker der Launen Höherer, sowie der Pöbel das Instrument der blinden schaft; sogar an zeitweiser Verkündigung des Omarischen Testaments fehlt es nicht. ungeachtet war die Türkei von jeher ein Eldorado für die jüdische Diaspora und ten zeitweise sogar Schaaren von bedrängten jüdischen Unterthanen des Orients und Occidents dahin zusammen. Als Ferdinand von Spanien die Juden von dort verflüchteten Viele nach der Türkei und Soliman I. äußerte über Ferdinand: „Man den klug, der sein Land entvölkert, damit er das unserige bereichere.“ Schon Muhammed II., dem Eroberer von Constantinopel, war ein Jude der Unterhändler der Pforte und Venedig und ein anderer Namens Jakob sein bester Arzt und smann; aber unter seinen Nachfolgern, namentlich unter Soliman I., Soliman II. Murad III., war ihr Einfluß außerordentlich; sie besorgten nicht nur die größten unternehmungen, sie waren auch die Staatsunterhändler zwischen der Pforte und hen Venedig, Spanien, der Schweiz, Toskana ꝛc. Die Gewaltigen im Harem der ne führten die Titel der türkischen Großen, besaßen ungeheure Reichthümer und die Pfleger der Gelehrsamkeit ihrer Rabbinen; die Münze war und ist in der ei beständig in den Händen von Juden. Die Ursachen dieser günstigen Stellung Juden in der Türkei waren theils der ursprüngliche Karakter der Türken, theils der nsatz der von ihnen gestürzten byzantinischen Herrschaft. Diese hatte die Gesetze iöser Unduldsamkeit bis zur höchsten Spitze getrieben, dagegen kannten die Türken, alle tatarische Nationen, von Natur keinen Fanatismus, sondern sind, wo sie nicht zt werden, vielmehr tolerant, während sie von christlichen Großmächten, welche durch leranz gegen ihre andersgläubigen Unterthanen sich auszeichnen, wie Rußland, Frankund Oesterreich, mit Forderungen zu Gunsten der türkischen Rajah's bestürmt en. Schon im 17. Jahrhundert äußerte sich daher Luzzatto in seinem Discorso il stato degl' Hebrei (Venetia 1635) dahin: „Im Staate des Großtürken ist Hauptsitz der Nation nicht nur durch ihren uralten Aufenthalt daselbst, sondern bers durch das Zusammenströmen aller derer, welche von Spanien vertrieben worden

waren. — — Die Gründe, weßhalb sie sich gerade hieher zurückzogen, liegen 1) in d
freien Ausübung ihrer Religion, welche ihnen durch die gewohnte Duldung der Tü
gegen jeden anderen Ritus gestattet war; denn da sie außerdem in den eroberten G
bieten doch eine Unzahl Griechen und Anhänger anderer Religionen vorfanden, so nahmen
gar keine besondere Rücksicht auf die Juden, welche sich unter ihnen aufhielten; 2) in
von der türkischen verschiedenen Lebensweise; denn während sie sich mit den verschied
Künsten des Gewerbes und Handwerks beschäftigen, sind die Türken Krieger und Be
woraus also kein Neid und Streit entstehen kann." Das Omarische Testament be
und besteht bis heutzutage, aber fast nur auf dem Papier, und sogar bei zeitweisen
mulgationen desselben und anderen schweren Verfügungen und Angriffen gegen die J
ging und geht es nach dem constantinopolitanischen Sprüchwort: „Verbote dauern
Mittag bis Nachmittag." Von der außerordentlichen Bewegung, welche im 17. J
hundert die ganze jüdische Diasspora ein paar Jahrzehnte in zwei Hälften spaltete
insbesondere im türkischen Reiche ihren Schauplatz hatte, da Schabbathai Zevi
Smyrna (geb. im J. 1641) die Rolle eines Messias spielte, bis er in Constanti
durch den Sultan selbst entlarvt wurde und nun ganze Schaaren seiner Anhänger
weder aus Angst zum Muhammedanismus oder aber über die Brücke ihrer höchst i
essanten kabbalistischen Ideen vollends zum Christenthum übertraten, haben wir in
besonderen Artikel („Schabbathäer") Nachricht gegeben.

4) **Die Stellung der Juden unter den äußeren und inneren K pfen der Christenheit bis zum Siege des Katholicismus über Arianismus.** — Unsere drei jüdischen Geschichtschreiber haben, wie wir in de
leitung bemerkten, die verschiedene Stellung der Juden innerhalb der Christenheit
züglich aus der Verschiedenheit der Rechtsverhältnisse der herrschenden Christenvölker
Jost und Cassel) oder aus der Verschiedenheit der Entwicklungsstufen des Judenth
selbst erklärt (so Grätz), und jeder dieser Erklärungsgründe hat seine große Berechtig
Aber der vornehmste Erklärungsgrund liegt ohne Zweifel in der Natur des Christ
thums und dem verschiedenen Karakter seiner Entwicklungsstufen. Wären die J
von uns verschieden nur durch nationale Eigenthümlichkeiten und nicht in erster L
durch die Religion, oder aber, wäre das wichtigste und höchste Interesse für un
Völker nicht ebenfalls unsere Religion, das Christenthum, — dann könnten, dann mü
wir anderen Erklärungsgründen eine gleiche, wo nicht höhere Bedeutung beilegen
aber behalten alle die sonst anzuführenden Momente: Verschiedenheit des Nationalk
ters, der Rechtsverhältnisse, der politischen Ereignisse, der Individualität einflußr
Fürsten oder Kirchenvorsteher, der beiderseitigen Culturstufen, der inneren Entwi
des Judenthums, immer nur sekundäre Bedeutung, weil das Christenthum die Reli
der herrschenden Bevölkerung und weil es die Religion ist, welche den Beruf, die
zu überwinden, in sich trägt und diesen Beruf in augenscheinlicher Progression b
kundet. Die Bedeutung dieses obersten Momentes mag da und dort zurücktreten h
einem oder mehreren jener sekundären Momente; aber die Geschichte zeigt, wie sie
immer wieder in erster Linie sich geltend machte, und wie Erscheinungen, welche b
alle jene sekundären Momente zusammen nicht zu erklären wären, allein durch je
oberste Moment ihre Erklärung finden.

Wir bestimmen demzufolge auch die verschiedenen Perioden der Geschichte der Ju
innerhalb der Christenheit in der angegebenen Weise. Die obengenannte erste Peri
beginnt eigentlich erst mit dem Hervortreten des Begriffs einer allgemeinen Kirche. D
Gegensatz der Kirche bilden die verschiedenen allmählich überwundenen und versch
denen Parteien in ihrem Innern, sowie nach Außen die drei entgegengesetzten Religio
des Heidenthums, des Muhammedanismus und des Judenthums selbst. Das Ju
thum war der erste Gegner des Christenthums, wird einst sein letzter Gegner sein,
war auch in den einzelnen Ländern Europa's, in welchen das Christenthum seine He
schaft entfalten und das ganze Völkerleben umwandeln durfte, sein zähester, sein in

...ihrer Gegner. Diese Gegnerschaft wird also der oberste Bestimmungsgrund für das ...fahren der Christenheit gegen die Juden ausmachen und hat ihn ausgemacht — auf ...für verschiedene Weise, je nachdem die Erkenntniß von den einzig erlaubten und einzig ...zum Ziele führenden Waffen für diesen Kampf in einer Periode oder einer einfluß... ...ichen Persönlichkeit erwacht war oder noch schlummerte, ihre Macht geltend machen ...ußte oder gebunden ward durch die Umgebung oder eigene Leidenschaft. Großen Einfluß ...auf übte der gleichzeitige Kampf gegen das Heidenthum oder den Muhammedanismus, ...ken, zum Theil noch größeren Einfluß der Kampf gegen innere, nicht eben recht... ...bige Parteien, ganz vorzüglich gegen den Arianismus. Nun erst kommt in Betracht ...Verschiedenheit jener sekundären Momente, der Gegensatz der Rechtsverhältnisse im alten ...ischen Reich unter den byzantinischen Kaisern und im späteren römischen Reich unter ...germanischen Kaisern gegenüber der Willkürherrschaft in den übrigen christlichen ...dern; nun erst der Gegensatz des germanischen Karakters diesseits des Rheins gegen... ...dem Karakter der wälschen Völkermischung jenseits; nun erst die Erhabenheit ein... ...er Persönlichkeiten, wie eines Theodorich, eines Gregor des Großen, eines Karl ...Großen ꝛc.; nun erst die Macht politischer Ereignisse, wie das Interim eines Ju... ...auf dem byzantinischen Throne ꝛc.; nun erst der Gegensatz der Culturstufen der ...rbarischen Völker, welche die Völkerwanderung über Europa ausgegossen, gegenüber ...damaligen Culturstufe der Juden in ihrer Mitte; nun erst die Entwicklung des Rab... ...mus u. s. w.

Unsere erste Periode beginnt daher, wie gesagt, eigentlich erst mit dem Hervortreten ...Begriffs einer allgemeinen Kirche. Aus der Zeit der noch ziemlich vereinzelten ...lichen Gemeinden beschränken wir uns auf Folgendes:

Die Opposition des Judenthums gegen das Christenthum hatte vor 18 Jahrhun... ...en wie heutzutage dieselben Ursachen, nämlich: die Niedrigkeit der äußeren Erschei... ...g des Messias, die Verzichtleistung auf alle eigene Gerechtigkeit des Menschen, und ...Gottmenschheit Jesu. Die Bekehrung zum Evangelium war indessen bei diesen für ...so schwer zu überwindenden Bedenken für sie auch ungleich angebahnter als für die ...denwelt, da das Gesetz und die ganze bisherige Geschichte für sie ein παιδαγωγὸς Χριστὸν geworden war, und so finden wir die Zahl der Judenchristen in der apo... ...ischen Zeit verhältnißmäßig nicht geringer, sondern vielmehr größer denn die Zahl ...Heidenchristen, obwohl wir auch bei Israel wie bei der Heidenwelt im Blick auf ...Masse der im Judenthum verharrenden Diaspora und im Blick auf die Masse der ...Heidenthum anfangs verharrenden Völker es bei jenem Verhältnisse belassen müssen, ...des Paulus (Röm. 11, 4. 5) mit der Hinweisung auf die 7000 in Israel zur ...t des Elia bezeichnet. Mit dem Schluß des apostolischen Zeitalters tritt aber be... ...s ein Stocken in dem Strom des Uebertritts vom Judenthume zum Christenthum ..., und wenn wir nach den muthmaßlichen Ursachen dieser Erscheinung fragen, so dürfte ...e der geringsten in dem immer schärfer hervortretenden Gegensatze des Heidenchri... ...nthums gegen das Judenchristenthum zu suchen seyn; da die Kirche wie die Synagoge ...mehr und mehr ihrer wesentlichen Unterschiede bewußt wurden, diese Unterschiede ...mer schärfer ausprägten und die Kluft von nun an je länger je schwerer zu über... ...reiten schien. Aber auch die politischen Begebenheiten, der jüdische Krieg wider Ves... ...sian und Titus und der Aufstand Bar Cochba's wider Trajan und Hadrian, trugen ...ju bei, da die Christen einerseits von der Theilnahme daran sich fern hielten, andern... ...eils der unglückliche Ausgang derselben der Stimmung der Juden überhaupt eine grö... ...re Gereiztheit verlieh. Ausbrüche derselben gegen die Christen, blutige Verfolgungen ...er darnach doch Verläumdungen derselben bei den gemeinschaftlichen Herrschern, auch ...rwünschungen der Christen und ihres Meisters in den Synagogen und in Schriften ...gen zur Erweiterung der Kluft bei; gleichwie, nachdem das Christenthum zur Staats... ...ligion im römischen Reiche erhoben worden war, die Christen leider dasselbe sich zu ...lauben anfingen und später sogar in der unchristlichsten, in der unmenschlichsten Weise

übten. Die Kluft ward aber damals schon auch zu verwischen gesucht, und zwar beiden Seiten: das Judenthum erhob sich halb zum Christenthum, das Christent neigte sich halb dem Judenthum zu, in Erscheinungen, welche die Kirchengeschichte Ebionitismus, Elxaismus, Pseudoclementismus, Arianismus bezeichnet. Die drei ers waren auf jüdischem Boden entsprungen und gingen mit der allmählichen numeris und politischen Uebermacht der Heidenchristen und der Entwicklung des kirchlichen K begriffs vorüber. Anders der Arianismus, obwohl er nur die letzte und feinste, eben darum in weitesten Kreisen bestehende Form der judaisirenden Christologie dars Juden und Christen standen sich aber auch, nachdem die Kluft also aufgerissen war, nach das Judenthum als Synagoge, das Christenthum als Kirche einander scharf ausgep gegenübergetreten waren, doch noch so nahe, innerlich und äußerlich, daß Beides: f liche und fanatische Reibungen, sowie freundliche und fromme Berührungen fortdauer Wir finden noch in der Mitte der gefeiertsten jüdischen Schriftgelehrsamkeit, im Mischnah und Gemara, zahlreiche Spuren von Kenntniß des Evangeliums, wahre entstellende Nachrichten, Citate oder nur Nachbildungen von Aussprüchen und Erleb Jesu und seiner Apostel; ja die Meister machten es den Schülern zur Pflicht, Beantwortung verfänglicher Einwürfe der Christen zu üben und die christlichen Sc dazu zu lesen, während sie dem Volke das Lesen derselben verboten. Andererseit rathen einzelne Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte noch eine ziemliche Bekann mit der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, namentlich ein Justin und Hieronymus; mische Bischof Sylvester soll sogar eine öffentliche Disputation zwischen jüdisch christlichen Schriftgelehrten veranlaßt und viele seiner Gegner für das Chri gewonnen haben. Daß der Patriarch von Tiberias, Hillel III., sich vor seinem noch habe taufen lassen, wird von christlicher Seite behauptet, von jüdischer bestri

Der Umgang und Verkehr zwischen Christen und Juden war mit der Co rung der Kirche wie der Synagoge gespannter, sparsamer geworden, aber man bis auf Constantin den Großen keine kirchliche und keine bürgerliche Maßregel Beschränkung; Christen und Juden waren römische Bürger und hatten damit an allen Pflichten und Rechten eines solchen im häuslichen und im öffentlichen Christen und Juden erfuhren der heidnischen Staatsreligion gegenüber ungesetzliche, den Launen der Kaiser oder Procuratoren, von dem Fanatismus heidnischer P oder Volkshaufen ausgehende Verfolgungen; von Beschränkungen des Umgangs einander war noch keine Rede; denn der Kampf zwischen Judenthum und Christe konnte in dieser beiderseitigen Lage, einzelne Ausbrüche von Feindschaft fanatischer schen ausgenommen, nur erst ein geistiger seyn. Mit der Gewalt, welche der der Kirche verlieh durch den Uebertritt der römischen Kaiser zum Christenthum, sich auch die Versuchung nahe, zu fleischlichen Waffen zu greifen oder doch fleis Wehr gegen mögliche Beeinträchtigung christlicher Interessen den Juden gegenüber zuwenden. Die ersten Byzantiner beschränkten sich noch auf diese Wehr; sie m darin eine Nothwehr erblicken gegen Störungen der öffentlichen Ordnung, aber sie sch auch bereits darin Akte der Pietät gegen ihren neuen Glauben erblickt zu haben, als ihr römisches Rechtsbewußtseyn insoweit zum Schweigen verurtheilt wurde. Den e Anlaß dazu gab die von uns oben (Abschn. 2.) bereits genannte Praxis der J ihre Sklaven zu beschneiden und damit der jüdischen Gemeinde einzuverleiben. Praxis war bereits alttestamentlich, lag dem Wunsche jedes Hausherrn, nicht Ge eines anderen Glaubens um sich zu haben, nahe genug, mochte indessen vielfach nur zur Vermehrung und Verherrlichung der Judengemeinde geübt worden seyn, man in der Kirche noch heutzutage solche Taufen zumeist nicht nur für erlaubt, son sogar als eine Pflicht betrachten würde. Constantin nun erließ die Verordnung, die Juden fortan keinen christlichen Sklaven mehr beschneiden dürfen. Dazu kam zweite Verordnung, welche nicht in diese Gattung gehört, sondern nach beiden S recht und billig und in der That nur zu loben war, nämlich: daß wenn ein Jude

:eten sey, weder seine bisherigen Glaubensgenossen ihm ein Leid anthun dürfen, noch
ihnen. Zur Gattung der ersten Verordnung dagegen gehörte eine dritte, daß die
den nicht mehr, wie seit Caracalla's milder Bestimmung, von amtlichen Diensten in
at und Gemeinde dispensirt werden sollen, wenn eine religiöse Rücksicht dadurch
letzt würde, mit Ausnahme der Patriarchen, Aeltesten und Gesetzeslehrer; die letztere
nahme sollte ihnen ein „solatium pristinae observationis" seyn. Einen Schritt
ter ging Constantius, indem er 1) die Ehe zwischen Christen und Juden verbot und
verordnete, daß Christen, welche zum Judenthum zurückkehren, ihres Vermögens ver-
ig gehen. Die letztere Verordnung insbesondere, aber auch die erstere, mahnen be-
s deutlich an die späteren durchgreifenden Maßregelungen der Juden; das Verbot
t gemischten Ehe richtet die erste gesetzliche Scheidewand zwischen der beiderseitigen
völkerung auf, und die Verordnung wegen des Rücktritts war das A jenes Alpha-
ts, dessen Z die Inquisition in Spanien gegen die sogenanten Neuchristen war. Da
brach diesen Anlauf die Regierung des heidnischen Julian, welcher nun aus Haß
n das Christenthum alle Gegner desselben begünstigte, auch die Juden, ihnen den
el in Jerusalem vergeblich herzustellen suchte und die bisherige Bezahlung der
Tempelsteuer in den kaiserlichen Schatz für immer aufhob. Seine christlichen Nach-
traten wieder, jedoch mit Vorsicht, in die Fußtapfen des Constantius: Valentinian
Valens erklärten die Synagogen für loca religiosa, welche von der hospitatura
frey sollten; Theodosius der Große und seine Söhne Arkadius und Honorius, er-
n die religiöse Gemeinschaft der Juden an; beschützen ihre Synagogen; dulden
, daß die Religion Jemanden zur Schmach angerechnet werde; erkennen ihre Feste
Sabbathe an und sprechen alle Juden wieder an solchen Tagen frei von Amts-
ften; sie erklären, daß sie in der Bewahrung der alten Gesetze beharren wollen,
gewähren den Würdeträgern der Synagoge die gleiche Ehrerbietung, wie denen
Kirche; der letzte Patriarch, Gamaliel, verliert nur wegen eines Uebermuths das
cillum honorariae praefecturae"; aber sie dulden auch keine Verspottung des christ-
n Cultus am Purimfest; sie gestatten bereits keinen Neubau von Synagogen, nur Aus-
rung der alten; sie gestatten nicht, daß die Juden Proselyten annehmen und christliche
ven auch nur ankaufen; sie verbieten das Enterben von Kindern, welche Christen ge-
den; sie verbieten den Patriarchen, über die Christen Recht zu sprechen, weisen die
Processe zwischen Juden und Christen dem Rector provinciae zu und lassen ihnen
ürgerlichen Sachen nur das Schiedsgericht, während sie die kirchlichen Sachen noch
erster Instanz den Patriarchen zuerkennen; sie lassen ihnen die Ausübung der
catio, wenn sie in liberalibus studiis unterrichtet und von angesehener Familie
, sprechen ihnen aber die Befähigung zu militärischen Würden ab. Aber es sollte
anders kommen, nachdem Theodosius I. dem Arianismus den Todesstoß ge-
n und Theodosius II. nun die Zeit und Kraft genug gewonnen hatte, auch allen
ren nichtkatholischen Unterthanen durch Beschränkungen und Verfolgungen den Rest
s Einflusses zu benehmen. So erfolgte im J. 439 auch gegen die Juden die Ver-
ung: „Da nach einem alten Spruche bei tödtlichen Krankheiten kein Heilmittel an-
ten ist, so geben wir endlich, damit nicht jene verderblichen Sekten, unsere Zeiten
vergessend, gleichsam ohne Unterscheidung des Glaubens, sich unaufhaltsamer in
Leben verbreiten, für ewige Zeiten folgendes Gesetz: Kein Jude, kein Samariter
mit Aufhebung der Gesetze beider Reiche, ferner zu Aemtern und Wür-
zugelassen werden, keinem die Verwaltung städtischer Obrigkeit zustehen, nicht einmal
Dienst des Vertreters der Städte von ihnen versehen werden." Juden- und Ketzer-
n sollte radikal ausgerottet und der christliche Staat in seiner Reinheit und Voll-
menheit dargestellt werden. Die Rechtsanschauung des alten römischen Reiches ist
principiell verlassen, und wenn gleich der Schritt durch die vorangegangenen
enden Ausnahmegesetze genugsam vorbereitet war, so war doch das ausdrückliche
eben des bisherigen römischen Rechtes in diesem Verhältnisse von der größten Ent-

scheidung nicht nur für die Stellung der Juden im oströmischen Reiche, sondern für d
ganze künftige Stellung der Juden in Europa. Wie diese Maßregeln alle sich d
kaiserlichen Politik empfehlen konnten, ist wohl zu begreifen, wenn wir bedenken, 1) w
eine große Population die Juden in allen Ländern und Städten des römischen Reich
ausmachten; 2) wie viel näher, innerlich und äußerlich näher, sie der arianischen Christ
heit denn der katholischen standen; 3) welche Gährungen und Stürme das kirchliche Pa
teiwesen innerhalb des Reiches hervorgerufen hatte und wie wünschenswerth es erschein
mochte, durch alle diese Parteiungen durchzugreifen und durch Uniformirung der B
kenntnisse Einigkeit und Ordnung im Staate zu schaffen; 4) wie unbequem und
denklich die Masse jüdischer Unterthanen in allen Staats- und Militärdiensten erschei
mußte bei ihren engen Beziehungen zu ihren Glaubensbrüdern im feindlichen persisch
Reiche und unter den das römische Reich bedrängenden arianisch gesinnten germanisch
Völkerschaften. Die Juden hatten einmal um das andere mit den Arianern innerh
des Reiches gehalten gegen die katholische Kirche, sie hatten erst noch unter Theodosius
(im J. 415) in Alexandrien in gewaltigem Kampfe die Arianer gegen den katholisch
Bischof Cyrill unterstützt, die katholische Hauptkirche in Brand gesteckt und ein Gem
angerichtet, welches mit der Zerstörung ihrer Synagoge und dem augenblicklichen
zurückziehen der gegen 100,000 Seelen starken Judenschaft aus der Stadt endete.
aber diese Maßregelungen der ganzen Rechtsanschauung des römischen Reiches zuwi
liefen, bekannte Theodosius II. selbst, und daß man damit nicht einmal den Zweck
reichte, sondern sich dadurch nur um so mehr natürliche Bundesgenossen der auswä
Feinde in allen Theilen des Reiches schuf, sollte die Zukunft lehren, da die so
mißhandelten Juden und andere Parteien es waren, welche schon den Neupersern zu
Bedrängung des römischen Reiches, vielleicht auch den Einbrüchen der arianischen Ge
am schwersten aber den Eroberungen der Araber (s. oben Abschn. 3.) die Hand reichten,
das eiserne Joch mit einem milderen vertauschen zu dürfen. *Nur wer gleiche Re
genießt, wird auch gleiche Pflichten zu leisten sich im Gewissen gedrung
fühlen; nur freie Bewegung erhält in den Staaten wie im menschli
Körper gesundes Leben.* Als ein Jahrhundert später Justinian jenes Gesetz in se
Codex aufnahm, ließ er nicht nur die Eingangsworte hinweg, sondern auch die fatalen W
„mit Aufhebung der Gesetze beider Reiche“. Daß den Juden administrationes et digni
untersagt seyen, setzt er voraus, legt aber den Nachdruck darauf, daß sie weder als
fensores civitatis fungi noch patriae honores arripere sich unterfangen dürfen.
die Juden, gestützt auf eine Undeutlichkeit im Gesetz des Theodosius II., mit den
maritern und Montanisten Ansprüche auf Dispensation von den Curialien machten w
religiöser Hindernisse, erschien ein neues Gesetz, worin Justinian den Staatsbea
an welchen jene sich gewandt hatten, also anläßt: „Nos igitur mirati sumus, si
pientia et acumen tuum tales eorum pertulit rationes et non repente tales
centes dilacerasti.“ Sodann: „Curiam exerceant hujusmodi homines et nimis
gemiscentes et curialibus functionibus sicut etiam officialibus, ut dudum sanc
est. Et nulla religio ab ejusmodi eos excipiat fortuna. Indigni tamen
sunt honore, ut non caedantur neque ad aliam ducantur provinciam“; sie m
alle Lasten des Gesetzes tragen „corporalia et pecuniaria munera“, aber „ho
fruantur nullo, sed sint in turpitudine fortunae, in qua et animam volunt e
Welch' eine Verachtung einer in allen Städten seines Reiches zahlreichen und ein
reichen Klasse seiner Unterthanen, welche nichts verschuldet und nur das Unglück h
nicht den Glauben des Kaisers zu theilen, verräth sich in diesen Worten des berüh
Gesetzgebers; wie mußte eine solche Rechtlosigkeit mitten im römischen Rechtsstaate
die Gesinnung dieser Unterthanen gegen die byzantinische Herrschaft wirken! wie
der moralische Druck einer solchen Herabwürdigung auch die Culturstufe dieser Be
kerung herabdrücken! — Ein Jahrhundert später regierte Heraclius und entstand
Muhammedanismus. Fredegar's von anderen Abendländern oft wiederholte Nachricht,

Heraclius die Juden aus dem byzantinischen Reiche vertrieben habe, weil er in der Schrift gelesen, daß dasselbe von einem beschnittenen Volke werde bedrängt werden, kann nicht richtig seyn, da sie bei seinem Tode noch sehr zahlreich in Constantinopel waren; nur aus Jerusalem verwies er sie nach Hadrian's Beispiel; sie durften sich demselben nur bis auf eine gewisse Entfernung nähern; im Uebrigen bewogen die Verfolgungen durch Heraclius nur Einzelne, wenn auch in großer Anzahl, sein Reich zu verlassen und nördlicher sich anzusiedeln. Solche Verfolgungen waren bei der Hinneigung der Juden zu den Persern, mit welchen Heraclius in stetem Kriege lebte und auf deren Seite so viele Juden gegen ihn kämpften, freilich um so weniger zu verwundern, sowie andererseits bei der Gesetzgebung wie die byzantinische die Hinneigung nicht zu verwundern ist, womit die Juden schon unter Justinian bei dem Einfall der Perser i. J. 524 und nun vollends unter Heraclius mit denselben conspirirten und später in Aegypten und Vorderasien den Arabern die Hand boten. Beim Bau der Moschee Omar's in Jerusalem bezeichneten die Juden, als dieser Bau nicht gelingen wollte, den Arabern als Ursache davon die ... eines daselbst verborgenen Kreuzes und entflammten dadurch die Wuth der Araber ... alle Kreuze. An dem ein Jahrhundert später ausgebrochenen Bilderstreite hatten die Juden wiederum Antheil; die Bilder waren ihnen ein sonderliches Aergerniß; so nahmen sie Partei für die Bilderstürmer, und diese wurden von den Bilderverehrern mit ihnen in Eine Klasse geworfen und geradezu „Juden" genannt; ein Kirchenlehrer sagte: „Ihr habt gehört, daß die Hebräer und Samariter die Bilder verwerfen, ... sind die, welche es thun, Juden"; wunderthätige Bilder müssen auch Argumente liefern gegen die Juden; ein jüdischer Zauberer sollte zuerst dem Araber Ezid und nach dessen Tode auch Leo dem Isaurier in Byzanz die Bilderverfolgung eingegeben haben, so daß Leo nun gerade, um zu zeigen, wie wenig er Gemeinschaft mit den Juden habe, diese verfolgte und zur Taufe zwang. Der milde und gerechte Basilius Macedo erwies ihnen nun bereits eine Wohlthat, indem er gegenüber der Verwirrung der Rechtsverhältnisse sein Procheiron herausgab und darin im 12. Art. des 9. Titels hinsichtlich der Juden aus den früheren Satzungen das Resultat feststellt: „*Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Αἱρητικοὶ οὔτε στρατεύονται οὔτε πολιτεύονται, ἀλλ' ἐσχάτως ἀτιμοῦνται*" Weil ihm aber an dem Heil der Seelen liegt, versucht er es, die Juden dem alleinseligmachenden Glauben zuzuführen, jedoch nicht mit Gewalt, sondern durch Disputationen, Belohnungen und Ehrenämter. Da die also Uebergetretenen aber nach seinem Tode wieder zum Judenthum zurückkehrten, so erklärte sein Sohn und Nachfolger Leo der Philosoph in der Verbitterung über solchen Undank und über solche Entweihung des lebenbringenden Taufwassers: „Was unser Vater überging, glauben wir vollenden zu müssen: wir heben hiemit jedes ältere Gesetz über die Juden auf und verbieten, daß Jene anders, als es der Eine heilbringende Glaube der Christen will, zu leben wagen; wer daher bei dem Abfall von den christlichen Gebräuchen zu den Sitten und Satzungen der Juden ertappt wird, der wird nach den über die Abtrünnigen gegebenen Gesetzen gestraft." So war das römische Recht auf demselben Punkte des Unrechts angekommen, wie die Willkür in anderen Staaten; nur daß sein schützender Damm es lange genug erschwert hatte und daß ohne diesen Damm der christliche Fanatismus ganz anders gewüthet hätte, wie wir dieß in Spanien augenscheinlich erfahren werden. Die Juden erfuhren auch im byzantinischen Reiche, auch unter diesen wachsenden Rechtsbeschränkungen, doch nicht jene äußersten Mißhandlungen, wie in der zweiten Hälfte der Regierung der Westgothenkönige und noch mehr wie unter Ferdinand dem Katholischen. Sie lebten in allen Ländern des byzantinischen Reiches, vom Golf zu Larta bis an die Donau, auf den griechischen Inseln und in den asiatischen und afrikanischen Besitzungen, in organisirten Gemeinden und hatten ihren eigenen Ephoros zur Beaufsichtigung des Handels und Fixirung des Preises. Vor Theodosius II. hatten sie auch in Constantinopel gewohnt und auf den Chalkopratien eine Synagoge besessen. Dieser baute an ihrer Stelle eine Kirche und verwies die Juden außerhalb der Stadt auf den soge-

nannten Στενόν, später auch Judeca, Judenviertel benannt. Das Studium de
war ihnen ausdrücklich verboten; ihr Gottesdienst in den Synagogen aber wa
Besondere Geldlasten wurden ihnen von den Byzantinern nicht auferlegt; in
werbszweigen waren sie ungehindert; sie besaßen Häuser, trieben Ackerbau
werke, waren berühmte Seidenfabrikanten und Purpurfärber, reiche und w
delnde Kaufleute. **Der byzantinische Staat hatte nun alle abw Religionsparteien erdrückt und verdiente den Namen des doxen", aber er hatte auch alle innere Kraft darüber verl war reif geworden, dem Muhammedanismus in die Hände z**

Im Occident schien sich die Stellung der Juden unter den Stürmen d
wanderung gar anders zu gestalten als im byzantinischen Reiche. Die Besd
welche die ersten christlichen Kaiser ihnen auferlegten, waren zwar hier gleichfal
bestehend, wurden aber theils der weiten Entfernung halber, theils unter den
der Stürme, welche die Völkerwanderung über diesen Boden, noch gewaltiger
das morgenländische Reich entfesselte, wie es scheint, weniger durchgeführt; u
erste römische Kirche nicht so zerspalten war durch dogmatische Parteiung un
Rechtgläubigkeit auch in der Lehre von der Trinität doch die praktischen F
freien oder verderbten Willen des Menschen, von Sünde und Gnade, von d
gemeinschaft rc. die Bischöfe zumeist beschäftigten, so trat auch das Interess
genländischen Kirche, alle die Parteien, welche im Dogma von der Gottheit C
rechtgläubig waren, mit einander zu unterdrücken, im Abendland zu Gunsten
in den Hintergrund. **Erst die Völkerwanderung brachte den Ari in das Abendland und mit demselben auch den Ausgangs kirchlicher und staatlicher Maßregelung der Juden, als beid ander, Judenthum und Arianismus, ein freundliches Ve unterhalten hatten und mit einander dem katholischen Sta chen sollten.**

Zunächst allerdings brachte er den Juden eine noch günstigere Lage, al
im weströmischen Kaiserreich genossen hatten. Was im weströmischen Kais
nachher in den germanischen Staaten des Westens, in Italien, Gallien und
die katholische Geistlichkeit zunächst zu beschränkenden Conciliensbeschlüssen un
treibung von Regierungserlassen bewog, das war der Sklavenhandel in d
der Juden. Die Menge der Kriegsgefangenen oder Geraubten, welche di
schaft der nordischen, halbbarbarischen Völker lieferte, und das Bedürfniß d
nach solchen theils für den Luxus des römischen Haushaltes, theils später fü
deranbau der von der Völkerwanderung zertretenen Ländereien, erzeugten eine
starken Handel mit Sklaven, und da die Juden an Beweglichkeit und Gew
übrigen Einwohner zumeist übertrafen, gelangten sie allmählich beinahe auss
den Besitz dieses gewinnreichen Handels. Wie die Bekehrung solcher Sklaven
stenthum und die nachherige Heimsendung derselben zu ihren nordischen Lands
gebraucht wurde zur Verbreitung des Christenthums, ist bekannt; aber auch
thum eignete sie gern sich an und ihre Herren oder doch Zwischenhändler
vielfach durch Beschneidung der Synagoge einzuverleiben. Es kamen aber,
länger je mehr, auch Christen in die Sklaverei und unter die Gewalt jüd
delsleute und wurden somit durch die Beschneidung entweder freiwillig rück
Christenthum oder gezwungen der Kirche entrissen. Dieß war aber in den
Geistlichkeit nicht nur ein Seelenschaden für den Einzelnen, sondern zugleich
weihung des vergeblich empfangenen Sakraments der Taufe und eine Beein
wo nicht Verhöhnung der Kirche. Dieser Umstand war nicht nur der katholi
dern auch der arianischen Christenheit ein Aergerniß; während dagegen die A
wie die Katholiken den Umgang und Verkehr mit den Juden, den häusliche
öffentlichen, für bedenklich oder schmählich ansahen und, statt auf ihre Ausscheid

ı Gesellschaft hinzuwirken, vielmehr gern sich mit ihnen einließen und von den viel-
bildung und Gelehrsamkeit über ihnen Stehenden zu lernen liebten. Arianer aber
r allen nichtrömischen Völkerschaften Europa's die Westgothen; von ihnen aus an
n war das arianische Christenthum sodann zu den Ostgothen gekommen, und schon
r, welche noch vor diesen in Italien eingebrochen waren und unter Odoaker dem
hen Reiche in Italien ein Ende gemacht hatten, waren Arianer gewesen. Von
ı aus drangen die Vandalen mit den Alanen und Sueven vereint die Donau
und weiter nach Gallien und Spanien, die Vandalen und Alanen bereits als
die Sueven noch als Heiden; die letzteren nahmen in Spanien auf kurze Zeit
lische Bekenntniß an, traten aber bald, den nachfolgenden Westgothen zu lieb,
Arianismus über; die Vandalen und Alanen aber suchten, als sie nach Nord-
rgesetzt hatten, daselbst mit der römischen Herrschaft auch das katholische Chri-
zu verdrängen. Während dieß hier auf die grausamste Weise geschah und die
Christenheit Nordafrika's wieder ihre Märtyrertriumphe erlebte, mußte in den
ropäischen Ländern der Katholicismus zwar gleichfalls sich zurückziehen vor dem
us, allein ohne diese Rohheit zu erfahren und mit dem steten Bewußtseyn, doch
wieder die Herrschaft zu gewinnen. Katholisch waren von Anfang nur die
r und wurden in Folge der burgundischen Heirath ihres Königs Chlodwig
ı Sieg über die heidnischen Alemannen mit jenem die Franken. Zwischen
teien der Kirche sahen sich nun die abendländischen Juden hineingestellt, und
) der Rugier, Ostgothen und Longobarden in Italien, sowie das der West-
ı südlichen Gallien und Spanien, bot bis zur Verdrängung des Arianismus
Katholicismus ungefähr das gleiche Bild eines harmlosen freundlichen Zu-
iens, während in Burgund und unter der Herrschaft der ersten Frankendynastie,
vinger, die Stellung der Juden schon eine schwierigere war, seit dem Ueber-
ared's zum Katholicismus in Spanien aber wachsend beinahe bis zum Un-
n sich verschlimmerte. Die Germanen brachten den Grundsatz mit sich, keine
m eigenen nationalen Rechte zu entziehen; sie standen damit auch in rechtlicher
öher denn die Römer, denn sie hatten nicht nur den gleichen Sinn für Ord-
öffentlichen Angelegenheiten nach festen Gesetzen, sondern sie hatten zugleich
für Billigkeit gegen die Gesetzgebung anderer Völker; so richteten sie sich
ihrem germanischen Herkommen und Gesetz, die besiegten Völkerschaften des
Reiches aber und somit auch die Juden, in welchen sie römische Bürger
h dem hergebrachten römischen Recht. Da sie nun in diesem bereits auch be-
e Verordnungen gegen die Juden vorfanden, so beließen sie diese zwar eben-
: sie traten nicht in die Fußtapfen der gleichzeitigen Byzantiner, im Gegen-
milderten die schon zu Recht bestehenden Beschränkungen durch schonende An-
derselben. Der ausgezeichnetste unter den betreffenden germanischen Regenten
in dieser Hinsicht Theodorich, und sein Ausspruch: „*Wir können keine
ı gebieten, weil Niemand gezwungen werden kann, Etwas gegen
Willen zu glauben*“, würde allein schon hinreichen, ihm den Beinamen des
vindiciren. Die Beschneidung christlicher Sklaven, sogar der Neubau von Syna-
d daher mit den übrigen Bestimmungen des römischen Rechts auch im Ostgothen-
esetz verkündigt; aber die Reparaturen der alten Synagogen hatten die weiteste
ng, und die Privilegien der Freiheit von Staats- und Gemeindeämtern, wo die
in Hinderniß in den Weg legte, wurden ausdrücklich gewahrt; die Juden genossen
anz, welche ihre ganze Liebe und Treue gewann, so daß bei der Eroberung Ita-
ens der Byzantiner unter Belisar die Juden Neapels mit verzweifelter Hart-
für die Ostgothenherrschaft sich wehrten. Nicht anders war ihre Stellung
Longobarden, und da auch hier kein Uebertritt der Regenten vom Arianismus
licismus Statt hatte, welcher eine auch die Juden betreffende Krisis herauf-
hätte, so erhielt sich diese günstige Lage der Juden in Italien so ziemlich

nannten Στενόν, später auch Judeca, Judenviertel benannt. Das Studium der Mis
war ihnen ausdrücklich verboten; ihr Gottesdienst in den Synagogen aber war unge
Besondere Geldlasten wurden ihnen von den Byzantinern nicht auferlegt; in ihren
werbszweigen waren sie ungehindert; sie besaßen Häuser, trieben Ackerbau und Ha
werke, waren berühmte Seidenfabrikanten und Purpurfärber, reiche und weithin h
delnde Kaufleute. Der byzantinische Staat hatte nun alle abweichend
Religionsparteien erdrückt und verdiente den Namen des „orth
doxen", aber er hatte auch alle innere Kraft darüber verloren u
war reif geworden, dem Muhammedanismus in die Hände zu fall

Im Occident schien sich die Stellung der Juden unter den Stürmen der Völ
wanderung gar anders zu gestalten als im byzantinischen Reiche. Die Beschränkun
welche die ersten christlichen Kaiser ihnen auferlegten, waren zwar hier gleichfalls zu R
bestehend, wurden aber theils der weiten Entfernung halber, theils unter dem Einb
der Stürme, welche die Völkerwanderung über diesen Boden, noch gewaltiger denn
das morgenländische Reich entfesselte, wie es scheint, weniger durchgeführt; und da
erste römische Kirche nicht so zerspalten war durch dogmatische Parteiung und bei
Rechtgläubigkeit auch in der Lehre von der Trinität doch die praktischen Fragen
freien oder verderbten Willen des Menschen, von Sünde und Gnade, von der Ki
gemeinschaft ꝛc. die Bischöfe zumeist beschäftigten, so trat auch das Interesse der
genländischen Kirche, alle die Parteien, welche im Dogma von der Gottheit Christi
rechtgläubig waren, mit einander zu unterdrücken, im Abendland zu Gunsten der
in den Hintergrund. Erst die Völkerwanderung brachte den Arian
in das Abendland und mit demselben auch den Ausgangspunkt
kirchlicher und staatlicher Maßregelung der Juden, als beide mit
ander, Judenthum und Arianismus, ein freundliches Verhält
unterhalten hatten und mit einander dem katholischen Staate w
chen sollten.

Zunächst allerdings brachte er den Juden eine noch günstigere Lage, als sie
im weströmischen Kaiserreich genossen hatten. Was im weströmischen Kaiserreich
nachher in den germanischen Staaten des Westens, in Italien, Gallien und Spa
die katholische Geistlichkeit zunächst zu beschränkenden Conciliensbeschlüssen und zur
treibung von Regierungserlassen bewog, das war der Sklavenhandel in den Hä
der Juden. Die Menge der Kriegsgefangenen oder Geraubten, welche die Nach
schaft der nordischen, halbbarbarischen Völker lieferte, und das Bedürfniß des Sü
nach solchen theils für den Luxus des römischen Haushaltes, theils später für den
deranbau der von der Völkerwanderung zertretenen Ländereien, erzeugten einen unge
starken Handel mit Sklaven, und da die Juden an Beweglichkeit und Gewandtheit
übrigen Einwohner zumeist übertrafen, gelangten sie allmählich beinahe ausschließlich
den Besitz dieses gewinnreichen Handels. Wie die Bekehrung solcher Sklaven zum Ch
stenthum und die nachherige Heimsendung derselben zu ihren nordischen Landsleuten g
gebraucht wurde zur Verbreitung des Christenthums, ist bekannt; aber auch das Ju
thum eignete sie gern sich an und ihre Herren oder doch Zwischenhändler suchten
vielfach durch Beschneidung der Synagoge einzuverleiben. Es kamen aber, und das
länger je mehr, auch Christen in die Sklaverei und unter die Gewalt jüdischer H
delsleute und wurden somit durch die Beschneidung entweder freiwillig rückfällig v
Christenthum oder gezwungen der Kirche entrissen. Dieß war aber in den Augen
Geistlichkeit nicht nur ein Seelenschaden für den Einzelnen, sondern zugleich eine E
weihung des vergeblich empfangenen Sakraments der Taufe und eine Beeinträchtigun
wo nicht Verhöhnung der Kirche. Dieser Umstand war nicht nur der katholischen, s
dern auch der arianischen Christenheit ein Aergerniß; während dagegen die Arianer
wie die Katholiken den Umgang und Verkehr mit den Juden, den häuslichen und
öffentlichen, für bedenklich oder schmählich ansahen und, statt auf ihre Ausscheidung aus

christlichen Gesellschaft hinzuwirken, vielmehr gern sich mit ihnen einließen und von den vielfach an Bildung und Gelehrsamkeit über ihnen Stehenden zu lernen liebten. Arianer aber waren vor allen nichtrömischen Völkerschaften Europa's die Westgothen; von ihnen aus an der Donau war das arianische Christenthum sodann zu den Ostgothen gekommen, und schon die Rugier, welche noch vor diesen in Italien eingebrochen waren und unter Odoaker dem weströmischen Reiche in Italien ein Ende gemacht hatten, waren Arianer gewesen. Von Pannonien aus drangen die Vandalen mit den Alanen und Sueven vereint die Donau aufwärts und weiter nach Gallien und Spanien, die Vandalen und Alanen bereits als Arianer, die Sueven noch als Heiden; die letzteren nahmen in Spanien auf kurze Zeit das katholische Bekenntniß an, traten aber bald, den nachfolgenden Westgothen zu lieb, auch zum Arianismus über; die Vandalen und Alanen aber suchten, als sie nach Nordafrika übergesetzt hatten, daselbst mit der römischen Herrschaft auch das katholische Christenthum zu verdrängen. Während dieß hier auf die grausamste Weise geschah und die katholische Christenheit Nordafrika's wieder ihre Märtyrertriumphe erlebte, mußte in den westeuropäischen Ländern der Katholicismus zwar gleichfalls sich zurückziehen vor dem Arianismus, allein ohne diese Rohheit zu erfahren und mit dem steten Bewußtseyn, doch allmählich wieder die Herrschaft zu gewinnen. Katholisch waren von Anfang nur die Burgunder und wurden in Folge der burgundischen Heirath ihres Königs Chlodwig nach dessen Sieg über die heidnischen Alemannen mit jenem die Franken. Zwischen die Parteien der Kirche sahen sich nun die abendländischen Juden hineingestellt, und das Reich der Rugier, Ostgothen und Longobarden in Italien, sowie das der Westgothen im südlichen Gallien und Spanien, bot bis zur Verdrängung des Arianismus durch den Katholicismus ungefähr das gleiche Bild eines harmlosen freundlichen Zusammenlebens, während in Burgund und unter der Herrschaft der ersten Frankendynastie, der Merovinger, die Stellung der Juden schon eine schwierigere war, seit dem Uebertritt Reccared's zum Katholicismus in Spanien aber wachsend beinahe bis zum Unerträglichen sich verschlimmerte. Die Germanen brachten den Grundsatz mit sich, keine Person dem eigenen nationalen Rechte zu entziehen; sie standen damit auch in rechtlicher Hinsicht höher denn die Römer, denn sie hatten nicht nur den gleichen Sinn für Ordnung der öffentlichen Angelegenheiten nach festen Gesetzen, sondern sie hatten zugleich den Sinn für Billigkeit gegen die Gesetzgebung anderer Völker; so richteten sie sich selbst nach ihrem germanischen Herkommen und Gesetz, die besiegten Völkerschaften des römischen Reiches aber und somit auch die Juden, in welchen sie römische Bürger sahen, nach dem hergebrachten römischen Recht. Da sie nun in diesem bereits auch beschränkende Verordnungen gegen die Juden vorfanden, so beließen sie diese zwar ebenfalls, aber sie traten nicht in die Fußtapfen der gleichzeitigen Byzantiner, im Gegentheil, sie milderten die schon zu Recht bestehenden Beschränkungen durch schonende Anwendung derselben. Der ausgezeichnetste unter den betreffenden germanischen Regenten war auch in dieser Hinsicht Theodorich, und sein Ausspruch: „Wir können keine Religion gebieten, weil Niemand gezwungen werden kann, Etwas gegen seinen Willen zu glauben“, würde allein schon hinreichen, ihm den Beinamen des Großen zu vindiciren. Die Beschneidung christlicher Sklaven, sogar der Neubau von Synagogen ward daher mit den übrigen Bestimmungen des römischen Rechts auch im Ostgothenreich als Gesetz verkündigt; aber die Reparaturen der alten Synagogen hatten die weiteste Ausdehnung, und die Privilegien der Freiheit von Staats- und Gemeindeämtern, wo die Religion ein Hinderniß in den Weg legte, wurden ausdrücklich gewahrt; die Juden genossen die Toleranz, welche ihre ganze Liebe und Treue gewann, so daß bei der Eroberung Italiens Seitens der Byzantiner unter Belisar die Juden Neapels mit verzweifelter Hartnäckigkeit für die Ostgothenherrschaft sich wehrten. Nicht anders war ihre Stellung unter den Longobarden, und da auch hier kein Uebertritt der Regenten vom Arianismus zum Katholicismus Statt hatte, welcher eine auch die Juden betreffende Krisis heraufbeschworen hätte, so erhielt sich diese günstige Lage der Juden in Italien so ziemlich

lung der Juden die gleiche wie in Italien. Franken und Burgunder behandelten
gallischen Juden als römische Bürger; die älteste Gesetzgebung derselben betrachtet
als eine besonderen Bestimmungen unterliegende Volksklasse. In dem von Chlod
gegründeten Reiche wohnten sie in der Auvergne, in Carcasonne, Arles, Orleans
bis hoch im Norden in Paris und im Belgischen; besonders zahlreich in Marse
Beziers und in der narbonnensischen Provinz, welche übrigens noch geraume Zeit
westgothischen Spanien gehörte. Die Juden des fränkischen und burgundischen Rei
trieben Ackerbau, Gewerbe und Handel, befuhren mit eigenen Schiffen die Flüsse
das Meer, waren Aerzte, leisteten Kriegsdienste und nahmen lebhaften Antheil an
Kriegen zwischen Chlodwig und dem Feldherrn Theodorich's bei der Belagerung von
Sie führten neben den biblischen auch die landesüblichen Namen Armentarius,
Priscus, Siderius, lebten mit der Landesbevölkerung im besten Einvernehmen, schl
sogar Ehen mit Christen und speisten gegenseitig zu Gast, selbst bei chri
chen Geistlichen. Was das Letztere betrifft, so war es auch den Juden damals
leichter, die Gegenseitigkeit sich zu erlauben, als es später der Fall war und he
tage noch der Fall ist, da die rabbinischen Satzungen noch weniger Ausbildung
Geltung erlangt hatten und der Thalmud noch nicht nach dem Abendlande ge
war; nur einige Speisen machten noch eine Unterscheidung, und dieser enthielten
alsdann die Juden bei christlichen Gastmählern. Indessen gab es auch bereits
liche, welche daran einen Anstoß nahmen, und so untersagte das Concil von
(im J. 465) das Speisen bei Juden, „weil es unwürdig sey, daß, während die
die Speisen bei Juden genießen, diese die Speisen der Christen verschmähen
den Anschein habe, als wenn die Geistlichen niedriger ständen als die Juden."
die kanonische Strenge vermochte noch nichts über den freundlichen Verkehr; daher
das Concil von Agdes (im J. 506) diesen Beschluß erneuern, wiewohl auch nicht
besserem Erfolg. Dieses freundliche Verhältniß erlitt mit dem Uebertritt Chlo
zum katholischen Christenthum im Frankenreiche zwar noch nicht sogleich seine
aber die Wirkung blieb nicht lange aus. Seine Gemahlin war eine Prinzessin
Burgund, wo der Einfluß der katholischen Geistlichkeit bereits eine mißgünstige
lung erlangt hatte; sein Sieg über die Gothen im südlichen Gallien war ein
über Arianer gewesen, aber da er weder zuvor Arianer gewesen war, wie die bur
dischen Könige, sondern Heide, noch den katholischen Bischöfen sich verpflichtet hatte,
die Westgothenkönige in Spanien, so erfolgten auch nicht so rasch die Schritte gegen
Juden. Sigismund von Burgund meinte, als er im Jahre 516 zum Katholici
übergetreten war, nun seinen Eifer für das neue Dogma durch Unterdrückung des
herigen Arianismus zeigen zu müssen und damit auch, wie wir es schon mehr als
in Hand gehend fanden, durch Unterdrückung des Judenthums. So folgten dem
hier die Maßregelungen der Juden. Sigismund fügte den Zusätzen der alten bu
dischen Gesetzgebung den Paragraphen bei, daß die Verletzung eines Christen von
Hand eines Juden schwerer bestraft werden sollte, als von Seiten eines Gla
genossen; die Strafe sollte bestehen in Verlust der Hand oder 85 Schillingen
(solidi, ungefähr $4\frac{1}{2}$ Pfund Silber), während ein Christ nur eine geringe Summe
die Verletzung zu erlegen hatte. Er bestätigte ferner den Beschluß des Concils
Epaone unter dem Präsidium des Bischofs Avitus, daß auch Laien keinen Theil
jüdischen Gastmählern nehmen dürfen (im J. 517). Der erste Beschluß zur Besch
kung der Juden wurde im Frankenreiche gefaßt im Jahre 533, also nach Chlod
Tode, da das Concil zu Orleans die Ehe zwischen Christen und Juden verbot.
dritte und vierte Concil zu Orleans in den Jahren 538 und 545 gingen weiter:
ward nun auch hier den Christen verboten, an jüdischen Gastmählern Theil zu neh
es ward den Juden untersagt, Proselyten aufzunehmen; ja, sie sollten sich nicht
während der Osterfeier auf Straßen und Plätzen sehen lassen, „weil ihr Erscheinen
Art Beleidigung gegen das Christenthum sey." Childebert I. von Paris nahm

re Bestimmung in seine Constitution auf und erhob so die klerikale Unduldsamkeit Staatsgesetz. Doch war diese feindselige Gesinnung noch nicht maßgebend für seine Könige; im Gegentheil, da die gleichzeitigen fremden Herrscher einander blutig haßten, n solche unduldsame Kundgebungen nur auf einzelne Gebiete beschränkt. Selbst gestellte Kirchenfürsten verkehrten noch immer mit Juden auf freundschaftlichem Fuße, darin eine Gefährdung der Kirche zu sehen. Andererseits bot der Bischof Avitus Arverna, der seinen Sitz in Clermont hatte, Alles auf, die Juden seines Sprengels elehren; er forderte sie zuerst in Predigten auf, und als dieß vergeblich war, sta- ; er seine Beichtkinder auf, daß diese die Synagogen überfielen und dem Erdboden machten; nun stellte er ihnen die Wahl, entweder sich taufen zu lassen oder die t Clermont zu verlassen. Als der Einzige, welcher demzufolge sich taufen ließ, an gsten des Jahres 576 in seinem weißen Taufgewande durch die Straßen ging, e er von einem Juden mit übelriechendem Oel begossen. Darauf griff die Menge Juden thätlich an, und als diese sich in ihre Häuser zurückzogen, wurden sie über- s und Viele von ihnen ermordet. Vielen gelang es, nach Marseille zu entfliehen, aber ließen sich einschüchtern, flehten den Bischof um die Gnade der Taufe an beschworen ihn, dem Gemetzel Einhalt zu thun. Die christliche Bevölkerung beging Tauftag der 500 mit ausgelassenem Jubel und der Bischof von Tours ließ die that seines Collegen durch den Dichter Venantius Fortunatus besingen. An dem r des Fanatismus zu Clermont aber entzündeten sich noch andere in vielen Theilen Reichs. Das Concil zu Maçon im Jahre 581 verbot nun auch, daß die Juden ig noch als Richter fungiren oder als Steuerpächter zugelassen werden, „damit christliche Bevölkerung ihnen nicht untergeben erscheine.“ Die Juden sollen den lichen Priestern tiefe Verehrung zollen und in ihrer Gegenwart nur auf ausdrück- Erlaubniß sitzen. Die Uebertretenden sollen streng bestraft werden, und dasselbe cil wiederholte auch das Verbot, daß sie an Ostern sich blicken lassen und daß sie Sklaven in das Judenthum aufnehmen. König Chilperich selbst zwang die Juden s Reiches zur Taufe und machte den Pathen dabei, that aber nichts dagegen, wenn ernach fortfuhren, den Sabbath zu feiern und andere Gesetze des Judenthums zu chten. Nach Chilperich's Tode wurde Protektor des Reiches König Guntram, er burgundischen Fanatismus mitbrachte. Die Juden suchten ihn durch Empfangs- chkeiten bei seinem Zuge nach Paris in Orleans gnädig zu stimmen, allein er fuhr rt an und bestätigte sämmtliche Beschlüsse des Concils von Maçon. In den Ju- rfolgungen unter seiner Regierung zeichneten sich jene Bischöfe Virgilius von Arles Theodor von Marseille aus, deren Zurechtweisung durch Gregor den Großen wir mitgetheilt haben, während dagegen die verwittwete Königin Brunhilde so mild gegen ar, daß sie, sogar zu Gregor's I. Mißfallen, — ihnen den Besitz christlicher Sklaven tete. Die letzten merovingischen Könige verfielen immer tiefer in Bigotterie und nhaß. Chlotar II., Muttermörder und doch als Muster kirchlicher Frömmigkeit esen, dem im J. 613 die Gesammtmonarchie der Franken wieder zugefallen war, ionirte die Beschlüsse des Pariser Concils, daß die Juden weder zu obrigkeitlicher alt noch zu Kriegsdienst zugelassen werden dürfen (im Jahre 615). Als vor dem gothen Sisebut (s. unten) viele Tausende von Juden aus Spanien nach dem Fran- iche entflohen waren, schämte sich Chlotar's schwelgerischer Sohn Dagobert, gerin- n Religionseifer als der Westgothe zu beweisen, und erließ (um das J. 629) einen hl, daß sämmtliche Juden Frankreichs bis zu einem bestimmten Tage entweder sich Christenthume bekennen sollen oder es mit dem Tode büßen sollten. Viele Juden en darauf zur Kirche über, indessen der schreckliche Befehl, wie es scheint, nicht in Theilen des Reiches vollzogen ward; insbesondere scheinen in Austrasien, bei den chen Unterthanen, welche ohnedieß mit Widerwillen den neustrischen Königen ge- hten und nicht die fanatische Natur der Neustrier theilten, die Juden wenig verfolgt en zu seyn; und auch in Neustrien tauchten sie, nachdem Dagobert's Zorn verraucht

lung der Juden die gleiche wie in Italien. Franken und Burgunder behandelten gallischen Juden als römische Bürger; die älteste Gesetzgebung derselben betracht als eine besonderen Bestimmungen unterliegende Volksklasse. In dem von Chl gegründeten Reiche wohnten sie in der Auvergne, in Carcasonne, Arles, Orleans bis hoch im Norden in Paris und im Belgischen; besonders zahlreich in Mar Beziers und in der narbonnensischen Provinz, welche übrigens noch geraume Zeit westgothischen Spanien gehörte. Die Juden des fränkischen und burgundischen R trieben Ackerbau, Gewerbe und Handel, befuhren mit eigenen Schiffen die Flüsse das Meer, waren Aerzte, leisteten Kriegsdienste und nahmen lebhaften Antheil a Kriegen zwischen Chlodwig und dem Feldherrn Theodorich's bei der Belagerung von l Sie führten neben den biblischen auch die landesüblichen Namen Armentarius, Go Priscus, Siderius, lebten mit der Landesbevölkerung im besten Einvernehmen, sch sogar Ehen mit Christen und speisten gegenseitig zu Gast, selbst bei c chen Geistlichen. Was das Letztere betrifft, so war es auch den Juden damals leichter, die Gegenseitigkeit sich zu erlauben, als es später der Fall war und he tage noch der Fall ist, da die rabbinischen Satzungen noch weniger Ausbildung Geltung erlangt hatten und der Thalmud noch nicht nach dem Abendlande gek war; nur einige Speisen machten noch eine Unterscheidung, und dieser enthielten alsdann die Juden bei christlichen Gastmählern. Indessen gab es auch bereits (liche, welche daran einen Anstoß nahmen, und so untersagte das Concil von V (im J. 465) das Speisen bei Juden, „weil es unwürdig sey, daß, während die Ch die Speisen bei Juden genießen, diese die Speisen der Christen verschmähen u den Anschein habe, als wenn die Geistlichen niedriger ständen als die Juden." die kanonische Strenge vermochte noch nichts über den freundlichen Verkehr; daher das Concil von Agdes (im J. 506) diesen Beschluß erneuern, wiewohl auch nich besserem Erfolg. Dieses freundliche Verhältniß erlitt mit dem Uebertritt Chlod zum katholischen Christenthum im Frankenreiche zwar noch nicht sogleich seine Trü aber die Wirkung blieb nicht lange aus. Seine Gemahlin war eine Prinzessin Burgund, wo der Einfluß der katholischen Geistlichkeit bereits eine mißgünstige Be lung erlangt hatte; sein Sieg über die Gothen im südlichen Gallien war ein über Arianer gewesen, aber da er weder zuvor Arianer gewesen war, wie die bu dischen Könige, sondern Heide, noch den katholischen Bischöfen sich verpflichtet hatte, die Westgothenkönige in Spanien, so erfolgten auch nicht so rasch die Schritte gege Juden. Sigismund von Burgund meinte, als er im Jahre 516 zum Katholici übergetreten war, nun seinen Eifer für das neue Dogma durch Unterdrückung des herigen Arianismus zeigen zu müssen und damit auch, wie wir es schon mehr als in Hand gehend fanden, durch Unterdrückung des Judenthums. So folgten denn hier die Maßregelungen der Juden. Sigismund fügte den Zusätzen der alten bu dischen Gesetzgebung den Paragraphen bei, daß die Verletzung eines Christen vor Hand eines Juden schwerer bestraft werden sollte, als von Seiten eines Glau genossen; die Strafe sollte bestehen in Verlust der Hand oder 85 Schillingen Lö (solidi, ungefähr 4½ Pfund Silber), während ein Christ nur eine geringe Summ die Verletzung zu erlegen hatte. Er bestätigte ferner den Beschluß des Concils Epaone unter dem Präsidium des Bischofs Avitus, daß auch Laien keinen Thei jüdischen Gastmählern nehmen dürfen (im J. 517). Der erste Beschluß zur Besc kung der Juden wurde im Frankenreiche gefaßt im Jahre 533, also nach Chlod Tode, da das Concil zu Orleans die Ehe zwischen Christen und Juden verbot. dritte und vierte Concil zu Orleans in den Jahren 538 und 545 gingen weiter ward nun auch hier den Christen verboten, an jüdischen Gastmählern Theil zu neh es ward den Juden untersagt, Proselyten aufzunehmen; ja, sie sollten sich nicht während der Osterfeier auf Straßen und Plätzen sehen lassen, „weil ihr Erscheinen Art Beleidigung gegen das Christenthum sey." Childebert I. von Paris nahm

letztere Bestimmung in seine Constitution auf und erhob so die klerikale Unduldsamkeit zum Staatsgesetz. Doch war diese feindselige Gesinnung noch nicht maßgebend für seine Mitkönige; im Gegentheil, da die gleichzeitigen fremden Herrscher einander blutig haßten, waren solche unduldsame Kundgebungen nur auf einzelne Gebiete beschränkt. Selbst hochgestellte Kirchenfürsten verkehrten noch immer mit Juden auf freundschaftlichem Fuße, ohne darin eine Gefährdung der Kirche zu sehen. Andererseits bot der Bischof Avitus von Arverna, der seinen Sitz in Clermont hatte, Alles auf, die Juden seines Sprengels zu bekehren; er forderte sie zuerst in Predigten auf, und als dieß vergeblich war, stachelte er seine Beichtkinder auf, daß diese die Synagogen überfielen und dem Erdboden gleichmachten; nun stellte er ihnen die Wahl, entweder sich taufen zu lassen oder die Stadt Clermont zu verlassen. Als der Einzige, welcher demzufolge sich taufen ließ, an Pfingsten des Jahres 576 in seinem weißen Taufgewande durch die Straßen ging, wurde er von einem Juden mit übelriechendem Oel begossen. Darauf griff die Menge die Juden thätlich an, und als diese sich in ihre Häuser zurückzogen, wurden sie überfallen und Viele von ihnen ermordet. Vielen gelang es, nach Marseille zu entfliehen, 500 aber ließen sich einschüchtern, flehten den Bischof um die Gnade der Taufe an und beschworen ihn, dem Gemetzel Einhalt zu thun. Die christliche Bevölkerung beging den Tauftag der 500 mit ausgelassenem Jubel und der Bischof von Tours ließ die Großthat seines Collegen durch den Dichter Venantius Fortunatus besingen. An dem Feuer des Fanatismus zu Clermont aber entzündeten sich noch andere in vielen Theilen Frankreichs. Das Concil zu Maçon im Jahre 581 verbot nun auch, daß die Juden künftig noch als Richter fungiren oder als Steuerpächter zugelassen werden, „damit die christliche Bevölkerung ihnen nicht untergeben erscheine." Die Juden sollen den christlichen Priestern tiefe Verehrung zollen und in ihrer Gegenwart nur auf ausdrückliche Erlaubniß sitzen. Die Uebertretenden sollen streng bestraft werden, und dasselbe Concil wiederholte auch das Verbot, daß sie an Ostern sich blicken lassen und daß sie die Sklaven in das Judenthum aufnehmen. König Chilperich selbst zwang die Juden seines Reiches zur Taufe und machte den Pathen dabei, that aber nichts dagegen, wenn sie hernach fortfuhren, den Sabbath zu feiern und andere Gesetze des Judenthums zu beobachten. Nach Chilperich's Tode wurde Protektor des Reiches König Guntram, welcher burgundischen Fanatismus mitbrachte. Die Juden suchten ihn durch Empfangsfeierlichkeiten bei seinem Zuge nach Paris in Orleans gnädig zu stimmen, allein er fuhr sie hart an und bestätigte sämmtliche Beschlüsse des Concils von Maçon. In den Judenverfolgungen unter seiner Regierung zeichneten sich jene Bischöfe Virgilius von Arles und Theodor von Marseille aus, deren Zurechtweisung durch Gregor den Großen wir oben mitgetheilt haben, während dagegen die verwittwete Königin Brunhilde so mild gegen sie war, daß sie, sogar zu Gregor's I. Mißfallen, — ihnen den Besitz christlicher Sklaven gestattete. Die letzten merovingischen Könige verfielen immer tiefer in Bigotterie und Judenhaß. Chlotar II., Muttermörder und doch als Muster kirchlicher Frömmigkeit gepriesen, dem im J. 613 die Gesammtmonarchie der Franken wieder zugefallen war, sanktionirte die Beschlüsse des Pariser Concils, daß die Juden weder zu obrigkeitlicher Gewalt noch zu Kriegsdienst zugelassen werden dürfen (im Jahre 615). Als vor dem Westgothen Sisebut (s. unten) viele Tausende von Juden aus Spanien nach dem Frankenreiche entflohen waren, schämte sich Chlotar's schwelgerischer Sohn Dagobert, geringeren Religionseifer als der Westgothe zu beweisen, und erließ (um das J. 629) einen Befehl, daß sämmtliche Juden Frankreichs bis zu einem bestimmten Tage entweder sich zum Christenthume bekennen sollen oder es mit dem Tode büßen sollten. Viele Juden gingen darauf zur Kirche über, indessen der schreckliche Befehl, wie es scheint, nicht in allen Theilen des Reiches vollzogen ward; insbesondere scheinen in Austrasien, bei den deutschen Unterthanen, welche ohnedieß mit Widerwillen den neustrischen Königen gehorchten und nicht die fanatische Natur der Neustrier theilten, die Juden wenig verfolgt worden zu seyn; und auch in Neustrien tauchten sie, nachdem Dagobert's Zorn verraucht

war, wieder hervor. Schon im folgenden Jahre sah sich daher das Concil von Rheims veranlaßt, die früheren kanonischen Beschlüsse wieder zu erneuern. Je mehr das Ansehen der Merovinger sank und die Macht ihrer majores domus stieg, desto mehr Ruhe ward den Juden; die Vorläufer Karl's des Großen ahnten bereits in den Juden die rührigen, verständigen, dem Staate nützlichen Unterthanen; die Kirchenversammlungen ereifern sich nur immer noch gegen den Sklavenhandel und vermögen doch nicht damit fertig zu werden, weil sie ihn nur einseitig verdammen.

Ueber die starke Verbreitung der Juden nach Spanien zur Zeit des römischen Reiches und über die Stellung der Juden daselbst zur Zeit der maurischen Herrschaft haben wir bereits im zweiten und dritten Abschnitte berichtet. Zwischen diese beiden Perioden fällt eine mittlere, welche wir jetzt erst im Zusammenhange mit der Geschichte in der übrigen europäischen Christenheit schildern können: Das Christenthum hatte in Spanien so frühe schon Wurzel geschlagen, daß die erste uns bekannte Kirchenversammlung in der spanischen Stadt Eliberis (Elvira) gehalten wurde (im Jahre 305). In dieser Versammlung wurden noch keine Bestimmungen gegen die Juden getroffen. Anders auf der zweiten zu Eliberis um das Jahr 320: die Juden scheinen darnach schon um diese Zeit in Spanien so zahlreich und so einflußreich gewesen zu seyn, daß die Geistlichkeit die Kirche durch solche Mittel befestigen zu müssen glaubte und bei Strafe des Kirchenbannes allen Christen einen vertrauten Umgang mit Juden, die Ehe mit ihnen, das Speisen bei jüdischen Gastmählern und das Einsegnen ihrer Feldfrüchte durch Juden verbot, Letzteres mit dem Beisatze: „Damit der von den Geistlichen gespendete Segen nicht unwirksam und vergeblich erscheine!“ Wie genau muß demnach damals noch das Verhältniß der beiderseitigen Bevölkerung gewesen seyn, wie wenig innerlich und äußerlich erstarkt die Kirche! Da brach mit der Völkerwanderung, welche das Land verheerte und umwandelte, auch der Arianismus herein und reducirte die Macht der katholischen Kirche auf ein Minimum. Die Juden dagegen blieben unangefochten, sie genossen bürgerliche und politische Gleichheit und wurden zu öffentlichen Aemtern zugelassen; denn sie waren die natürlichen Alliirten gegen den Katholicismus und waren den ungebildeten Westgothen an Kenntnissen und Gewandtheit voraus. Diese günstige Lage der Juden dauerte über ein Jahrhundert. Die Juden im narbonnensischen Gallien und in den gleichfalls den Westgothen unterworfenen Theilen Nordafrika's theilten dieselbe. Einige Juden leisteten ihren Herrschern wesentliche Dienste: die am Fuße der Pyrenäen wohnten, vertheidigten die Pässe gegen Einfälle der Franken und Burgunder. Die Juden in Spanien scheinen früher als die in Gallien rabbinische Strenge angenommen zu haben, wenn sie auch den Thalmud selbst verhältnißmäßig spät, nicht viel früher, als die Juden in Gallien erhielten. *Sie genossen vollkommene Religionsfreiheit*; ja sie hatten sogar das Privilegium, das ihnen sonst in allen Ländern Europa's streitig gemacht wurde, daß sie ihre Sklaven beschneiden durften. *Aber von dem Augenblicke an, da der Katholicismus wieder mächtig wurde in Spanien und den Arianismus verdrängte, trat der Wendepunkt zu ihrem Verderben ein.* Das Westgothenreich war bisher ein Wahlreich gewesen; Reccared faßte den Entschluß, es in ein Erbreich zu verwandeln; zur Ausführung dieses Entschlusses bedurfte er der katholischen Bischöfe gegenüber seinen weltlichen Großen: so trat er zum Katholicismus über, gab den katholischen Bischöfen Sitz und Stimme gleich jenen in seinem Reichsrath und verschmolz den Karakter einer Reichsversammlung und einer Kirchenversammlung. Er war nun zur Ausführung seines Entschlusses einer gewissen Anzahl von Stimmen im Voraus gewiß, aber er hatte den Dienst auch zu erwiedern, durch den Gegendienst der Unterdrückung seines bisherigen arianischen Glaubensbekenntnisses und durch Maßregelung der mit den Arianern alliirten Juden. Wir haben somit schon hier das später unter Ferdinand dem Katholischen so merkwürdig sich wiederholende Verhältniß einer natürlichen Allianz zwischen der Aristokratie und der Judenschaft in Spanien. Dieselbe Synode, auf welcher Reccared das arianische Glaubensbekenntniß abschwur, die Synode von Toledo im Jahr

, untersagte den Juden die Ehe mit Christen, den Erwerb christlicher Sklaven, die
eidung öffentlicher Aemter und befahl, die Kinder aus gemischter Ehe mit Gewalt
aufen. Alle Wohlhabenden des Landes bedienten sich dazumal der Sklaven zum
bau und Haushalt, die Juden allein sollten sich ihrer nicht bedienen dürfen; die
r Gleichgestellten und Gleichangesehenen sollten auf Einmal also rechtlich erniedrigt
zur Taufe ihrer Kinder gezwungen werden. Sie boten dem Könige eine große
ume; er wies sie ab und ward dafür und für die Sklavensache von Gregor dem
ßen belobt. Reccared fügte noch hinzu, daß nach Beschluß der narbonnensischen
henversammlung es den Juden nicht mehr gestattet seyn sollte, bei Leichenbegängnissen-
men zu singen. Allein diesen Maßregelungen Seitens des Königs und der Geist-
it stand nun gegenüber die Gunst der Großen des Reiches, welche theils aus Aria-
us, theils aus Trotz gegen den König die Juden nun in Schutz nahmen und in
Gebieten nach wie vor gewähren ließen, so daß die Gesetze gegen sie ganz außer
t kamen. Reccared's Nachfolger, Liuva, Victorich und Gundemar kümmerten sich
g darum. Desto fanatischer trat wieder gegen die Juden auf Sisebut, ein Zeit-
sse des Heraclius in Byzanz. Sein Gewissen fühlte sich gleich im Anfange seiner
erung (Jahr 612) beschwert, daß trotz Reccared's Gesetz noch immer christliche
ven jüdischen Herren dienen und durch die Beschneidung dem Judenthume anheim-
n. So erneuerte er nicht nur jenes Gesetz, sondern fügte zum Verbot des Ankaufs
licher Sklaven Seitens der Juden den Befehl, daß wer bis zum 1. Juli seine
lichen Sklaven nicht freigelassen oder verkauft habe, dessen Vermögen sollte dem
us verfallen; Juden dagegen, welche Christen werden, dürfen Sklaven halten
sogar ihren Erbantheil an den Sklaven des jüdisch bleibenden Erbverwandten be-
en! Jeder seiner Nachfolger, welcher dieses Gesetz wieder aufzuheben wagen sollte,
„in dieser Welt der tiefsten Schmach und in jener der ewigen Höllenpein in den
men des Fegfeuers verfallen." Aber auch diese Maßregel drang noch nicht durch;
Großen thaten, was sie wollten, die Juden gewannen sie noch mehr durch Geschenke,
l einzelne Bischöfe führten die harte Bestimmung nicht aus. Da erklärte Sisebut,
sämmtliche Juden des Landes binnen einer gewissen Frist entweder sich taufen lassen
n oder das Reich räumen. Dieß wirkte: Viele ließen sich taufen, Viele aber auch
n es vor, auszuwandern, entweder nach Frankreich oder Nordafrika (J. 612—613).
e Zwangsbekehrung fand sogar die spanische Geistlichkeit dazumal noch für verwerf-
während zwei Jahrhunderte später Bischof Amolo sich darauf als auf eine gott-
llige, nachahmungswerthe und verdienstliche Handlung Sisebut's berief; wirklich frei-
ig aber urtheilte Sisebut's Nachfolger, Swintila, ein milder und gerechter Mann,
„Vater des Vaterlandes" genannt, welcher die Maßregel denn sogleich außer Kraft
e, die Verbannten zurückkehren und die Zwangstaufen unbeachtet ließ (Jahr 621
631). Allein eine Verschwörung stürzte ihn und erhob an seine Stelle ein gefü-
es Werkzeug des Fanatismus, Sisenand. Die Geistlichkeit hatte nicht nur die Ver-
nung, sondern auch diese massenhaften Zwangstaufen für verwerflich erklärt, aber
h ihrer Anschauung vom character indelebilis der Sakramente mußte sie auch Swin-
's Mißachtung des Rücktritts der Zwanggetauften verwerfen. Die Synode von
ledo vom Jahre 633, an ihrer Spitze den persönlich billigen, aber in der Dogmatik
fangenen Erzbischof Isidor von Sevilla, sprach daher zwar den Grundsatz aus, daß
e Juden nicht mit Gewalt und Strafandrohungen zum Christenthum geführt werden
len, und erneuerte doch zugleich gegen sie die Gesetze Reccared's; ihre ganze Strenge
er richtete sie gegen die von der Zwangtaufe wieder Abgefallenen, „damit der Glaube
t geschändet werde," und befahl ihnen, aller Beobachtung der jüdischen Religion und
n Umgangs mit ihren früheren Glaubensgenossen sich zu enthalten, gemischte Ehen
trennen und ihre Kinder beiderlei Geschlechts in Klöstern erziehen zu lassen; wer von
en noch über Beobachtung des Sabbaths, eines jüdischen Feiertags oder Ritus, der
schneidung oder einer Speiseunterscheidung betroffen würde, sollte zum Sklaven ge-

macht und nach Bestimmung des Königs an rechtgläubige Christen verschenk
Die Zwanggetauften alle aber und ihre Nachkommen sollten nicht als Zeugen
werden, „weil derjenige nicht gegen Menschen wahrhaft seyn könne, der ge
treulos geworden“! Isidor verfaßte aber auch eine Schrift gegen die Jud
„Libri duo contra Judaeos,“ worin er die christliche Glaubenslehre aus d
Testament erweisen wollte und wodurch er wieder Controversschriften hervorrief
Hauptentgegnung Isidor's, daß das Scepter von Juda gewichen sey, beriefe
Juden auf ein jüdisches Reich im äußersten Osten, das von den Nachkomme
regiert werde. Auf Sisenand folgte Chintila, welcher das sechste Concil vo
im Jahre 638 zusammenberief, durch dasselbe alle judenfeindlichen Paragraphen
Beschlüsse bestätigen und erklären ließ, daß Niemand im Reiche bleiben dürfe
nicht das katholische Glaubensbekenntniß annehme. Viele nahmen wiederum
die Taufe an, viele aber griffen zum zweiten Mal zum Wanderstab. Schon
642 folgte nach Chintila's Tod Chindaswind, ein Feind der Geistlichen, da
Macht der Krone zu Gunsten der Kirche beschränken wollten. Die Verbannt
in die Heimat, die Zwanggetauften zum Judenthum zurück und die Angeseh
Geistlichkeit gingen nun in dieselbe Verbannung nach Afrika und dem südlichen
Von den Juden verlangte der König Nichts, denn eine Kopfsteuer in den St
Sein ihm unähnlicher Sohn Receswinth (vom Jahre 652 — 672) schlug d
entgegengesetzte Verfahren ein und das achte Concil von Toledo beschränkte
gegen die Juden auf das Verbot christlicher Sklaven und Ausschließung von
und von der Zeugenschaft gegen einen Christen; forderte aber von den Zwan
nochmaliges Abschwören des Judenthums und setzte auf Flucht aus dem Reic
auf heimliches Verbergen, die schwerste Strafe; die Zwanggetauften schwore
Dreieinigkeit, Alles zu beobachten, mit Ausnahme des Genusses von Schw
wogegen sie den Widerwillen nicht überwinden können; wer den Schwur überl
von ihnen selbst verbrannt oder gesteinigt oder, wenn der König ihn davon
wenigstens als Sklave behandelt werden. Dabei mußten sie die Judensteuer
bezahlen, damit der Staatsschatz durch den Bekenntnißwechsel keine Einbuße erle
ceswinth kassirte förmlich und ausdrücklich das römische Gesetzbuc
die Zwanggetauften für judaisirende Ketzer, setzte die Strafe des Bannes auf jede
gung eines heimlichen Juden und erreichte sein Ziel doch nicht: die Zwanggetauft
in ihrem Herzen dem Judenthum nur um so fester an; die verbliebenen Jud
die Kunst, ihre tausendäugigen Feinde immer wieder zu täuschen und zu ern
erließ die Geistlichkeit (Jahr 655) die Verordnung, daß die Zwanggetauften die
und die christlichen Festzeiten nicht mehr zu Hause, sondern ganz und gar
Augen von Geistlichen zubringen und die Uebertreter je nach dem Alter dur
Bußen oder Geißelhiebe gestraft werden sollen. Das zehnte Concil von Tol
656) fügte dazu noch den Bann über die christlichen Sklavenverkäufer, ohne je
dadurch eine durchgreifende Wirkung hervorzubringen. Ein Aufstand des Gr
derich von Septimanien gegen Receswinth's Nachfolger Wamba, in Folge de
Juden auf das Versprechen sicherer Zuflucht und Religionsfreiheit hin in sein
auswanderten und des Königs Feldherr, Paulus von Hilderich in Narbonne, zu
ausgerufen wurde, endete unglücklich, dennoch ließ Wamba während seiner
(Jahr 672 — 680) den Juden eine gewisse Freiheit. Ein Schlaftrunk und b
dung mit dem Mönchsgewande während dieser Betäubung entsetzte den König
und brachte den Anstifter dieser Arglist, Erwig, von byzantinischem Ursprung
rakter, auf den Thron. Um die Usurpation legitimiren zu lassen, mußte E
Geistlichkeit Zugeständnisse machen und legte nun auf dem zwölften Concil vo
eine Reihe von Gesetzen gegen das Judenthum zur Bestätigung vor. Von den
ragraphen, welche das Concil hienach bestätigte, betraf nur ein einziger die ve
Juden; dieser Eine bedeutete ihnen, daß, wenn sie nicht innerhalb eines Ja

ihre Kinder und Angehörigen zur Taufe stellen, ihre Güter confiscirt werden, sie 100 Geißelhiebe bekommen und mit abgeschundener Kopf- und Stirnhaut außer Landes verwiesen werden. Von den 26 Paragraphen gegen die Zwanggetauften theilen wir nur Folgendes mit: Wer an sich oder an andern die Beschneidung vollzieht, dem sollen, den Männern die genitalia, den Weibern die Nasen abgeschnitten werden. 100 Geißelhiebe für Sabbathfeier, Sonntagsarbeit, Speiseunterschiede, Verehelichung innerhalb des sechsten Grades der Verwandtschaft, gemischte Ehe, Versteckung eines Juden oder Beihülfe zur Flucht, für die Lektüre oder den bloßen Besitz von antichristlichen Büchern. Jeder Jude muß alle jüdischen Gebräuche abschwören und den christlichen Glauben hersagen, auch versprechen, der Kirchlichkeit sich zu befleißigen, und das Alles war zu bekräftigen mit einer vorgeschriebenen Eidesformel, welche nach Länge und Reichhaltigkeit eine ganze biblische Geschichte ist, und mit der Betheuerung bei den Reliquien und den vier Evangelien, sowie mit schrecklichen Selbstverfluchungen schloß. Kein Jude darf ein Amt bekleiden, bei welchem er Christen vorstünde, ausgenommen, wo der König des öffentlichen Vortheils willen es gestattet. Jeder jüdische Sklave wird durch Anmeldung zum Christenthum frei. Wo Zwanggetaufte wohnen oder auf der Reise sind, sollen sie die Kirche besuchen und bei dem Bischof oder andern bewährten Christen sich einfinden. Sie sollen eine Abschrift dieses Gesetzes überall bei sich tragen. Die Geistlichen sind mit Vollziehung dieses Gesetzes beauftragt. Mit Ausnahme der Rückkehr zum Judenthum steht das Recht der Begnadigung beim König. Zwei Tage nach Schließung des Concils wurde das Gesetz den verbliebenen Juden und den Zwanggetauften vorgelesen, den 25. Januar 681. An der Spitze des Concils stand ein Prälat von jüdischer Abkunft, der angesehenste und gelehrteste Bischof seiner Zeit, der Metropolitan Julian von Toledo. Dieser schrieb auf Verlangen des Königs zur Vertheidigung der Messianität Jesu noch seine „Tres libri de demonstratione Aetatis sextae contra Judaeos", worin er zuerst den Satz bestreitet, daß der Messias erst im sechsten Jahrtausend (das siebente sollte der Weltsabbath, die Zeit der Messiasherrschaft, seyn) erscheinen müsse, da es nirgends in der heiligen Schrift vorkomme; sodann nachweist, daß durch Jesus die Erfüllung der Zeiten nach untrüglichen Zeichen eingetreten sey; ferner Vermuthungen aufstellt, wie man bei der Abweichung der Chronologie der Septuaginta von der des hebräischen Originals selbst das Erscheinen Jesu im sechsten Jahrtausend herausbringen könnte; endlich alle Beweise der Kirchenväter wiederholt, daß das Judenthum ohne Tempel nicht bestehen könne und daß Jesus Christus herrsche auf Erden. Erwig's Nachfolger, sein Schwiegersohn Egica, ein Verwandter des entsetzten Wamba, nahm undankbarerweise an Erwig's Kindern Rache und behandelte aus Opposition gegen Erwig die Zwanggetauften anfangs milde; als er aber einsah, daß er damit auch nicht viel ausrichte, griff er wieder zur Strenge, verbot ihnen und den Juden den Besitz von Ländereien und Häusern, Schifffahrt und Handel nach Afrika, allen Geschäftsbetrieb mit Christen und nahm ihnen alle unbeweglichen Güter gegen eine gewisse Entschädigung ab. Nur die aufrichtig Bekehrten sollten frei seyn, ihr Ausfall in der Judensteuer aber durch die nicht aufrichtig Bekehrten ersetzt werden. Die Synode von Toledo vom Jahre 693 bestätigte dieses Gesetz. Obwohl dabei mehrere der quälerischen Gesetze Erwig's durch Egica aufgehoben wurden, so trieb doch die Einziehung ihrer unbeweglichen Güter die Betroffenen also zur Verzweiflung, daß sie mit ihren Brüdern unter der maurischen Herrschaft in Afrika Verbindungen zum Sturz des westgothischen Reiches durch die Mauren anknüpften. Diese Verbindungen wurden vor der Zeit verrathen und die Rache traf nun nicht nur die Schuldigen, sondern sämmtliche jüdische Bewohner Spaniens. Egica legte dem Concil von Toledo vom Jahre 694 die Beweise vor und das Concil erklärte nun Alle in Spanien und in der gallischen Provinz zu Sklaven, vertheilte sie durch das Land an einzelne Herren, entriß die Kinder von Zurücklegung des siebenten Jahres an den Eltern und übergab sie Christen zur Erziehung. Eine Ausnahme wurde nur gemacht zu Gunsten derjenigen, welche in den Engpässen der gallischen Provinz eine Vormauer

gegen feindliche Einfälle bildeten. Egica's Sohn und Nachfolger Witiza, ein ... licher König, welcher dem Lande Eintracht geben wollte, beschloß, auch den Ju... Vollgenuß ihrer bürgerlichen Rechte wieder zu verleihen; allein es war zu spät. ... seinem frühen Tod drang der Muhammedaner Tarik nach Andalusien herüber; alle ... handelten im Reiche machten gemeinschaftliche Sache mit ihm; nach der Schla... Xeres (Juli 711) und dem Tode des letzten westgothischen Königs Roderich fi... Provinz um die andere in die Hände der Mauren und war auch die Zeit einer ... licheren Existenz der Juden auf der pyrenäischen Halbinsel wieder angebrochen.

5) Die Stellung der Juden während der Herrschaft des K... licismus bis zum Siege des Protestantismus. — Der Arianismus ... nun auf allen Punkten der Christenheit überwunden; keine inneren Feinde stande... Herrschaft des Katholicismus im Wege, und die Verbindung, welche das Pabstthum mit dem großen Frankenreiche jenseits und diesseits des Rheines einging, befestigte ... Herrschaft auf Jahrhunderte hinein. Der Muhammedanismus hatte der kathol... Christenheit des Morgen- und des Abendlandes zwar ungeheuere Länderstrecken in ... und Afrika entrissen, im äußersten Westen von Europa sogar sich festgesetzt u... heillosen kirchlich-politischen Zustände des byzantinischen Reiches führten auch den ... osten Europa's in seine Arme. Desto fester und concentrirter behauptete der K... cismus nun die Herrschaft von den Pyrenäen bis zum Hämus, von der Südspitze ... liens bis in den Norden Europa's, und desto tiefer war das Judenthum, welch... älteste Rivale des Christenthums gewesen war und in Europa Jahrhunderte hi... seine Rivalität geltend gemacht hatte, durch eine Kette von kirchlich politischen Ma... lungen gedemüthigt. Dennoch beginnt diese zweite Periode unserer Geschichte ... mit einem neuen Aufschwung der europäischen Juden zu einer günstigeren Existenz ... gerade die politischen Träger des Bündnisses zwischen Staat und Kirche erschein... Gönner der armen mißhandelten Bevölkerung und erhoben sie wieder zu einer ge... Höhe der Cultur. Obwohl Karl der Große Schutzherr der Kirche war und die ... matie des Pabstthums begründen half, obwohl der gleichzeitige Pabst Hadrian ... weniger als judenfreundlich war, obwohl die bisherigen Conciliensbeschlüsse die sch... Maßregeln gegen die Juden vorschrieben, verfuhr Karl doch auch in diesem Punkt ... der ganzen Selbstständigkeit und dem ganzen Scharfblick seines großen Geistes. ... rend sonst, wenn Geistliche oder Kirchendiener heilige Gefäße an Juden verkauft ... verpfändet hatten, die Juden gestraft worden waren, zog Karl die Verkäufer und ... pfänder zur Strafe, wie er auch bei Beschuldigung der Hexerei nicht die Beschul... bestrafte, sondern die Verläumder und damit diese ganze Seuche auf lange hinei... seinem Reich verbannte. Während sonst der Handel und Wandel der Juden bes... und systematisch auf Schleichwege gedrängt worden war, erkannte er in den Jud... eigenthümliche Begabung dafür und benützte er diese zum großen blühenden Aufsch... des materiellen und geistigen Verkehrs seines Reiches. Während man sonst i... Juden nur Feinde des Heiligen erblickt, sie von der Kirche systematisch zurückge... und ihr geistiges Leben ertödtet hatte, suchte Karl die Juden Deutschlands und ... reichs einer höheren Cultur theilhaftig werden zu lassen und ihre Kenntnisse wi... für seine christlichen Unterthanen zu nützen. Nur in einem einzigen Punkt hiel... einen Unterschied zwischen Christen und Juden aufrecht, in der Eidesablegung ... Juden gegen einen Christen: er ließ dem Juden den Eid gegen den Christen zu... der Jude mußte sich dabei mit Sauerampfer umgeben, die Thora oder, wenn es ... fehlte, eine lateinische Bibel halten und Naemans Aussatz und die Strafe der ... Kora's zum Zeugnisse der Wahrheit auf sich herabrufen. Von dem Handel, ... Karl den Juden im ausgedehntesten Maße zu betreiben gestattete und mittelst de... durch sie die fernsten und interessantesten Verbindungen mit fremden Ländern und ... anknüpfte, nahm Karl nur das Getreide und den Wein aus, weil er den Gewi... Lebensmitteln für ein schändliches Gewerbe hielt. Seiner Gesandtschaft an den ...

Harun al Raschid gab er einen Juden Namens Isaak bei (Jahr 797), welcher zwar anfangs neben den Edelleuten Landfried und Sigismund nur die Rolle eines Dolmetschers hatte, da aber Beide auf dem Heimweg gestorben waren und er in die diplomatischen Geheimnisse eingeweiht war, vom Kaiser in Aachen in feierlicher Audienz empfangen wurde und des Chalifen Antwort und Geschenke zurückbrachte. Auch einen gelehrten Juden hatte sich Karl vom Chalifen ausgebeten und in R. Machir erhalten, welcher der Vorsteher der Judengemeinde zu Narbonne wurde und eine thalmudische Hochschule gründete. Aus Lucca aber ließ Karl eine gelehrte Familie nach Mainz kommen, Kalonymos und dessen Sohn und Neffen, welche, wie Machir in Gallien, so diese in Deutschland gelehrte Volksgenossen heranbildeten und den deutschen Juden erst eine regelmäßige Gemeindeverfassung gaben. Die Zustände diesseits des Rheins waren bisher noch ungleich rohere gewesen denn jenseits und auch die deutschen Juden theilten diesen Zustand, wiewohl sie auch noch nicht den raffinirten Maßregelungen jener cultivirten Gegenden ausgesetzt waren, sondern zumeist unangefochten und friedlich mit der deutschen Bevölkerung zusammengelebt hatten. Daß sie sich bereits, als Deutschland noch mit Wald und Sumpf bedeckt war, in Worms niedergelassen (die Sage rückt es hinauf bis in die Zeit vor der Geburt Jesu, bis in die Zeit Esra's, ja bis in die Zeit der Niedermetzelung des Stammes Benjamin in der Richterzeit, da 1000 Benjaminiten entkommen seyen und in Deutschland sich niedergelassen und Worms gegründet haben) und die Wormser, Ulmer und Regensburger Gemeinden Briefe von Jesu Auftreten erhalten und zu seiner Kreuzigung gerathen haben, gehört in das Reich der Sage; ebenso wahrscheinlich die Nachricht einer Chronik, daß die römischen Soldaten von der Zerstörung Jerusalems hinweg sich schöne Frauen ausgelesen, bei ihrer Rückkehr an den Rhein mitgenommen, Kinder gezeugt haben und diese Kinder von den Müttern in ihrem Glauben erzogen worden seyen. Sichere Zeugnisse über das Vorhandenseyn von Juden in der römischen colonia agrippina, in Cöln, datiren erst aus dem vierten Jahrhundert. In Folge ihrer günstigen Stellung unter Karl und seinem Sohn Ludwig, breiteten sie sich dann in vielen Gauen Deutschlands aus. So wohnten sie im neunten Jahrhundert bereits auch in Magdeburg, Merseburg, Regensburg. Von diesen Gegenden aus drangen sie alsdann nach Böhmen und Polen.

Ludwig der Fromme (regierend vom Jahre 814 bis zum Jahre 840), der gutmüthige aber willenlose Kaiser, überbot noch seinen Vater in Gunstbezeugungen gegen die Juden, bei all' seiner Kirchlichkeit; ja, diese Gunstbezeugungen überschritten unter dem Einflusse der Hofintriguen und der maßlosen Opposition des Bischofs Agobard von Lyon gegen die Juden wiederum das Maß der Gerechtigkeit und Weisheit. Ludwig nahm die Juden nicht nur unter seinen besonderen Schutz und litt keine Unbill gegen sie von Baronen oder Geistlichen; sie genossen nicht nur Freizügigkeit durch das ganze Reich und durften, trotz der vielen kanonischen Gesetze, christliche Arbeiter bei ihren industriellen Unternehmungen gebrauchen; es dauerte nicht nur der Sklavenhandel vom Ausland nach dem Reich in ihren Händen fort, sondern die Geistlichen durften die Sklaven der Juden, welche sich zur Taufe meldeten, nicht einmal taufen, damit sie ihren Herren nicht entzogen werden; die Wochenmärkte wurden ferner den Juden zu lieb vom Sabbath auf den Sonntag verlegt. Rechtschaffenerweise wurden die Juden nun von der Geißelstrafe befreit, wo sie nicht Synagogenstrafe war; ebenso von den barbarischen Ordalien mit Feuer und siedendem Wasser, welche statt des Zeugenbeweises eingeführt waren. Von ihrem Handel hatten die Juden nur eine Steuer zu zahlen und jährlich Rechenschaft über die Einnahmen abzulegen; war dieses eine ausnahmsweise Einmischung in ihren Erwerb, so war es dagegen eine üble Begünstigung der Juden, daß Ludwig sie zu Steuerpächtern machte und ihnen dadurch nicht nur eine privilegirte Gewalt über Christen, sondern auch eine die stete Eifersucht der Christen reizende Bereicherungsquelle eröffnete. Uebrigens standen die Juden bei alle dem unter einem hohen kaiserlichen Beamten, „der Judenmeister," „magister Judaeorum," genannt. Die große Auffassung von

Handel und Verkehr, für welche Karl die Juden verwendete, hatte Ludwig nich
sondern nur seines Vaters Billigkeit, welche kein Ansehen der Person kannte; das
Ludwig auch nicht mehr die Selbstständigkeit und Kraft des Vaters, sondern v
Hofeinflüssen beherrscht. So artete die Gunst gegen die Juden aus in Bevo
nnd wurde dadurch eine eigenthümliche Stellung derselben im deutschen Reich be
in welcher sie einerseits den Schutz des Reiches genossen, andererseits aber
schiefe Richtung und Thätigkeit kamen und darum trotz des Schutzes auch viel
erfuhren. Die Juden bildeten in ihrer großen Anzahl, in der Art und Wei
Beschäftigung, in ihrer eigenthümlichen Stellung zum Kaiser und Reich nicht n
besondere Religionsgemeinschaft, sondern eine Corporation im Staat, ein Mi
zwischen Rittern und Leibeigenen, eine Art Bürgerstand; aber dieser Stand h
so eigenthümliches Gepräge, daß die gegenseitigen Beziehungen, welche auch Rit
Leibeigene immer noch miteinander verbanden, hier mangelten, und daß die Bevo
von der einen Seite immer wieder zu Beeinträchtigungen von der andern rei
dieser Gegensatz desto gefährlicher werden mußte. Eine besondere Ursache, wel
Kaiser Ludwig zu dieser übergroßen Begünstigung der Juden veranlaßte, lag
besonderen Vorliebe seiner zweiten Gemahlin Judith für das Judenthum selbst.
durch Schönheit und Geist ausgezeichnete Frau fand sich durch das Christenthu
es von jener, bereits so tief gesunkenen Geistlichkeit gelehrt und geübt wurde, d
Masse abergläubischer Meinungen und Gebräuche, in welchen die Anbetung G
Geist und in der Wahrheit wenig zu verspüren war, nicht befriedigt und fand
Lesen des Alten Testamentes einen solchen Genuß, vorzüglich an der heiligen G
daß sie mit jüdischen Rabbinen, welche eine geläuterte Gotteserkenntniß ve
ebenso gerne verkehrte, als mit dem gelehrten Abt von Fulda, Rhabanus Mauru
Kaiserin stand hierin auch nicht allein; es gab eine ganze Partei am Hofe, unte
vorzüglich der Kämmerer Bernhardt, der eigentliche Regent des Reiches, und d
konus Bodo, der Liebling und Seelsorger des Kaisers, welche in den Juden
nachchristlichen Zeit das Volk Gottes, die Nachkommeu der großen Patriarchen u
pheten ehren wollten; auch Solche, welche, weil der Geschmack für das Chris
ihnen durch jene Kirchlichkeit verdorben und verleidet war, noch weiter gingen
den Schriften eines Philo und Josephus sich mehr ergötzten denn an den Eva
ja sogar lieber einen Gesetzgeber wie die Juden, denn einen Heiland wie die
haben wollten, und jüdischen Segen und Fürbitte höher achteten, denn die Con
der Kirche. Die Juden hatten daher freien Zutritt bei Hof; Verwandte des
machten ihnen und ihren Frauen kostbare Geschenke; der Kaiser, welcher jener
selbst nicht ganz fremd war, verkehrte mit ihnen unmittelbar, war aber schwer ü
und betrübt, als diese Richtung seinen Liebling und Seelsorger Bodo zuletzt v
ohne sein Wissen mit Zurücklassung aller Herrlichkeit des Hofes nach Spanien
weichen, sich beschneiden zu lassen und mit einer Jüdin sich dort zu verheirathen.
gens ließ er die Juden es nicht entgelten: sie durften nach wie vor Synagogen
innerhalb und außerhalb derselben über das Thörichte des Heiligen- und R
dienstes, der Bilderverehrung u. dergl. sich aussprechen; Christen besuchten ihre
dienste und fanden die Vorträge ihrer Kanzelredner oft und viel besser als die P
der Geistlichen; hochgestellte Geistliche lernten von Juden für die Auslegung der
Schrift, wie dieß Rhabanus Maurus selbst in seinen, dem nachmaligen Kaiser
dem Deutschen gewidmeten Commentarien gesteht, und die schweren Angriffe, we
bigotte Partei, an ihrer Spitze der Bischof von Lyon, Agobard der Heilige, g
Juden erhob, zogen dieser Partei nur desto mehr die Ungnade des Kaisers z
Flucht der Sklavin eines angesehenen Juden von Lyon, welche, um ihre Fr
erlangen, sich von Agobard hatte taufen lassen (um das Jahr 827) und die R
rung derselben durch den Judenmeister Everardus (Eberhard), gab den Anlaß z
dreijährigen, sehr interessanten Streit, in welchem die kirchliche wie die liberal

einmüthig allen ihren Einfluß aufboten, Agobard eine Reihe von Schriften: 1) Ad proceres Palatii Walam et Hilduin; 2) Consultatio ad proceres; 3) Ad Hibridium; De judaicis superstitionibus und 5) De insolentia Judaeorum (in das Deutsche übersetzt von Dr. Emanuel Samosz, Leipzig 1852) gegen die Juden verfaßte, aber auch zu ...men, gehäßigen, ja sogar hochverrätherischen Schritten sich verleiten ließ. Ago-bard berief sich auf das mosaische Verbot des Umgangs von Juden mit Heiden; auf die apostolischen Verbote des Umgangs von Christen mit Ungläubigen; auf die zu Recht bestehenden kanonischen Gesetze; auf das Schmähliche der Befleckung von Söhnen des Lichtes mit Söhnen der Finsterniß; auf die Würde der makel- und runzellosen Kirche, die sich für die Umarmung des himmlischen Bräutigams vorbereiten und nicht durch Gemeinschaft mit der verstoßenen Synagoge entehren sollte; endlich auf die Hartnäckig-keit der Juden gegenüber aller christlichen Belehrung und das Gefährliche des Einflusses der Juden auf die damalige christliche Bevölkerung. Ein Handschreiben des Kaisers an den Bischof um das andere wechselte mit diesen bischöflichen Schriften und Gegenvor-stellungen; Agobard eilte an den Hof, ward aber vom Kaiser mit finsterem Antlitz und drohendem Befehl heimgeschickt; die ihm angedrohte Absendung von kaiserlichen Commis-sarien, um Agobard's und der ihm gleichgesinnten Bischöfe Agitation niederzuschlagen, ... ihren Pfarrkindern überall, wiewohl zumeist vergeblich, einschärften, den näheren Umgang mit Juden abzubrechen, da der Fluch sie umgebe wie ein Gewand und ein-dringe wie Wasser, da sie einem schwereren Strafgericht verfallen seyen, als Sodom und Gomorrha, richtete Nichts aus. Agobard wich aus, bis die Commissarien wieder abgereist waren; beklagte sich dann schriftlich gegen den Kaiser, daß diese ihre Vollmacht überschritten haben, daß es einem so frommen Kaiser nicht möglich seyn könne, es zu ...gen, daß die christlichen Gemeinden darüber ganz verwirrt werden; fügte Schilde-rungen von Beleidigung der Christen durch Juden, von Lästerung des Namens Jesu, ... Stehlen, Verkaufen und Schlachten christlicher Knaben hinzu, sowie Fabeleien, welche die Juden zu jedem Blatt des Alten Testamentes hinzugedichtet haben, und zog den Schluß, daß, weil sie den Sohn verläugnen, sie auch den Vater nicht verdienen, weil ... Jesu jungfräuliche Geburt nicht anerkennen, sie die wahren Antichriste seyen. Der Kaiser verblieb wie Agobard bei seiner Ansicht, begünstigte nach wie vor die Juden, und als Agobard ein Jahr darauf (830) an der Verschwörung gegen die Kaiserin und dem Versuch der entarteten Söhne, den Vater zu entthronen, sich betheiligte, ward Agobard seiner Bischofswürde entkleidet, entfloh nach Italien, nahm später von Ludwig's ...muth seine Würde wieder zurück und unternahm von nun an Nichts mehr gegen die Juden.

Unter Ludwig's Nachfolgern aber änderte sich der ganze Zustand. Die königliche Macht sank; das Feudalsystem entwickelte sich; der Klerus benützte seinen Einfluß gegen die immer mehr dem königlichen Schutz entrissenen und der Gewalt einzelner Herzoge und Fürsten zufallenden Juden. Man fing jenseits des Rheines an, die Verpachtung der Zölle ihnen zu entziehen, Geistliche in ihre Synagogen zu schicken zu christlicher Predigt, durch Proselyten jüdischen Eltern ihre Kinder abwendig zu machen; die Con-cilien kamen auf die alten Canones zurück und verwehrten ihnen das Advociren, Ver-walten, Richten, Kriegsdienste leisten, Synagogen bauen, so daß die Gebiete der Geist-lichkeit sich entleerten, die Auswandernden in die Gebiete der Barone übersiedelten und die verlassenen Güter von Judengemeinden an Bischofssitze oder Klöster verschenkt wurden. In Toulouse kam die Sitte auf, an den christlichen Hauptfesten dem Syndikus der Juden vor der Hauptkirche eine Ohrfeige zu geben, — ein Schimpf, zu dessen Erdul-dung fromme Juden sich öfters gedrängt haben sollen. In den Gebieten der Barone ..., wo sie eine geschützte Stellung behielten, veräußerten auch die längst schon ansäßigen Juden nun mehr und mehr ihre liegenden Güter, um bei der Zunahme der Gewalt-... unter den schwachen Königen nicht dem Heerbanne folgen zu müssen und weil die ...lichkeit dadurch ihren Einfluß auf sie weniger ausüben konnte. Die Barone wurden

auf den Besitz ihrer Juden eifersüchtig, weil diese bald als integrirende Theile de
ronieen betrachtet wurden, und je mehr dieses Verhältniß herrschend ward, desto
schloßen sich die in dem eigentlichen Reichsgebiet befindlichen Juden dem Reich
Der Kaiser wollte auf die Judengefälle ebensowenig verzichten, als die immer m
giger werdenden Barone; Karl der Kahle unterwarf sie, weil sie nicht mehr in
dienste traten, zunächst einer um ein Zehntel höheren Vermögenssteuer als die Chr
später aber wurden diese Lasten vermehrt.

Auf diese Weise entwickelte sich mehr und mehr der Begriff, daß die dem
angehörigen Juden Eigenthum des Reiches seyen, und dieser Begriff bildet die G
lage zu ihrer Rechtsverfassung in Deutschland. Ehe wir aber diesem unsere beso
Aufmerksamkeit zuwenden, gehen wir zuerst der Entwicklung der Geschichte in Frank
England und auf der pyrenäischen Halbinsel nach, da hier der Begriff schwankender
gefaßt wurde und sie einer förmlichen Tyrannei und endlich dem jammervollsten
anheimfielen.

Während in Frankreich Herzoge, Grafen, Stadtgemeinden sich unabhä
machten und abwechselnd wieder einer anderen Macht zufielen, erlitten die Juden,
die nun Schwachen, welchen die frühere Rechtsstellung versagt und kein Ersatz d
geboten ward, indessen der Klerus seine beschränkenden Maßregeln wieder fest
konnte, die tiefste Herabwürdigung. Bei jeder neuen Gesetzgebung wurden ihnen
härtesten Bedingungen einer bloßen Existenz vorgeschrieben: die einzelnen Herzoge, G
fen, Bischöfe forderten von jedem ihrer Schutzbefohlenen viel; die sich emporarbeit
Städte drängten sie von ihren bisherigen Privilegien zurück und ließen sich den S
und die wenige Gewerbsthätigkeit, welche sie ihnen noch gestatteten, theuer bezahlen;
Geistlichen als solche plagten sie mit ihrem Religionseifer, oder ließen sich mit
Gaben vorübergehende Duldung erkaufen; der Adel benützte sie zum Absatz seiner
beserzeugnisse; alle Welt wollte an ihnen profitiren und alle Welt schrie, wenn sie
wieder schadlos halten wollten durch allerlei künstliche Profite. Also entartete je
je mehr eine Menschenklasse, welche, wie Karl der Große bewiesen hatte, bei recht
und vernünftiger Stellung im Staate ein höchst nützliches und respektables Glied d
selben hätte seyn können. Also verfeindete und verbitterte sich auf's Neue das Verhält
zwischen Christen und Juden, welches bei weiser und liebevoller Behandlung nicht
der Synagoge, sondern auch der Kirche zum Segen hätte werden können. Die J
standen zu Anfang dieser Periode auf einer hohen Stufe der Bildung; sie hatten
Jahrhunderte hindurch bedeutende Gelehrte: im Süden, wo der Einfluß von Sp
her sich geltend machte, Philosophen, Aerzte, Dichter, im Norden mehr Thalmudist
dagegen sieht man am Ende dieser Periode nichts mehr als Geschäftsträger, übermü
Geldmänner, Geizhälse, kriechende Wucherer, welche man, wie einen Schwamm, sich
saugen ließ, um sie immer wieder auszupressen. Sie wissen zu Anfang dieser Per
noch gegen ihre Unterdrücker ein gewisses Recht zu behaupten: sie appelliren an V
fassung und erhalten Genugthuung; zu Ende der Periode folgen sie dem Strick
Schlachtbank, werden von Allem entblößt fortgejagt, mißhandelt, bequemen sich mit Z
und Drang in der Verzweiflung zum scheinbaren Uebertritt in die Kirche oder
Schmeichelei gegen Mächtige und Pöbelhaufen, nur um in der Heimat bleiben o
wieder zurückkehren zu können, damit sie ihre Gotteshäuser besuchen, essen und trin
existiren und endlich in Ruhe sterben dürfen. Während die Constituirung des röm
deutschen Reiches auch den Juden ihre rechtliche Stellung anwies, sie als ein Eigenth
des ganzen Reiches und jede Verletzung derselben als ein Reichsvergehen betracht
kam in Frankreich ihre Stellung über das persönliche Verhältniß zwischen dem K
und den kleineren Herren des Landes einerseits und zwischen den einzelnen Juden an
rerseits nicht hinaus. Die kleineren Herren ließen die Juden so viel als möglich
währen, um für den Schutz, welchen sie genoßen, ihre Gefälle zu erheben oder a
wie nicht selten, durch allerhand Aengstigungen Geld von ihnen zu erpressen; ein J

war in der Hand seines Herrn ein so willkommenes, ja allmählich ein so ordinäres Mittel der Bereicherung, daß er, wie ein Inventarstück versetzt, verkauft, angeliehen, vererbt, als Mitgift mitgegeben wurde. Der König aber glaubte wiederum ein persönliches Recht auf alle Juden des Landes zu haben, konnte aber von diesem allgemeinen Recht nur zu Zeiten, etwa alljährlich oder in besonderen Geldverlegenheiten, Gebrauch machen; die Judenschaft von ganz Frankreich war ihm ein großer Garten, darin er immer wieder zu seiner Zeit die Erndte von seinen Fruchtbäumen einsammelte. Zu dem Eigennutz der einzelnen Herren gesellte sich der Fanatismus und Aberglaube der ganzen Bevölkerung und brachte besonders in den Zeiten der Kreuzzüge bald da bald dort allerlei abentheuerliche Beschuldigungen vor, unter deren Gewicht mit den Einzelnen, welche etwa [illegible] auch nur entfernte Veranlassung gegeben hatten, die Judenschaft einer ganzen Provinz zu büßen hatte. Zum Dritten gesellte sich dazu das schreckliche Gerichtsverfahren [illegible] Zeit mit Suggestivfrage und Folter, wodurch sich das Wahnsinnigste herausbringen [illegible] der Beschuldigung die beliebigste, numerische Ausdehnung geben ließ. Volksaufläufe, da man, wie zu Beziérs, am Tag vor dem Palmsonntag, die Predigt mit der Aufforderung zu einem Steinhagel auf die Judenstraßen zu schließen pflegte, bis die [illegible]den es mit einer jährlich auf diesen Tag zu erlegenden Summe abkauften, oder da [illegible], wie zu Orleans, auf das Foltergeständniß eines verketzerten Mönches hin sie beschuldigte, vor dem Beginn der Kreuzzüge Warnungen nach dem Orient haben ergehen [illegible] lassen, und nun sie ausplünderte, mordete oder zur Taufe zwang, bestimmten nun Philipp I., nicht aus Sorge um die Juden, sondern um seinen Profit an ihnen, Ver[illegible]ungen zu ihrem Schutz zu treffen: sie in besondere, verschließbare Viertel zu placiren, [illegible] man zuvor schon in Italien aus demselben Grunde es eingeführt hatte; ferner be[illegible]re Judenbeschützer aufzustellen, welche über Judenstreitigkeiten zu entscheiden oder [illegible]über an den König zu berichten hatten. Dadurch wurden sie aber noch mehr vom [illegible] und Anbau von Grundeigenthum hinweg und auf Geldgeschäft hingedrängt, wozu [illegible] Bedürfnisse des genußsüchtigen Adels die Hand boten, so daß sie in Kurzem halb [illegible] mit Hypotheken belegt hatten. Den vornehmsten Grund des außerordentlichen [illegible]thums der französischen Juden legten dabei nicht die übergroßen, aber auch häufig [illegible] dem Kapital verloren gehenden Zinse, sondern die Menge und Kostbarkeit von Kirchengegenständen, welche die abziehenden Kreuzritter der Kirche stifteten, die sinnenlustigen [illegible]laten aber gerne verwertheten und doch nur an Juden in der Verborgenheit verkaufen [illegible]nten und darum verhältnißmäßig wohlfeil verkaufen mußten: mit Brillanten besetzte Monstranzen, Kruzifixe, Pokale u. dergl. Und waren die Prälaten ihnen erst also verbunden, waren die Geldverhältnisse zwischen ihnen auch sonst einträglich genug. Ein [illegible] auf Schuldner irgend einer Art oder eine Entdeckung, welchen Reichthum dieser [illegible] jener Jude also angesammelt, reizte aber zu Aufläufen der Menge oder Gewaltmaßregeln einflußreicher Großen, um unbequeme Mitwisser zu beseitigen, verkaufte oder verpfändete Kleinodien wieder an sich zu ziehen. Noch einmal erhob einer der ausgezeichnetsten Männer der römischen Kirche seine Zeugenstimme zu Gunsten der Juden, [illegible] große Bernhard von Clairvaux, aber mit wenig Erfolg. Eine weitverbreitete Lüge [illegible] der bei den Juden üblich seyn sollenden Kreuzigung christlicher Kinder am Vorabend [illegible] Passahfestes oder am Charfreitag setzte Hof und Volk in Bewegung; doch ging der [illegible]rm noch gnädig vorüber. Da kam Philipp August und tilgte auf den Rath des [illegible]siedlers Bernhard im Bois de Vincennes durch eine Ordonnanz vorerst alle Judenschulden, von Allem ein Fünftel für den Schatz nehmend, und als man unter den Pfändern auch ein reiches Kruzifix und ein kostbar gebundenes Evangelium fand, beschloß der König, keine Juden mehr im Lande zu dulden. Sie bekamen Zeit, das Land zu räumen, [illegible] April bis Juni 1182; ehe aber es bekannt gemacht wurde, umstellte man ihre Synagogen am Sabbath, plünderte indessen die Häuser und raubte Geld und Kostbarkeiten. Alle Bitten, alle Fürworte waren umsonst. Wenige flüchteten in den Schooß der Kirche. Die Masse wanderte aus; die Häuser wurden verkauft; 42 Fabrikgebäude

an christliche Fabrikanten verschenkt; die Synagogen in Kirchen verwandelt. Uel
scheint nur Paris der Schauplatz gewesen zu seyn, von wo sie denn zumeist
Baronieen wanderten, besonders in die Provence, wo um diese Zeit der große
krieg gegen Maimonides (s. die Artikel Maimonides und Rabbinismus) ausbrach.
König selbst rief sie wieder zurück, um durch sie das Volk wieder zu bedrücken
schloß mit ihnen einen schmählichen Vergleich, dahin gehend, daß sie den Raub v
Privaten wieder zurückfordern dürfen, dagegen eine Beschränkung der Leihgeschäf
gehen müssen, nämlich nie an einen Handwerker oder Händler zu leihen, nicht a
chensachen und Nahrungsgeschirr, und nie länger als auf ein Jahr; der Zinsfuß
auf etwa 48 Procent festgesetzt; alle Judenschulden müssen schriftlich gemacht
und jede Stadt erhielt einen eigenen Notar für Judenschulden. Der König be
sie in seinen Schutz zu nehmen, und noch sein Sohn Philipp mußte bei der Hul
es beschwören. Die Verordnungen der Geistlichkeit, die Juden von allen Aemt
entfernen und nicht jüdische Ammen zuzulassen, ließ der König gelten; ihre Ein
gegen den Wucher verwarf er. Das Geschäft war aber allzu sehr auf Ausbe
beider Theile, der Juden wie der christlichen Bevölkerung berechnet, als daß es
hätte haben können, so hob schon der Nachfolger, Ludwig VIII., nebst 24 Baron
Jahre 1223 Alles wieder auf. Alle Judenschulden sollten vom Allerheiligentag de
Jahres an keine Zinsen tragen und in neun Terminen binnen drei Jahren statt
Juden, nun an den König und die Barone abgezahlt werden; alle fünf Jahre
oder, wie der Bischof von Senlis erlaubte, alle vierjährigen Schulden, sollten ga
nichtet werden. Die Juden sollten ihrem Wohnort angehörig seyn und nicht von
Herrn Gebiet in ein anderes ziehen dürfen. Als Kennzeichen, daß sie Juden
sollten sie von nun an (Jahr 1226) eine farbige Tuchscheibe vor der Brust a
Obergewand anheften. Ein Punkt war noch in Frankreich, wo ihnen die mög
Begünstigungen eingeräumt waren, das Gebiet des berühmten Grafen Raimun
Toulouse; aber auch hier drang der König immer stärker auf Abstellung dieser
stigungen.

Die folgende Geschichte der Juden in Frankreich ist eine höchst unerquickliche
sequenz des Verfahrens Philipp August's. Ludwig IX. erklärte wiederum ein
aller Schulden für verfallen und vernichtete alle Pfandlehen: Was Wunder, da
das Volk Alles gegen die Juden erlaubt glaubte und diese ein Mal um das
das Opfer der Volkswuth wurden! Johann der Rothe jagte sie aus der Br
selbst ein Concil von Lyon erklärte alle Schulden für nichtig, also daß Grego
wider die blutigen Verfolgungen einschreiten mußte. Ludwig IX., genannt der
wüthete nach seiner Rückkunft von dem mißglückten Kreuzzug im Jahre 1254 geg
Thalmud: er ließ 24 Wagen voll dieser werthvollen Abschriften den Eigenthümer
reißen und zu Paris verbrennen, worauf dasselbe Verfahren in allen Theilen des
losbrach. Die Folge war eine zahlreiche Auswanderung der Juden, deren Eige
nun eingezogen ward. Unter Philipp III. erleichterte man, bis auf einen gewissen
auch zum Besten der Juden, das Aussaugen, indem der Seneschal sich einen der re
Juden als Procureur des Juifs erwählte, durch welchen er nun alle Gelder f
König ohne Mühe einzog. Philipp IV., der Schöne, gestattete der Inquisition im
keine Macht über die Juden und stellte sie mit Aufhebung ihrer eigenen Gerichts
unter Landesbehörden, stellte alle Leihgeschäfte ein und suchte sie mehr auf Fabri
und Handel wieder zu verweisen; allein es geschah nur in seinem eigenen Interess
nach einigen vorläufigen Gewaltstreichen ließ er im Jahre 1306, den 22. Juli,
liche Juden von Languedoc einziehen, ihrer Güter berauben, sie des Landes ver
und einen Monat später dasselbe an den Juden von Langued'oyl in den nörd
königlichen Staaten vollziehen. Die Folge dieser Gewaltstreiche traf aber die
Schuldner der Juden noch härter, da diese nun augenblicklich ihre Judenschulden
König abzahlen sollten. Fünf Jahre später ließ Philipp auch die bisher noch

en Juden vollends verjagen. Als Vorwand bezeichnete man Kindermorde, Hostienschändungen und andere Nichtigkeiten. Sein Nachfolger, Ludwig X., empfand Ausfall in seinen Finanzen tief, unterhandelte mit den Verbannten und nachdem sie 0 Livres bezahlt hatten, erschien ein Dekret, welches sagte, auf den lauten Wunsch larone und des Volkes gebe der König nach, in der Hoffnung, die Juden zu ; sie erhielten bestimmte Rechte mittelst Contrakts; die früheren Wohnorte ihnen eingeräumt, alle Synagogen zurückgegeben, die alten Privilegien erneut, Drittel der schwebenden und der heimlich contrahirten Schulden ihnen zuge- : das Alles auf 12 Jahre, nach deren Ablauf sie noch ein Jahr zur Regulirung ermögens und sicheres Geleite haben sollten! Ein solches Verfahren konnte nur sten Verdrießlichkeiten erzeugen: Klagen über Wucher, über religiöse Verstöße, ackereien, über Wiedereinführung des Thalmuds, erschienen bei dem entsetzlichen ad des Landes im Süden von allen Seiten und die Ordonnanzen des Königs nicht abhelfen. Wilde Horden von Hirten, Landstreichern und Raubgesindel urch alle Südstädte und sogar nach Paris. Die Juden wurden zum Christen- afgefordert und büßten ihre Weigerung mit dem Leben; sie flohen in die Festun- er auch hier und in den großen Städten Verdun, Toulouse, Auch und vielen wurden sie zu vielen Hunderten erschlagen; des Königs Schutz kam zu spät, der a Avignon vermochte Nichts, und erst nach hartem Kampf ward das Gesindel . Kaum aber war dieser Sturm überstanden und das Blut ein wenig abgewa- o wüthete von 1321 an der Aussatz in allen Volksklassen; der Bischof von Albi darin eine Verschwörung aller Unglücklichen und eine Vergiftung der Brunnen, armen Kranken wurden eingekerkert und lebendig verbrannt; weil man aber be- daß die Juden (bei ihrer Abgeschiedenheit, Mäßigkeit und Vorsicht) von der it frei blieben, wurden sie beschuldigt, von den Mauren und anderen Ungläu- er Brunnenvergiftung aufgehetzt worden zu seyn und büßten sie diese Beschuldi- an an vielen Orten mit dem Scheiterhaufen; in Paris erhielten sie Schutz gegen 0 Livres; auch in mehreren Baronieen, so in dem Dauphinat, wo sie dagegen re später, als die Pest Europa verheerte, entsetzlich hingerichtet wurden; nur im des Pabstes Clemens VI. zu Avignon behandelte man sie menschlich.

i jenem 13. Jahr war die Mehrzahl von ihnen wirklich wieder ausgewandert; dringenden Verlegenheit, unter der Regentschaft Karl's, während des Unglücks nigs Johann, vermittelte der ehemalige Procureur des Juifs, Menecier (Ma- le Ksou, eine Rückberufung der Juden unter neuen Bedingungen und eine er- je Menge Juden strömte wieder herbei. Sie wurden unter einen Gardien et estellt und der im Januar 1361 zurückgekehrte König verordnete, daß Menecier n Familienvater 14 Gulden und für jedes Kind und jeden Dienstboten 1 Gulden chen bezahlte, dagegen ein Siebentel davon für seine Mühe erhielt. Eine neu ende Verfolgung verhütete die Thronentsagung Johann's und Karl V. bestätigte vilegien auf weitere sechs Jahre. Weitere Fristverlängerungen wechselten mit den und Plünderungen. Statt der Juges et Conservateurs (früheren Gardiens) die Juden unter den Probst von Paris gestellt, und es ward die Geschäftsord- er Processe in Paris öffentlich ausgerufen; das Parlament hob die königliche nung, daß kein Christ wegen Judenschulden verhaftet werden dürfe, auf. Ein arl's VIII. vom Jahre 1498 vertrieb die Juden abermals und Viele wanderten h Deutschland, Italien, Polen, oder ließen sich in französischen Provinzen, welche Schutz gewährten, nieder, insbesondere im Gebiet von Avignon, welches von seiner päbstlichen Residenz an ein unverletzliches Asyl darbot und die Heimath r Männer wurde.

er Aufenthalt der Juden in Frankreich ward so, trotz jener Ausweisungen, nie- mals unterbrochen, und mit dem 16. Jahrhundert mehren sich die Anzeichen der ;eit und einer besseren Behandlung der Juden. Franz I. und Heinrich II. sind

ihnen günstig. Ludwig XIII. ist wieder ihr Feind und läßt Calvinisten, sogar seinen eigenen Sekretär Jean Fontainer, unter der Anklage, Juden zu seyn und Juden nach Frankreich führen zu wollen, verbrennen. Im Jahre 1670 werden die Juden aus Metz verfolgt und verjagt: Raphael Levi, welcher bei seinem Verwandten Gaston logirte, ward des Kindermordes angeklagt und erlitt den Tod, obwohl man aus seinen Briefen während der Verhaftung hintennach erkannte, daß er unschuldig war (ein schönes Wort aus einem dieser Briefe: „Je souffrirai la mort comme un fils d'Israël et je sanctifierai le nom de Dieu. Je me suis mis dans cette misère pour la communauté, le grand Dieu m'assistera; je désire le sépulcre Judaïque, autrement je ne pardonnerai point") und zugestand „qu'il souffrit la question avec une constance surprenante et marcha au supplice avec une intrépidité merveilleuse", wurde die Verfolgung gegen Andere nicht unterbrochen. Im Uebrigen werden die Privilegien der Juden im 17. Jahrhundert wenig verletzt. Ludwig XIV. gewährt den Juden des bisher deutschen Elsaßes mit den Juden von Metz Schutz und Privilegien; einmal aber droht ihnen die Verbannung um die Zeit des Edikts von Nantes, und den vom Judenthum zum katholischen Glauben Uebertretenden werden die gleichen Freiheiten von Kriegslasten und anderen außerordentlichen Steuern angeboten, wie den vom Protestantismus Abtrünnigen; in schlimmeren Zeiten jedoch, 1713, erklärt Louis, er habe beschlossen „d'y rien changer, ni de les inquiéter pour les obliger de sortir." Seit 1662 bezahlten auch fremde Juden einen Leibzoll. Außerdem mußte „sans préjudice du droit de protection appartenant au roi, et de tous autruis dûs par les dits juifs aux Seigneurs" ein Kopfgeld nach Vermögensumständen gezahlt werden, welches zugleich das Verhältniß der Gemeindebeiträge in Krieg und Frieden bestimmte.

Die Geschichte der Juden in England hat große Aehnlichkeit mit ihrer Geschichte in Frankreich; sie waren nicht weniger ein Gegenstand der Industrie der Barone und des Königs seit der Eroberung durch die Normannen. Vor diesem Zeitpunkt findet man nur wenige Spuren ihrer Anwesenheit. Den ersten Reiz zur Einwanderung hat ohne Zweifel der Sklavenhandel während der Kriege mit den Dänen dargeboten. Zur Zeit Ludwig's des Frommen hatten sie schon Grundeigenthum in England. Eduard der Bekenner erklärte im Jahre 1041 die Juden seines Reiches für Eigenthum des Königs, und diese Anschauung blieb in England die herrschende bis zu ihrer Verjagung im Jahre 1290. Mit Wilhelm dem Eroberer, welcher die ganze Lehensverfassung in England einführte, kamen viele Juden nach England, und unter seinem Sohn Wilhelm, welcher sich durch sie bereichern wollte, durften sie sich überall ausbreiten und vakante Kirchengüter zum Nutzen des Königs an sich kaufen. So wuchs ihr Reichthum in den Städten zusehends und der größte Theil Oxfords gehörte ihnen. Um aber an den König gebunden zu seyn, mußten sie alle ihre Leichen in London begraben; erst Heinrich II. bewilligte ihnen auswärtige Begräbnißplätze. Auch hier bereicherten sie sich bei den Kreuzzügen erstaunlich. Dem Könige, der viel Miethstruppen warb, wurden sie durch ihr Geld immer unentbehrlicher. Uebrigens standen sie auf der Stufe aller Wucherer; sie waren roh, geldstolz, Verächter der Wissenschaften, mit Ausnahme der Arzneikunde, welche sie zum Verdruß der kirchlichen Wunderärzte übten und wofür sie von diesen als Zauberer verschrieen wurden. An Beschuldigungen, daß sie Christenkinder kreuzigten, ließ man es auch nicht fehlen, und je besser sie mit den Königen standen, desto verhaßter waren sie bei dem Volk, zumal bei den Sachsen. Der Krönungstag des Richard Löwenherz, Jahr 1189, machte diesem Hasse Luft. Der König hatte Juden und Weibern den Zutritt zu der Feierlichkeit verboten, weil man jene für Zauberer, diese für Hexen hielt. Da man aber in der Kirche von Westminster einige fremde Juden erblickte, entstand eine Schlägerei, welche schnell in einen Volksaufstand gegen die Juden ausartete. Die Häuser wurden erbrochen, geplündert, vielfach verbrannt, Richard's Bemühungen, Einhalt zu thun, waren vergeblich, bis erst in der folgenden Nacht, beim hellen Schein der Flammen, die Truppen siegten und Richard die Rädelsführer des Aufstandes verhaften ließ. Das Beispiel

London ward aber in vielen anderen Städten nachgeahmt, am Schrecklichsten in York.
Ein Theil der dortigen Juden erlag augenblicklich; ein anderer Theil, an seiner Spitze
der reiche Joſſen, rettete sich in das Schloß. Da sie wußten, daß der Befehlshaber
sie verrathen wolle, ließen sie ihn nicht herein, gewannen aber die Besatzung zu ihren
Gunsten. Jener wandte sich an den Statthalter, welcher in der Uebereilung seine Sol-
daten zum Sturm hinsandte und, als er den Fehler bereute, unter den Einflüssen des
Fanatismus nichts mehr vermochte. Die Juden schlugen lange alle Angriffe zurück.
Als sie keine Hoffnung mehr sahen, ermahnte ein Rabbi sie, sich alle dem Tod zu
weihen. Alle Kostbarkeiten wurden den Flammen übergeben; Joſſen tödtete seine Frau
und fünf Kinder, ließ sich von dem Rabbi tödten und so folgte immer wieder Einer
dem Andern. Die Leichname wurden von den minder Beherzten in der Nacht über die
Brustwehr geworfen, um das Mitleid der Feinde zu erregen; man verhieß ihnen Gnade,
griff aber die kaum Herausgekommenen und ermordete sie unter abscheulichen Qualen.
Fünfhundert Hausväter mit ihren Familien waren also umgekommen; das Hypotheken-
buch in der Kirche zu York und alle Scheine vernichtet. Der König bestrafte die Stadt
wegen seines Geldverlustes, aber die eigentlichen Räuber waren verschwunden. Nach
seiner Rückkehr vom Kreuzzug traf er Anordnungen zu größerer Sicherheit der Juden:
er bezeichnete Sicherheitsorte für ihre Schuldverschreibungen und Verträge, führte genaue
Controlen über ihr Besitzthum ein und stellte zwei Juden als Vertreter der Judenschaft
auf, mit dem Titel: Justitiarii Judaeorum. König Johann erweiterte ihre Handels-
rechte (Jahr 1199), bewilligte ihnen ein geistliches Oberhaupt und befreite sie von allen
Geleitszahlungen auf Reisen, wofür sie ihm 4000 Mark Silber bezahlten und wozu
die Barone bitterböse sahen. Als die Juden sich hinlänglich an den Baronen angesogen
hatten und der König in großen Nöthen war, ließ er die Juden verhaften, ihnen das
vorhandene Vermögen abnehmen und durch die Folter es erpressen. Einem Juden in
Bristol befahl er jeden Tag einen Zahn auszuziehen, bis er die verweigerten 10,000
Mark Silbers bezahle, und der Eigenthümer gab es erst nach dem siebenten Zahn
heraus. Nachdem er die Reichsten beraubt hatte, gab er den Rittern noch die Londner
Juden preis, wobei er nicht viel verlor. Während der Regentschaft Heinrich's III.
stellte Pembroke diese Mißbräuche ab, ordnete in jeder Stadt eine Behörde zum Schutz
der Juden an und ließ dieselben zur Erleichterung dieses Schutzes zwei Streifen Lein-
wand oder Pergament vor der Brust tragen. Die Einwanderung fremder jüdischer
Waarenhändler ward gestattet, die Auswanderung nur mit besonderer königlicher Geneh-
migung. Stephan Langton, Bischof von Canterbury, wollte (Jahr 1218) die alten
Concilienbeschlüsse auffrischen; das Kabinet schlug sie aber nieder. Pembroke's Tod
änderte wieder diese günstige Lage. Der nun volljährige Heinrich III. stiftete, nachdem
bereits Privatleute mit ähnlichen Unternehmungen vorangegangen waren, ein Convertiten-
haus in London, wo man jüdische Täuflinge aufnahm und verpflegte; da man aber in
England, trotz des Tadels von Päbsten und Concilien, den zur Kirche Uebertretenden
das Vermögen abnahm, so ließen sich vornweg höchstens arme Juden taufen. Wider
die Verläumdungen von Kindermord, Diebstählen, Münzfälschungen, Hostiendurchstechun-
gen u. s. w. wirkten die Juden endlich gegen eine Summe Geldes die Verordnung aus,
daß künftig nur die erwiesenen Verbrecher bestraft und verbannt würden. Je weniger
der König mit dem Parlament ausrichtete, desto höher stiegen seine Forderungen an die
Juden, an Einzelne und an die ganze Judenschaft: 60,000, 30,000, 20,000, 5000
Mark Silber, — solche Summen wurden in wenigen Jahren hintereinander von ihm
erhoben; die Nachlassenschaften alle, deren Erben außer Landes waren, zog der König
an sich, ebenso die Geldstrafen alle behufs der Lösung des Rabbinerbannes. Die Ver-
weigernden oder Flüchtigen wurden theils gefoltert, theils vogelfrei erklärt. Die maß-
losen Geldforderungen des Königs, welchen gegenüber die Juden ohne Zweifel auch nur
durch schlechte Mittel das Nöthige aufbringen konnten, hörten nicht eher auf, als mit
seinem Tode. Sein Sohn Eduard erließ 1275 ein neues Judenreglement, übergab

ihre ganze Gerechtsame dem Hofrath und machte nähere Bestimmungen über d
sigkeit freier Hantierung und Grunderwerbs. Allein im Princip ward nichts
und Eduard preßte die Juden aus als König, wie als Prinz. Angeberei und
chen waren im Schwang, daneben beförderte er die Bekehrungsanstalten. E
J. 1290 befahl er plötzlich, ohne irgend einen uns bekannten Anlaß, daß sämmtli
nach Ablösung ihrer Geschäftsverbindungen das Land unter sicherem Geleite
sollten. Sie waren also ausgesogen, daß er kaum mehr einen Gewinn von ihn
konnte, und so schifften sich 15 — 16,000 Juden am 9. Oktober ein, ohne
wissen, wohin sie ihre Zuflucht nahmen. England war ihrer ledig, bis Crom
stillschweigend wieder Einwanderung gestattete.

Nachdem der Muhammedanismus mit Hülfe der schwer mißhandelten J
größten Theil der pyrenäischen Halbinsel erobert hatte und die Juden
maurischen Reiche eine so günstige Stellung eingenommen, ward auch in den
gebliebenen Theilen der Halbinsel ihre Lage eine weit erträglichere; denn die d
Fürsten erkannten es als ein Gebot der Selbsterhaltung, ihre verbliebenen
Unterthanen nicht noch weiter in die Arme der Mauren zu drängen. So ge
daß die Verordnungen der westgothischen Könige gegen sie zwar nicht förmli
hoben, aber auch nicht mehr vollzogen wurden. Man hatte bei den steten Kä
Fürsten und ihrer Ritter gegen die Mauren schon gar keine Zeit mehr, darauf z
und da die Juden nun beinahe noch die einzigen Kaufleute waren, welche dem
Handel Leben gaben und Hülfsmittel zum Kriege verschafften, mußte auch die
keit über den neuen Aufschwung der jüdischen Bevölkerung vielmehr froh se
findet man denn bald wieder zahlreiche Gemeinden in den großen Städten Cat
Arragoniens, Navarra's, Leons, Alt- und Neucastiliens, und endlich Portugals
Juden wurden allmählich wieder so angesehen und mächtig, besonders unter Alf
sie bis in die höchsten Kreise der Gesellschaft und des Staates sich aufschwang
Pabst Gregor VII. sich zu Gegenvorstellungen veranlaßt fand. Alfons hatte ein
Maitresse von außerordentlicher Schönheit; der Hof bediente sich der Juden
Finanzverwalter (Almoyarif) und Aerzte, und Juden gelangten sogar in den B
Kirchenpatronaten. Das Gesagte gilt von sämmtlichen christlichen Provinzen d
insel, auch von dem im Jahre 1181 gebildeten Königreiche Portugal; ein U
tritt nur insoweit allmählich hervor, als die größere Entfernung vom maurische
schauplatze das Interesse, die Juden zu schonen und zu gebrauchen, abnahm, s
Arragonien und Catalonien der geistliche Druck auf dieselben früher wieder
konnte, als in Castilien und Portugal. In Arragonien und Catalonien lehnte
Christenheit auch an Frankreich an und theilte sie darum weit mehr die Entwick
dortigen Verfahrens gegen die Juden; die Grafen von Toulouse waren Vas
Könige von Arragon, bis die französische Herrschaft sich weiter ausdehnte und
liche Reaktion gegen die Freiheit, welche christliche Sekten und Juden daselbst
wirkte auch herüber nach Arragonien. So erwachte denn hier zunächst der Bek
eifer, ehe die gesetzliche Maßregelung voranschreiten konnte, und der Eifer stieg
Erfolg, als mehrere gelehrte Juden, wie Mose von Hueska (Jahr 1106) al
Alphonsi das Christenthum annahmen und gegen das Judenthum schrieben.

Raimund von Pennaforte, Beichtvater Jakobs von Arragon, stiftete eine
rabbinische Schule für christliche Theologen, um sie im Kampfe gegen die J
üben (Jahr 1250). Aus ihr ging hervor der Verfasser des Pugio fidei (Jah
Raimund Martin, ein Dominikaner von mehr Gelehrsamkeit, als Geist, we
jener Schrift alle Juden zu bekehren hoffte. Auch ward auf Befehl des Köni
in Barcellona ein Religionsgespräch zwischen dem Dominikaner Paul und dem b
Rabbinen Mose Bar Nachman veranstaltet, bei welchem die rabbinischen Schrift
und Ausdrücke, welche das Christenthum beleidigten, gestrichen wurden. Am Bl
war der Zustand der Juden in Castilien, wo Alfons X. (Jahr 1258) sich d

tendsten jüdischen Gelehrten bediente, um seine astronomischen Tafeln zu bearbeiten. Die Macht des Adels sank auf der pyrenäischen Halbinsel; ein Bürgerstand machte sich mehr und mehr geltend; etliche Fürstengeschlechter hatten sich weit über alle Familien des Landes erhoben, und der Begriff eines Reiches, wie in Deutschland, ging auch jenseits der Pyrenäen, wie in Frankreich und England, je länger, je mehr auf in der königlichen Macht. So bildete sich auch hier die Anschauung, daß die Juden ein Eigenthum des Königs seyen und eine besondere, dem königlichen Interesse dienende und den königlichen Schutz genießende Klasse von Landesangehörigen ausmachen. Sie hatten in allen großen Gemeinden eine eigene Gerichtsbarkeit, nur daß die Exekution der Landesjustiz anheimfiel. Sie besaßen das Recht, Grundeigenthum zu erwerben, obwohl das Streben, sie davon zu verdrängen, immer mächtiger wurde und immer mehr auf Wuchergeschäfte auch hier sie hindrängte. Ihre gesetzlichen Zinse betrug 20—25 Prozent. Sie durften Schulden halber nicht verhaftet werden. Die Aussage eines Christen galt dem schriftlichen Dokumente eines Juden gegenüber Nichts. Ihre Abgabe bestand in einem jährlichen Kopfgeld (judería, Judensteuer) von 30 Gold-Denaren und floß in den königlichen Schatz; die Einziehung derselben besorgten die jüdischen Finanzminister. Gerade diese königliche Ausnahmestellung aber erweckte ihnen auch vielfachen Haß der Geistlichkeit, des Adels und des Volkes, so daß jede Gelegenheit, die Juden zu mißhandeln, je länger je mehr begierig ergriffen wurde. Auch hier sahen sich deßwegen die Könige veranlaßt, zu ihrem Schutze sie auf besondere, von den Kirchen entfernte Straßen und Stadtviertel zu verweisen, und in ihren Schriften alle für Christen irgend anstößige Ausdrücke streichen zu lassen. Besondere Judenmißhandlungen kennt die spanische Geschichte dieser christlichen Regierungen übrigens erst, seit die päbstlichen Bullen und Beschlüsse der versammelten Geistlichkeit und Cortes immer dringender die alten Beschränkungen der Juden forderten: so die entsetzliche Verfolgung in Navarra vom Jahre 1328, so die Verfolgung von Toledo um die Mitte des 14. Jahrhunderts, die von Burgos und Valladolid um 1380 bis 1390, in Folge deren Don Juan I. sich genöthigt sah, den Juden die Erkenntniß über Criminalsachen zu nehmen, ihre Steuer zu erhöhen, Kriegslasten auf sie zu werfen, mehrere alte Gesetze gegen ihre Zulassung als Aerzte, Apotheker, Ammen u. s. w. anzunehmen, sie in keine Aemter mehr einzusetzen und die Kapitalschulden um ein Drittel zu vermindern. Dabei blieb er jedoch ihr Gönner und erklärte sie für unverletzlich. Sein unglücklicher Sturz vom Pferde bei Alkala ward als ein böses Omen auch für seine Schützlinge ausgelegt, und sein 11jähriger Sohn, Heinrich III., kam unter eine Regentschaft, welche viel zu schwach war, den ausbrechenden Sturm zu unterdrücken. Zu Sevilla brach er im Jahre 1391 los: der Erzbischof eröffnete durch seine Predigten in der Kathedrale das Trauerspiel und der Pöbel folgte seinem Ruf; die Unruhen wurden gedämpft, die Dämpfung rief neue hervor, Plünderung und andere Schandthaten wechselten mit Strafen, bis ein allgemeiner Sturm die ganze Judenstadt vernichtete und von 7000 Familien die eine Hälfte erschlagen war, die andere durch die Taufe sich rettete. Dem Beispiel von Sevilla folgten sodann die größten Städte Spaniens, Cordova, Toledo, Valencia, Mallorca, Barcellona u. A. 200,000 retteten sich durch die Scheintaufe; viele Tausende waren erschlagen, viele wanderten nach den Raubstaaten mit ihren Schätzen und ihrer Gelehrsamkeit, und während in Portugal sie eine Zeitlang noch kräftigen Schutzes genossen, war in Spanien mit diesem Sturme ihr Loos entschieden. Sie waren keines Schutzes mehr sicher und man ließ ihnen bei den Bekehrungsversuchen mehr und mehr nur noch die Wahl zwischen der Kirche und dem Tod. Vincenz Ferrer, der gefeierte Anführer der Geißelbrüder, vermehrte in seinem frommen Eifer ihr Unglück und veranlaßte im Jahre 1413, in Gegenwart des Pabstes Benedikt XIII. (Peter von Luna), ein Religionsgespräch zwischen dem getauften Juden Josua aus Lorka (Hieronymus à Santa-Fé) und vielen Rabbinen; da die Verhandlungen nicht die gewünschte Wirkung hatten, schritt der Pabst zur Gewalt, welche Martin V. durch mildere Bullen wieder beseitigte (Jahr 1417). Eine andere Folge dieses Religionsgespräches war ein

großer Federkrieg für und wider das Christenthum, darin sich besonders Paulus von Burgos hervorthat, welcher nicht nur seine früheren Glaubensgenossen von allen Ehrenämtern zu verdrängen, sondern sogar die, gleich ihm während der Verfolgung Uebergetretenen, dem Verdachte der Treulosigkeit auszusetzen, sich nicht entblödete. Und so beginnt mit seinen Angriffen ein ganz neuer Abschnitt in der Geschichte der spanischen Juden; da von nun an die öffentliche Aufmerksamkeit und Verfolgung sich noch weit mehr gegen die sogenannten Neuchristen, als gegen die verbliebenen Juden richtete. Das Loos jener Unglücklichen ward ein noch weit schrecklicheres, als das der Andern; denn es umspann sie von nun an immer genauer und immer unerträglicher ein Netz der Spionage und Denunciation, welches weit lähmender und desperater wirkte, als alle offene Beschimpfung und Mißhandlung der verbliebenen Juden.

Die Maßregelung der Neuchristen (auch Maranos genannt, weil nicht nur Juden, sondern auch Mauren sich vielfach zur Scheintaufe gezwungen sahen; diejenigen Mauren, welche gleich einem Theil der Juden bei ihrem Bekenntniß aushielten, nannte man innerhalb des katholischen Spanien Moriscos) brachte unter Ferdinand und Isabella die Inquisition nach Spanien mit all' ihren geheimen und öffentlichen Jammerscenen, und erst von den Neuchristen aus griff sie auch nach den Juden. Allein die Flucht gewährte Sicherheit davor; aber sie gelang nicht immer und das Mißlingen führte desto gefährlicher in die Arme der Inquisition. Viele entflohen nach der Türkei, welche sie mit offenen Armen aufnahm und wo sie zum jüdischen Bekenntniß zurückkehrten. Aber auch in Spanien selbst kehrten sie großen Theils, sobald sie sich der Beobachtung entziehen konnten, zu jüdischem Cult und Brauch zurück und trotzten den Gefahren der Inquisition. In der unmittelbar vorangehenden Zeit schützten Heinrich IV. und Don Juan II. die vom Pöbel Verfolgten noch nach Kräften, wogegen unter Alfons die Verfolgung in Sevilla von Neuem ausbrach (Jahr 1465), da die Neuchristen und Juden gegen die Empörer es mit dem Könige hielten; ebenso in Cordova und anderen Städten Castiliens, bis der Herzog von Medina Sidonia darüber Herr ward und die Räuber und Mörder bestrafte. Da trat Isabella als Königin kräftig auf und Alles schien sich zum Heil zu wenden. Isabella hatte an den Verfolgungen kein Wohlgefallen, die Ordnung ward hergestellt und viele Neuchristen kehrten zum Judenthum zurück. Aber die Geistlichkeit und ihr Gemahl Ferdinand siegten über den Sinn der Königin. Alfons von Godeja, Prior des Dominikanerklosters zu Sevilla, setzte (Jahr 1477) seinen Vorschlag zur Errichtung der Inquisition durch; Pabst Sixtus IV. erließ eine Bulle zu ihrer Einführung, und ungeachtet alles Widerstrebens der Königin und einer öffentlichen Protestation der Juden, ja sogar der Cortes, ward das furchtbare Tribunal zu Sevilla eröffnet. Ein Verhaftbefehl erging (Jahr 1480), um aller verdächtigen oder schuldigen Neuchristen sich zu bemächtigen, und bald sah Sevilla in seinen Mauern mehr Gefangene als Einwohner der großen Stadt. Man hat sich schon darüber gewundert, daß die Inquisition in Castilien früher denn in Arragon eingeführt ward, und Castilische Städte haben um diesen Ruhm gestritten; aber einerseits hatte Ferdinand vermöge der Verfassung in Castilien es leichter, durchzudringen, als in Arragon, da hier der Adel noch mächtiger und die Zahl der Neuchristen, in Folge der vielen Verfolgungen, noch weit größer war; andererseits schien in Castilien, wo die Juden noch nicht so gedrückt, sondern noch in den höchsten Stellen und Reichthümern waren, die Gefahr, welche eigentlich das Geheimniß der Einführung der Inquisition ausmacht, die Gefahr, daß das Judenthum die christliche Bevölkerung mehr und mehr judaisiren und kein christlich katholischer Staat sich bilden könne, weit größer, daher denn Sixtus ausdrücklich erklärte, ein großes Verlangen zu haben, daß die Inquisition gerade in Castilien eingeführt werde. Die Städte, welche in Spanien vorzüglich bigott waren und mit der Geistlichkeit dem mit den Neuchristen und Juden enge verbundenen Adel gegenüber standen, waren darum auch die Burgen der Inquisition, indessen die von ihr Verfolgten Anfangs noch

her zu seyn meinten, wenn sie in die Besitzungen des hohen Adels, der Herzoge von
dina Sidonia, des Marquis von Cadiz, des Grafen von Arcos u. s. w. flüchteten,
sie offen aufgenommen wurden. Allein die Macht des Adels war vorüber. Doch
d sich sogar in Sevilla Anfangs zur Einrichtung der Inquisition nicht einmal die
ne Zahl von Leuten zusammen, welche sich für die nöthigen Funktionen hergeben
lten. In Arragon waren die vornehmsten Beamten am Hofe Söhne von Neuchristen:
Sekretär des Königs, Gonzalez, der Protonotar, der Vicekanzler de la Caballeria,
Großschatzmeister Gabriel Sanchez gehörten zu ihnen. Viele andere Neuchristen
ten Töchter, Schwestern, Verwandte der höchsten Mitglieder des Adels zur Ehe ge-
nommen und durch ihren Reichthum einen Einfluß erlangt, welcher sich bis nach Rom
reckte. Es ist erwiesen, daß die vornehmsten Arragonier Geld zusammengeschossen, um
Ermordung des ersten Inquisitors, Peter Arbues, zu veranlassen. Die Verfolgung,
che dieser Mord nach sich zog, traf den ganzen Adel. In den drei ersten Klassen
selben gab es kaum eine Familie, welche nicht wenigstens den Schimpf erlitten hätte,
nd einen der Ihrigen beim öffentlichen Autodafé in der Kleidung der Büßenden
gestellt zu sehen. Diese Verbindung der Juden oder Neuchristen mit dem Adel Spa-
ns war für den König — und diese Vermischung von Judenthum und Christenthum für
Kirche eine so bedenkliche, stets wachsende Erscheinung, daß wir uns wohl vorstellen
nen, wie Menschen, welche im Fanatismus erzogen waren, die Anwendung fleischlicher
ffen für kirchlich-politische Zwecke für erlaubt hielten, wie, da sie die Macht in Händen
ten und das Durchgreifen mittelst derselben für höchste Zeit, wohl auch Anfangs für leichter
hteten, als der Erfolg lehrte und die Consequenz hernach forderte, — dazu kommen konnten,
diesem die Menschheit entehrenden Verfahren zu greifen. Als auf den ersten Ver-
tsbefehl Sevilla's Mauern sich in jener ungeheuren Menge mit Schuldigen und
dächtigen gefüllt hatten, erschien ein Gnadenedikt, — denen die Absolution zu er-
len, welche zuverläßige Reue zeigen, alle ihnen bekannte Schuldige angeben und ihre
deckung nicht verheimlichen. Endlich wurden 27 Punkte aufgesetzt, welche als Kennzeichen
es Rückfalls in's Judenthum betrachtet werden sollten. Man hoffte wohl damit rasch
hzubringen; allein die Kerker füllten sich nun nur noch mehr und das Tribunal
nte mit Einzelverhören und Einzelaburtheilungen nicht mehr fertig werden; es ging nun
enweise. So wurden in Sevilla schon im Jahre 1481 268 Juden von den Flam-
n verzehrt, 2000 in der nächsten Umgegend, 79 schmachteten auf Lebenszeit im Kerker,
,000 wurden gegeißelt oder sonst gestraft. Man baute endlich vor der Stadt einen
n Quadersteinen umgebenen Richtplatz, der viele Menschen faßte, welche durch die das
uerwerk umgebenden Flammen langsam von der Hitze erstickt wurden. Das Aus-
andern nahm zu, aber es ward zu den Hauptverbrechen gezählt. Der Pabst sprach
ele frei und suchte die Inquisition zu mildern, weil das eigene Werk denn doch gar
e große Dimensionen annahm. Aber unter dem neuen Großinquisitor Thomas von
orquemada (Jahr 1485—1492) schwanden alle Hoffnungen der Bevölkerung. Man
ichtete noch vier Unterinquisitionen und die Angeklagten wurden zu Tausenden hin-
opfert. Die Rabbinen wurden mit einem Eid verpflichtet, die heimlichen Juden unter
en Neuchristen anzugeben; auf Verschwiegenheit stand die Todesstrafe. Wem die Aus-
anderung nach der Türkei oder ein glücklicher Kauf der Absolution beim römischen
uhl mißlang, der unterwarf sich der Kirchenbuße, um bessere Zeiten abzuwarten.
Darunter waren Edelleute, Geistliche sogar, deren Manche des Judenthums überwiesen,
n Flammentod erlitten. Die größten Schätze gingen theils für Absolutionen nach
om, theils heimlich nach der Türkei. Die besten Arbeiter, der eigentliche Bürgerstand
nd die Blüthe des Adels waren eingekerkert, des Vermögens beraubt, hingemordet;
chlösser und Burgen, Fabriken und Kaufhallen, Höfe und Werkstätten standen leer;
ckerbau, Handel und Gewerbe standen stille; aber die Kirche hatte kolossale Reichthümer
sammelt und in Strömen von Blut von der Schuld des Neuchristenthums sich rein
waschen; der König hatte die mächtigsten Adelsfamilien des Landes gelichtet und ge-

unseres Herrn!" Abarbanel selber schreibt: „Und so zogen wir aus, unfähig zum Kampf; 300,000 Fußgänger, jung und alt, mit Frauen und Kindern, an Einem Tage, ... dem Reichen des Königs. Wohin der Geist sie zu gehen trieb, gingen sie, und ihr ... zog ihnen voran: Gott war an ihrer Spitze. Der Eine rief aus: Gott gehöre ... und der Andere widmete dem Herrn seine Kraft. Einige gingen nach Portugal ... Navarra, aber bitteres Leid, schweres finsteres Unglück traf sie überall, Raubgier, Hungersnoth und Pest. Einige begaben sich auf's Meer und suchten in den Wogen ... Pfad, um hier dem Uebel zu entrinnen und sicherere Sitze sich zu suchen, aber ... hier folgte ihnen das traurige Geschick. Viele verschlang das Meer, Viele gingen ... Brand unter, welcher in den Schiffen auf den Meereswogen entstand." Es war ... 9. Ab, der verhängnißvolle Tag der Verbrennung des Tempels unter Titus. Am ...enden Tage, am 3. August, schiffte Columbus sich ein, die neue Welt zu entdecken, ... während die Inschrift seines Hauses in Catanea lautet: „Ferdinandus, expugnator ...mata, expulsor Judaeorum," lauten die Worte eines jener Unglücklichen (Josef ha ...hen) in seinem Geschichtswerk hierüber: „Daß es wissen die Kinder Israels, was ... von jenem Lande erduldet; denn Tage werden kommen!"

... Juan II. von Portugal gestattete 80,000 Juden gegen Erlegung eines Kopf...des von 8 Goldstücken in dieser schrecklichen Noth einen Aufenthalt von 8 Monaten, ...gegen jeder länger Verweilende in die Sklaverei sollte verkauft werden! Als die ... vorüber war, zogen die Wohlhabenderen ab, die Armen wurden Sklaven oder ...risten. Sein Nachfolger Emanuel ließ die Sklaven wieder frei, gebot ihnen jedoch, ... zu entfernen. Aber der König von Spanien ließ Emanuel keine Ruhe, bis auch ... der gleiche Auswanderungsbefehl mit viermonatlicher Frist erlassen ward, wozu Ema...uel allerdings schon bei seiner Vermählung sich schriftlich hatte verpflichten müssen. ... war im Jahre 1495. Dieselben Auftritte erneuten sich; als aber die Juden hier ...ger säumten, entriß man ihnen alle Kinder unter 14 Jahren und schleppte sie zur ...aufe, schenkte sie an Christen, versandte sie nach neuentdeckten Inseln und fragte nicht ... ihrer schändlichen Behandlung. Viele Juden gaben daher ihren Kindern den Tod. ...ele von den nach Afrika geflüchteten Juden kehrten trotz aller Gefahr zurück, weil ... sie dort, wenn sie nicht zahlen konnten, nicht zuließ, und bequemten sich zur Taufe, ... diese und die Zurückgebliebenen blieben im Herzen Juden, und als im J. 1506 ...ehrere bei der Passahfeier betroffen wurden, fiel das Volk über die neuen Christen ... Gegend her, plünderte ihre Habe, übergab sie, selbst wenn sie die Crucifixe um...ten, den Flammen und mordete so über 2000 Personen. Viele wanderten in die ...entdeckten Kolonien bald gegen, bald mit Willen der spanischen Könige. Unter ...arl V. von Deutschland (in Spanien Karl I.) machten die Neuchristen Anerbietungen ...f Duldung; aber sie wurden auf Antrag des Cardinals Ximenes zurückgewiesen, und ... Verfolgungen dauerten fort, auch unter Philipp II. und III.; wogegen mit dem ...fall der Niederlande sich ihnen dort eine Zuflucht öffnete. Philipp IV. beendigte im ... 1629 die Leiden der unglücklichen Neuchristen, deren großer Theil, um Juden bleiben ... können, in Kellern und anderen unterirdischen Räumen ihr Leben gefristet hatten. ...ie Portugiesen verfolgten die Juden aber auch in ihren ostindischen Kolonieen, wo sie ... eigenes jüdisches Fürstenthum oder Vasallenstaat gegründet haben sollen, und lösten ...selbe auf. Diese jüdischen Kolonisten begaben sich in das Reich des Königs von ...chin. Als die Holländer und später die Engländer die Oberhand gewannen, ge...gten diese Juden Ostindiens alle wieder zu Ruhe und Wohlstand. Sie besitzen von ... einstigen Heimath her die wichtigsten rabbinischen Schriften und richten sich nach ...nischem Ritus.

Während in den westlichen Ländern die Stellung der Juden zu dem Oberhaupte ... Staates eine persönliche verblieb, gewann sie im römisch-deutschen Reiche ... allgemeinen Karakter. In Frankreich, England, Spanien und Portugal gehörte ... Jude dem jeweiligen Könige an, und damit war er weit mehr dem Wechsel per-

sönlicher Laune und Individualität unterworfen, während im römisch-deutschen Reiche nicht der Kaiser oder einer seiner Lehnsfürsten, sondern eben das Reich es war, welchem die Juden mit Leib und Gut als Eigenthum angehörten. Die Verfügung über ihr öffentliches Recht stand deßwegen auch nicht bei der einzelnen Person, sondern bei dem Reichshofgericht, und jeder einzelne Jude ward nur als Glied der ganzen Reichsjudenschaft behandelt und gerichtet. Sämmtliche Juden des Reiches heißen deßwegen in den Urkunden „servi camerae speciales“, besondere Knechte der Reichskammer; diese hat das Recht, ihnen, so weit es ohne Verletzung anderer Rechte geschehen kann, Privilegien zu ertheilen, eine Gegend des Reichs zum Wohnort zu eröffnen, eine andere zu versagen, die Juden einer ganzen Gegend auf immer oder auf eine Zeit lang zu verpfänden, zu verkaufen, jedoch mit Vorbehalt des obersten Schutzes vor Mißbrauch und Gewalt. **Die Juden sind darum auch unmittelbare Schützlinge des Reiches**; jede Beeinträchtigung ihrer Rechte wird als Vergehen gegen das Reich angesehen und gehört zur Jurisdiktion des Hofgerichts. Hinsichtlich ihrer inneren Angelegenheiten jedoch hatten sie die Freiheit einer **Corporation**; sie konnten als Gemeinden sich constituiren, Gemeinden theilen oder verschmelzen, ohne daß irgend eine Autorität sich einmischen durfte. **Diese Stellung der Juden gewährte ihnen eine unendlich größere Stetigkeit und Sicherheit im Reiche, als in den westlichen Ländern möglich war**; auch war das ganze Bewußtseyn der Eigenthümlichkeit offenbar einem ganzen Reiche gegenüber kein so knechtisches, wie gegenüber einzelnen Gewalthabern, dagegen war in dem einzelnen Falle die Erlangung der Justiz im römisch-deutschen Reiche häufig eine schwierigere und langsamere, und hatten auch die Juden es zu erfahren, wie bei der Schwerfälligkeit und Umständlichkeit des Reichsgerichtes die Streitsachen verschleppt und vertheuert wurden. Der Judenschutz ging von dem Kaiser unmittelbar aus und war in dessen Abwesenheit bei dem Erzbischof zu Mainz, welcher dafür den zehnten Theil des Judenschutzgeldes erhielt. Da aber jeder weltliche und geistliche Fürst sich das Recht auswirken konnte, Juden zu halten, und bei der Wichtigkeit, welche die Ausübung dieses Rechtes in großen und kleinen Verhältnissen gewähren konnte, immer mehrere von ihnen dieses Recht sich auszuwirken suchten, so kamen die Juden dadurch nicht nur in ein Verhältniß zum Kaiser und seinem Hofgericht, sondern auch zu den einzelnen weltlichen und geistlichen Ständen des Reichs. Sogar die Städte erwarben sich allmählich dieses Recht, und die Urkunden vieler zeigen sie im Besitze einer **Judenstatthaftigkeit**. Das Rechtsverhältniß der Juden ward dadurch ein sehr complicirtes: sie hatten es zu thun zu allernächst mit den Lokalbehörden und Gerichten der Reichsstadt oder des Reichsfürstenthums, darin sie ansässig waren; sodann hatte der Kaiser in manchen Fällen einzelne Fürsten oder Grafen des Reichs mit einer besonderen Jurisdiktion über die Juden belehnt; die oberste Instanz aber verblieb immer beim Kaiser selbst, und wenn diese auch durch das allgemeine Recht beschränkt war, so lautete die Fassung des Gesetzes denn doch dahin: „die Juden gehören mit Leib und Gut der Kammer an und sind in der Gewalt und den Händen der Kaiser, daß sie damit thun und lassen mögen, was sie wollen.“ Auch flossen die Judengefälle, so weit sie nicht ausdrücklich als Lehen oder etwa als eine verpfändete Krondomäne überwiesen wurden, in den kaiserlichen Schatz. Beides geschah sehr häufig; die Einnahme von der Judenschaft einer Stadt oder einer Gegend ward einem Lehen förmlich zugelegt oder etwa bis zur Abbezahlung einer dem Kaiser vorgestreckten Summe (für den Fall eines allgemeinen Sterbens oder einer Ermordung der Juden ihr Eigenthum noch als Pfand beigeschrieben) verpfändet; ein solcher Akt konnte aber nicht vollzogen werden, ohne die Genehmigung der Kurfürsten einzuholen, und bei der Verpfändung von Judengefällen wurde der Bürgerschaft der Stadt oder dem Reichsfürsten ausdrücklich zur Pflicht gemacht, die Juden bei ihren Rechten, Freiheiten und Gewohnheiten „ohne alle Gefährde“ zu schirmen, und wird wohl auch ein Vogt beauftragt, über ihre Unverletzlichkeit zu wachen. Indessen sahen die Juden selten sich genöthigt, den kaiserlichen

s in Anspruch zu nehmen. Reichsständen gegenüber, welche das Recht gehabt
, auf das Privilegium, Juden zu halten, auch wieder zu verzichten, d. h. ihre
lichen Juden aus ihrem Gebiete zu entfernen, wäre die Anrufung kaiserlichen
tes eher zum Schaden gewesen, und ließ sich mittelst Befriedigung des Eigennutzes
Fürsten oder Herrn, eines Kanzlers oder Bürgermeisters besser zum Ziele kommen;
Pöbelaufläufen endlich, welche rasch losbrachen, aber bei der Verfassung des Reiches
nicht lange anhalten konnten, wäre der kaiserliche Schutz doch zumeist zu spät
men.

Diese Stellung der Juden im Reiche war in Italien so ziemlich die gleiche wie
utschland; der Unterschied bestand nur in der Person des Pabstes statt des Kai-
s weit dessen Recht zur Ertheilung von Lehen reichte. Die Juden hatten in
jedem neuen Pabste, sowie im übrigen Reiche jedem neuen Kaiser zu huldigen;
ldigung geschah, während der Pabst in Procession zum Lateran zog, durch Ueber-
ng einer Thorah und durch eine hebräische Anrede, welche der Pabst nicht ver-
und durch eine den Juden eben so unverständliche lateinische Antwort erwiederte.
Einzuge eines Kaisers in Rom ward derselbe gleichfalls von den dortigen Juden
m Thore begrüßt.

Weniger bestimmt ist das Verhältniß der Juden in den Ostländern, wohin sie seit
Siegen über die Heiden, nämlich nach Ungarn aus Italien, nach Polen aus
chland kamen. Sie erwarben sich auch in diesen Ländern Grundbesitz; sie standen
dem Schutze der Könige und zugleich der Bischöfe, durften sich aber nur im Be-
der Bischöfe ansiedeln, um des christlichen Schutzes besser zu genießen. In
ien, Böhmen, Mähren und Polen lebten sie noch freier als in Ungarn; sie hatten
ag am Ende des ersten christlichen Jahrtausends sich durch Mitbekämpfung der
ausgezeichnet und dafür die Erlaubniß zum Aufbau einer Synagoge erhalten.

Im ganzen Reiche waren die Juden von der byzantinischen Gesetzgebung her nach
hem Recht von Aemtern und Kriegsdiensten fast überall ausgeschlossen, im Skla-
ndel beschränkt, am Besitz christlicher Sklaven und somit am Ackerbau gehindert;
Seestädten waren sie durch die Räubereien der Normannen vom Großhandel
gedrängt, dagegen besaßen sie innerhalb der Gränzen des Reiches, so weit nicht
ere Beschränkungen im Wege standen, vollkommene Freiheit, sich zu bewegen und
Religion ungehindert zu üben. Hiezu ward ihnen bei den damals noch so unru-
Verhältnissen und ihrem beständigen Reisen gewöhnlich ein sicheres Geleite bewil-
welches sie gern bezahlten; allmählich drang man ihnen dasselbe auch auf, wo sie
ht mehr bedurften, erhob außerordentlicherweise einen Geleitszoll, später sogar oft
Geleitsgeld, ohne etwas dafür zu leisten. Ein gleiches Sicherheitsgeleite erhielten
i öffentlichen religiösen Aufzügen, Trauungen, Leichenbegängnissen u. s. w., und
ohn dafür verblieb allmählich als eine Steuer, als sie wiederum dessen nicht mehr
ten. Ueberall, wo kein besonderes Privilegium im Wege stand, durften sie Ge-
en errichten und Häuser kaufen. Wie oben schon erwähnt, entstand um ihrer
rheit willen in Italien zuerst die Anordnung besonderer Straßen oder Viertel,
sogenannten Ghetto; daher, wiewohl später auch in Deutschland und noch später
 östlichen Gränzländern die „Judengassen" und „Judenviertel." Bei der Ord-
ihrer inneren Angelegenheiten waren sie ganz selbstständig, so bei ihrer Gemeinde-
sung, bei der Wahl ihrer Vorsteher, Rabbinen und Gemeindediener, bei der An-
 von Schulen, Krankenhäusern und anderen Gemeindeanstalten, beim Betrieb von
rben innerhalb ihrer Gemeinden als Bäcker, Metzger, Brauer, Schneider, Schuh-
r, Gerber, wogegen die entstehenden allgemeinen Innungen sie nicht aufnahmen
lle Gewerbe, bei welchen auch Christen hätten mitarbeiten müssen, wie die der
erleute, Maurer, ihnen versagt blieben. Sie durften Synoden (hebräisch Waad)
, und über fehlerhafte Mitglieder den Bann verhängen. Die älteste Sammlung
en Landrechts, der berühmte Schwabenspiegel, stellt im Wesentlichen folgende Ver-

ordnungen auf: Im Verkehr mit Christen ist der Jude dem Landesgesetz unter Den läugnenden Christen kann er nur durch einen Eid oder durch christliche überführen; eben so aber bedarf auch der Christ gegen den läugnenden Juden Zeugen. In Kriminalfällen wird der Jude dem Christen gleich gerichtet, so Christ, der einen Juden erschlägt. Zur bloßen Begründung einer Anklage Judeneid nicht; der angeklagte Christ kann dem Juden einen Zweikampf anbieten steht dem Juden frei, Alles, was ihm angeboten wird, zu kaufen, doch ohne lichung; auf wissentlichem Ankauf gestohlener Sachen oder Kirchengutes steht Den Juden zum Christenthum zu zwingen, ist verboten; aber dem einmal steht der Rücktritt nicht frei. Christen sollen nicht bei Juden speisen, noch Festlichkeiten Theil nehmen; die Juden müssen sich an den Passionstagen in ihren fern halten. — In den nach den Kreuzzügen erlassenen landrechtlichen Verordn wird besondere Rücksicht genommen auf die durch die Kreuzzüge besonders ge Leihgeschäfte. Durch die oben genannten Ursachen darauf hingedrängt, lernten die sie allmählich lieb gewinnen und ergaben sich ihnen um so mehr, als die Special ihnen dabei Vorschub leisteten, und die sich in Schulden stürzende Kriegslust und gerei der Edelleute ihnen dazu die Hand reichten. Nach einer eine der ersten schen Handelsgesellschaften stiftenden Familie in Florenz nannte man allmählich Errichtung von Leihhäusern und anderen Wuchergeschäften privilegirten Juden sini", woraus der deutsche Kanzleistyl „Gewerzschen", „Kovertschen" ꝛc. machte. ersten Caorsini genügten dem Bedürfnisse nicht, und so bildeten sich allmählich mehrere solche Geschäfte in Italien und Deutschland, zumal der hohe Zinsfuß, 10—25 Procent, zuweilen 50, ja sogar 100, bei gesetzlichen Anleihen in Zeiten licher Verlegenheit auch weniger bemittelte Juden außerordentlich reizen mußte. Judengefälle bestanden in der ordentlichen Kopf- und Gewerbesteuer und in a dentlichen Eintritts- und Huldigungsgebühren. Die Kopfsteuer betrug einen Gold auf Weihnachten; die Gewerbesteuer 1/10 vom Ertrag des Gewerbes; das Eintri war Gegenstand des Vertrags; die Huldigungsgebühr war eine Krönungssteuer Kaiser, öfters mißbräuchlich auch an Lehensfürsten; zu den Römerzügen entrichte auch einen Beitrag; am Orte des Reichstages (einmal im Jahre) ward von ihne Beisteuer zu den Kosten des Hofstaates gefordert, und mußten sie Betten für di bedienten, Pergament für die Kanzlei, Kessel für die Hofküche und 5 Gulden fü Beamten liefern, waren dafür aber von der Einquartierung frei.

Bis zu der Zeit der Kreuzzüge hatten die Juden in Deutschland zumeist ein Versuch Bischof Eberhard's von Trier, sie zur Taufe zu nöthigen, scheite seinem plötzlichen Tode, welchen die Chroniken der Zauberei eines Juden zusch Aber die große Bewegung der Kreuzzüge, welche alle Interessen berührte, alle Verhältnisse erschütterte und alle Gemüther in Gährung versetzte, mußte den auch in Deutschland verderblich werden. Bosheit, Habsucht und Religionseife mengten sich einmal um das andere, um, unritterlich genug, über wehrlose M herzufallen, um sie zu morden oder zum Christenthum zu zwingen. So die eines Gottschalk und seiner Genossen auf dem Zuge durch Trier; ohne Aussic Rettung tödteten die Juden ihre Kinder, um sie dem Christenthume zu entziehen, gen ihre Frauen und Jungfrauen, besorgt um ihre Ehre, mit angebundenen Stei die Mosel und gelang es nur einem kleinen Theile in die Burg des Bischofs kommen, welcher sie zur Taufe zwang. Von Trier aus aber verbreiteten sich di Auftritte bald durch alle Rheinstädte, und auf gleiche Weise wüthete die vom Emico geführte Rotte am Main und an der Donau bis nach Ungarn hinein. Der kam theils zu unerwartet, theils versäumte Erzbischof Rothard von Mainz seine als kaiserlicher Judenbeschützer. Heinrich IV. dagegen entzog ihm zur Strafe di künfte seines Bisthums, erklärte auf dem Reichstage zu Regensburg alle Zwang für ungültig, verschaffte den beraubten Juden, so viel er noch konnte, ihr Eig

und ließ die Bürger zu Mainz schwören, den Juden kein Leid mehr geschehen sen. Freilich — die Menge von Menschenleben, welche in allen Gauen Deutsch- lan kürzester Zeit hingeopfert worden war, konnte er nicht zurückgeben und die erklagen darüber, welche in allen Synagogen erschollen, nicht stillen; nicht einmal ngst der Ueberlebenden, was in diesen stürmischen Zeiten die Zukunft auch ihnen bringen möchte? So wanderten denn viele Juden nach Schlesien, Mähren und n, wo ihre Gemeinden zu erstaunlicher Größe anwuchsen. Auch in Jerusalem n Ritter des ersten Kreuzzugs gegen die Juden gewüthet (den 15. Juli 1099), sie n eine Synagoge getrieben und sodann mit derselben verbrannt. — Es waren genug Opfer für den zweiten Kreuzzug in der Rheingegend zurückgeblieben; so fiel Jahre 1146 der Mönch Rudolf, während er zum Zuge gegen die Saracenen auf- derte, auch über die Juden her; doch entflohen diesmal die meisten dem Blutbad h Franken und Schwaben, besonders nach Nürnberg; Bernhard von Clairvaux ver- ies Rudolf in ein Kloster und Konrad III. schärfte den Reichsschutz der Juden auf's ue ein; Pabst Eugen III. aber sagte den Kreuzrittern und Pilgern Erlaß ihrer Ju- schulden zu. — Minder blutig waren die Vorbereitungen zum dritten Kreuzzuge im Jahre 1188, da Kaiser Friedrich bei Zeiten Vorkehrungen traf. Auch hatte sich mit n ersten zwei Kreuzzügen die ärgste Aufregung etwas gelegt und eine Menge Gesindel us Deutschland verzogen, so daß auf längere Zeit hinein die Geschichte nur von klei- ren, lokalen Verfolgungen berichtet: so zu Breslau (1226) wegen einer Feuersbrunst; mehreren Orten Mecklenburgs (1225) wegen Durchstechung von Hostien; in der ark (1243) an zwei Orten aus gleichem Grunde; in Frankfurt (1241) wegen Ab- altung eines jüdischen Knaben vom Uebertritt in die Kirche; im Jahre 1261 brand- hatzte der Erzbischof Ruprecht von Magdeburg die Juden daselbst um 60,000 und die Halle um 100,000 Mark Silber, wogegen der Magistrat von Halberstadt seine Juden gegen den Erzbischof schützte. Gegen das Ende des 13. Jahrhunderts tauchten aber wieder mit besonderer Stärke Gerüchte auf, daß die Juden Christenkinder morden, und erregten neue Verfolgungen. Friedrich II. forderte daher ein Gutachten der Theo- logen ein, ob irgend ein Religionsgesetz die Juden dazu bewegen möchte, und als dieß verneint wurde, ließ der Kaiser die Klagen unberücksichtigt. Späterhin wiederholten sich diese von allen Seiten. So verjagte deshalb (1288) Bern alle Juden aus seinem Ge- biete, mußte sie aber unter dem Schutze der kaiserlichen Waffen wieder aufnehmen. Eben deßwegen verbrannte man in München 180 Juden mit dem Haus, wohin man sie zusammengetrieben hatte. Ebenso geschah es an vielen anderen Orten. An der Spitze der schwersten Verfolgung jener Zeit stand ein Edelmann Namens Rindfleisch, mit dem Vorgeben, von Gott gesandt zu seyn, um diese blutgierigen Feinde der Christen von dem Erdboden zu vertilgen; er zog von Ort zu Ort, mit seinen rohen Horden entsetz- liche Ausschweifungen begehend, ganze Gemeinden niedermetzelnd und niederbrennend; so in Würzburg, Mergentheim, Nürnberg, Neumarkt, Rothenburg, Bamberg und vielen anderen Orten; Regensburg schützte seine Juden für Geld und verlangte vom Pro- pheten ein Zeichen seiner Mission. Etwas später traten ähnliche Scenen wieder in den Rheingegenden, in Sachsen und Thüringen ein. Kaiser Albrecht that dagegen, was er konnte; aber er vermochte nicht genug gegen den Fanatismus des Volkes; und ein Jahr nach seinem Tode erschlugen die Bewohner von Fulda alle Juden der Stadt, 600 Köpfe. sser ging es ihnen unter Heinrich VII. aber desto schlimmer wieder unter Ludwig dem iern, trotz dessen Gegenbemühungen. So unternahm im Jahre 1337 ein Bauer mens Armleder mit seinen rohen Haufen einen förmlichen Kreuzzug gegen die Juden den Rheinstädten, bis der Kaiser ihn gefangen nehmen und hinrichten ließ. Im J. 16 warf sich der Zug der Flagellanten auf die Juden zu Frankfurt, bis sie nach ecklichem Gemetzel und furchtbarer Feuersbrunst zurückgeschlagen wurden. Ebenso eine denverfolgung von Seiten gemeinen Raubgesindels im Jahre 1347 zu Krems und ein in Oesterreich, welche mit dem Erhängen der Rädelsführer schloß. Aber alles

dieses brachten die Drangsale der nächsten Jahre in Vergessenheit, als die Pest sich in ganz Europa wüthete und man nun die Juden beschuldigte, durch Vergiftung der Brunnen sie verursacht zu haben. Es war, als wären die verblendeten Leute und ihre R[illegible] rasend geworden. So wurden in Basel alle Juden, deren man habhaft wurde, in einem großen Faß dem Rhein übergeben und dasselbe oben angezündet; ihre Kinder behielt man zurück und erzog sie als Christen. In Constanz wollte man sie zum Christenthum zwingen; als aber einer der Getauften das Haus über seinem Kopfe anzündete und aus den Flammen heraus rief: „Ich sterbe als ein guter Jude!", wurden vierzig andere Häuser gleichfalls in Asche gelegt. In anderen Städten der Schweiz wurden die Juden gerädert und enthauptet. In Straßburg weigerte sich der Magistrat, unschuldig Blut zu vergießen; so zwang der Pöbel sie zur Abdankung und die neuen Bürgermeister verbrannten sogleich 2000 Juden auf dem Markte und schenkten deren Eigenthum den armen Handwerkern. In Speier, Worms, Ulm, Mainz zündeten die Juden sich selbst die Häuser über dem Kopfe an, um lieber von eigener Hand zu sterben und ihre Habe nicht den Feinden zu lassen; die Flüchtigen von ihnen fanden in Heidelberg und S[illegible]heim Schutz. Von da wanderte der Wahnsinn nach Thüringen, so daß z. B. allein in Erfurt 3000 Juden erschlagen wurden. Eben so ging es in Franken, in den Donauländern und bis nach Schlesien hinein. Alle Schutzbriefe des Kaisers, alle Erlasse des Pabstes dagegen blieben wirkungslos. In Weißenfels in Sachsen wurde im J. 13[illegible] eine ganze Versammlung von Rabbinen, trotz ihrem sicheren Geleite, von einigen Edelleuten theils getödtet, theils ausgeplündert. Im J. 1391 wurde an Ostern wegen angeblichen Angriffs des Judenpöbels auf einen die Monstranz tragenden Geistlichen die Judenstraße zu Prag gestürmt und ein furchtbares Blutbad angerichtet, worauf ähnliche Gräuelscenen in ganz Böhmen und Mähren folgten. Im Jahre 1407 gab zur Einäscherung der Judenhäuser in Krakau und zur Ermordung der meisten Juden die Beschuldigung, ein Christenkind umgebracht zu haben, Veranlassung. Kaiser Wenzel und Sigismund tilgten dabei entweder plötzlich die Judenschulden oder stellten wieder übermäßige Forderungen an ihr Vermögen. Im J. 1453 und in den folgenden Jahren wüthete der Franziskaner Capistran (s. d. Art.) gegen die Juden Schlesiens mit Plünderung, Brand, Folter und Mord wegen vorgeblicher Durchstechung der Hostien, und ließ König Ladislaus sich bewegen, in Böhmen und Mähren den Juden die Wahl zu stellen zwischen Taufe und Verjagung, während er ihre Kinder rauben und im Christenthum erziehen ließ; nach seinem Beispiel handelte sodann Ludwig X. von Bayern im Jahre 1455. Unter Friedrich III. wurden die Juden aus vielen Städten verwiesen, so aus Bamberg (1475), Passau (1476), Salzburg u. s. w.; unter Maximilian auch aus Nürnberg (1498), von wo sie zum Theil die nachher so bedeutende Gemeinde Fürth gründeten, zum Theil nach Frankfurt gingen, welches ihnen starken Schutz gewährte. Auf Nürnberg folgte unmittelbar Ulm und später (1519) auch Regensburg. Im Jahre 1493 verjagte man die Juden aus Mecklenburg. Im J. 1510 verjagte sie Erzbischof Ernst aus dem Judendorf bei Magdeburg und aus Halle. In Berlin wurden, weil ein Kesselflicker eine Monstranz mit vier Hostien gestohlen und an Juden verkauft habe, der Dieb mit glühenden Zangen gezwickt, sodann mit 30 Juden auf dem Markte verbrannt, worauf sämmtliche Juden des Landes verwiesen wurden. Aehnliche Schauspiele werden aus Ungarn berichtet. — Die ursprünglich zum Schutze der Juden gegebenen Verordnungen, daß sie in besonderen Straßen oder Vierteln wohnen, daß sie einen spitzen Hut (nach der Verordnung einer Kirchenversammlung zu Wien vom Jahre 1267) oder ein Abzeichen vor der Brust (nach der Kirchenversammlung zu Ravenna im im J. 1326) tragen sollten (in Venedig ein gelber Hut, in Florenz ein gelber Fleck auf dem Obergewand), richteten nur desto mehr die Aufmerksamkeit auf die Juden und verfehlten bei dem Fanatismus jener Zeiten ihren Zweck.

Bei dieser ganzen Kette von Mißhandlungen der Juden in Deutschland ist indessen wohl zu bemerken, daß nur bei ganz wenigen derselben deutsche Fürsten und ihre Re-

n betheiligt waren, daß es Verfolgungen des Pöbels waren, welche zumeist
rasch vorüber gingen, als sie gekommen waren, daß, wenn die Behörden sie nicht
rten oder die Hülfe zu spät kam, nur in den wenigsten Fällen eine böse Absicht
nigstens rohe Gleichgültigkeit ihnen vorgeworfen werden kann, daß auch die Geist-
n Deutschland unendlich gerechter und milder gegen die Juden verfuhr, als es
Willkürherrschaft in den westlichen Ländern geschah. Das bestehende Recht im
misch-deutschen Reiche und die Theilung der Gewalten statt der Centralisirung
cht in der Person der englischen, französischen, spanischen und portugiesischen
ließ die Juden denn doch nicht zu einem solchen Spielball der Laune und zu
Gegenstand systematischer Maßregelung werden. Einzelne Anläufe von Kirchen-
lungen oder Päbsten in Italien und Deutschland, sowie in den östlichen Ländern
ches, gleiche kanonische Bestimmungen, wie in Frankreich und Spanien, durchzu-
hatten wenig Erfolg. Als der oben genannte Pabst, Peter von Luna, die alten
ngesetze aufzufrischen versuchte, hob sein Gegenpabst, Martin V., dieselben nicht
, auf mildere Aussprüche früherer Vorgänger sich berufend, sondern erklärte der-
j, entsprechend dem Gesuch einer zu Forli gehaltenen Rabbinensynode, im Jahre
egen alle Beeinträchtigung der Freiheiten der Juden. Als Eugen IV. die alten
ngesetze wieder hervorsuchte, und im Jahre 1434 die Kirchenversammlung zu
llen Verkehr zwischen Christen und Juden vernichten und Bekehrungsanstalten
m Geiste jener Zeit einführen wollte, verblieb es bei den Verordnungen und
sen ohne eine sichtbare Wirkung. Angriffe auf den Thalmud und andere heilige
der Juden, wie sie in Frankreich schon Ludwig der Heilige im größten Maß-
jonnen hatte, traten in Deutschland und Italien erst zu Ende des 15. und An-
s 16. Jahrhunderts und auch da höchst unbedeutend hervor. Als Eugen IV.
lchen Angriff unternahm und den Thalmud verdrängen wollte, brachte eine Rab-
sammlung zu Tivoli ihn zur Zurücknahme dieses Beschlusses, so daß es nur zu
treichung mehrerer antichristlichen Stellen desselben im Jahre 1490 in Mailand
lls im Jahre 1510 Johann Pfefferkorn, ein getaufter Jude zu Cöln, den Kaiser
brennung des Thalmud im ganzen Reiche bewegen wollte und die Niedersetzung
rüfungscommission veranlaßte, scheiterte das Ganze an den Bemühungen des
en Reuchlin.

igegen haben sich auch die Juden Deutschlands, mit wenigen Ausnahmen, über
nlich niedere Stufe der Bildung bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts herein
joben. Sie waren von Jugend auf gewöhnt, sich als ein besonderes Wesen im
zu betrachten, ihr Inneres zu verstecken, ihr Vermögen zu verhehlen, vor Gewalt
ickzuziehen, Hohn und Schmach zu erdulden, und in der Vermehrung ihres Geldes
äußeren Uebung ihrer Religionsgebräuche ihr Glück zu suchen. Auch ihre Re-
:hre blieb eine verschrumpfte. Die italienischen und noch mehr die polnischen
befleißigten sich rabbinischer Gelehrsamkeit; aber auch ihnen fehlte jene höhere
und jenes geistige Streben, welches mehrere Perioden des französischen und
:n Rabbinismus so glänzend auszeichnete; die Anregung, welche die Juden Ita-
id Polens durch die Vertreibung spanischer und französischer Rabbinen und deren
)erung in Italien und Polen erhalten hatten, blieb doch mehr eine äußerliche
hränkte sich in ihren Wirkungen auf eine Masse von Gelehrsamkeit. Aus dem
en der Geisteskräfte erfolgte bei den Juden im ganzen Reiche Abgeschmacktheit
Unterhaltungen, Reimereien, Spielen, Gebeten und Erbauungsbüchern und eine
fung, welche sie einerseits unempfindlich machte gegen die kleineren Mißhand-
hrer Umgebung, andererseits auch in dem kleinlichsten Lebensberuf gefangen hielt.
)ermuth der Straßenbuben, welche ihnen die Bärte rupften, sie mit Koth be-
und ihr „hepp, hepp!“ nachriefen; der der Edelleute, welche sie duzten und zu
jerabwürdigenden Diensten zwangen; der Hohn, welchen ihnen der Fleck auf den
oder der spitze Hut u. dergl. verursachten; entehrende Gebräuche, z. B. die

Sitte zu Worms, alljährlich zwei, drei Tage nach einander in Gegenwart des mit
und Wein sich labenden Magistrats der Reihe nach eine Roßmühle zu ziehen u
dabei peitschen zu lassen, bis sechs oder acht Malter Korn gemahlen waren; fe
Röthigung von Seiten manches Pfaffen in Italien, am Sabbath in die Kirche zu
u. dergl., für das Alles stumpfte die Gewohnheit sie ab; aber die Masse derselben
auch nur als Trödler, Marktfahrer, Hausirer, Spieler, Gaukler, Stegreifdichter, P
reißer dahin; die ernsteren suchten ihr Brod als arme Schächter, Kalligraphen, (
lehrer, Rabbinen; über dieses Niveau erhoben sich einerseits nur die Wenigen,
zu großen Geldgeschäften sich aufschwangen, andererseits noch Wenigere, welche al
lehrte innerhalb ihrer Synagoge gefeiert wurden.

6) Die Stellung der Juden bis zur Gegenwart. — In dieser
befanden sich die Juden, als der Protestantismus seinen Sieg über den Katholi
errang, als die Reformation das Licht des Evangeliums wieder auf den Leuchter
gegenüber den kirchlichen Satzungen, welche es verdunkelt hatten, und mit diesem
tigsten Akte persönlicher Freiheit jeder anderen Freiheit die Bahn brach. — Die
kungen jenes Sieges traten indessen, wie es nicht anders seyn konnte, nur allmä
nur unter fortgesetzten Versuchen der Finsterniß, das Licht wieder zu trüben und z
dunkeln, hervor, und diese Versuche entsprangen nicht bloß dem Schooße der alten K
Scholasticismus und Fanatismus erhoben auch in der evangelischen Kirche vielfa
Haupt, und die Juden hatten solche unevangelische Rechtgläubigkeit und Frömm
gleichfalls noch zu erfahren. Das Licht des Evangeliums war wieder ausgegang
die Welt und die Welt empfand die Macht dieses Lichtes; aber daß es einging i
Welt, hineinleuchtete in Herz und Verstand, in die ganze Anschauung und das
des Volkes, und daß der neue Most auch seine neuen Schläuche sich schuf: —
konnte nicht das Werk eines Zeitalters, nicht die fertige Frucht auch jener außero
lichen Periode seyn, welche den Sieg des Evangeliums entschieden hatte. Es kan
darum in Wahrheit gar nicht befremden, daß auch die Stellung der Juden in der
stenheit während der ersten zwei Jahrhunderte nach der Reformation noch keine f
liche Erscheinung darbietet; ja, daß erst gegen die Mitte, erst in der zweiten Hälf
18. Jahrhunderts, auch in diesem Verhältniß der Christenheit das Regen und Be
das Gähren und Klären sich fühlbar machte. Es verhält sich damit ganz ähnlich
mit dem Hexenwesen. Beide — Judenthum und Hexenwesen erscheinen währen
ersten zwei Jahrhunderte nach der Reformation, trotz alle Dem, daß allerdings die
lische Kirche weit schwerer noch gegen sie verfuhr, doch als eine wahre Schma
evangelischen Christenheit, als eine große Demüthigung wider allen eitlen Selbst
als ein zweifaches, augenscheinliches Zeugniß, wie viele Ursache wir haben, nicht
wärts, sondern vorwärts zu schreiten, nicht zu den Füßen dieses oder jenes Kirch
rers, sondern einzig und allein zu den Füßen des Meisters uns zu setzen, und
an dem Gedächtnißkram irgend einer Orthodoxie, noch an der einseitigen Verstandes
einer Dogmatik uns genügen zu lassen, während das Herz, das Herz voll Gottes
und Glauben und Liebe den wahren Theologen macht und nur ein edler, freier
über alten und neuen Pharisäismus sich zu erheben vermag. Wer zu dieser eva
schen Freiheit hindurchgedrungen, theilt alsdann auch nicht jene beschränkte, ängs
Anschauung von der Erhaltung oder Umgestaltung kirchlicher und staatlicher Verhält
sucht das Recht nicht nur auf der Seite der Gewalt, weder nach Oben noch nach U
erblickt die Wahrheit nicht nur auf einer Seite, sey es Rechts oder Links; gibt
Kaiser was des Kaisers ist, aber um Gottes willen auch dem ärmsten, auch dem
achtetsten Nebenmenschen, was des Menschen ist, und erwartet das Heil der Welt
von äußeren Institutionen und Ceremonieen, sondern von der richtenden und u
delnden Kraft der evangelischen Wahrheit. Das ist das Princip der Refo
tion; dieses Princip konnte tausendfältig verkannt und auch den armen Juden g
über verläugnet werden; dennoch war mit dem 16. Jahrhundert der

sselben entschieden, und thut es unaussprechlich wohl, zu sehen, wie das vor- ...e Werkzeug dieser großen Entscheidung, wie Martin Luther, auch den Juden ...über, in seinem hellen, freien Geiste und seiner evangelischen Gesinnung dasselbe ... und ausgesprochen hat. Es ist noch nicht Alles in seinen Aussprüchen, wie es ... 19. Jahrhundert möglich ist, denn auch die größten Menschen sind noch Kinder ihrer ..., und nur der Meister steht über aller Entwicklung: aber Martin Luther beschämt ... doch sehr viele gehässige oder beschränkte Aeußerungen und Maßregeln gegen ... Juden selbst noch in der Gegenwart. Auch er hat noch einzelne Aussprüche, welche ...gen, daß er von der Härte seiner Zeit gegen die armen Juden noch nicht ganz frei ...; aber seine Schrift vom Jahre 1523: daß Christus ein geborener Jude sey," ...lich denn doch schon ganz den Geist und das Herz des großen Mannes. „Wir ...", sagt er, „daß man mit den Juden freundlich handelt und aus der heiligen ...ift sie weislich unterweise. — Wir sind nur Schwäger und Fremdlinge, sie ...d Blutsfreunde und Brüder unseres Herrn. — Darum wäre meine ... und mein Rath, daß man säuberlich mit ihnen umginge und aus der Schrift ...unterrichtete, so möchten mehr Etliche herbeikommen. Aber nun wir sie mit Ge... treiben und gehen mit Lügentheidingen um, geben ihnen Schuld, sie müßten ...i Blut haben, daß sie nicht stinken, und was des Narrenwerks mehr ist, daß man ...gleich den Hunden hält, — was sollen wir Gutes von ihnen schaffen ...un? Item, wenn man ihnen verbeut, zu arbeiten und zu handieren und andere ...liche Gemeinschaft zu haben, da man sie zu wuchern treibt, — wie sollen ... das bessern? Will man ihnen helfen, so muß man nicht des Pabstes, sondern ...ristliche Liebe an ihnen üben und sie freundlich annehmen, mit ...ssen werben und arbeiten, damit sie Ursache und Raum gewinnen, ...i und um uns zu seyn, unsere christliche Lehre und Leben zu hören ...d zu sehen. Ob etliche halsstarrig sind? Was liegt daran? Sind wir doch ...ch nicht Alle gute Christen."

Also dachte man aber freilich in der katholischen nicht nur, sondern auch in der ...ngelischen Christenheit zumeist noch lange nicht. Ja, es ist bemerkenswerth, daß in ...einen Kreisen derselben die Maßregeln gegen die Juden sich eher verschärften: z. B. ...de die Päbste, welche doch früher die grausamen Verfolgungen der Juden oft noch ...mildert und abgekürzt hatten, nun selbst zu einem gehässigen Verfahren beitrugen, und ... einzelne, sonst evangelisch gesinnte Fürsten eine entgegengesetzte Härte gegen sie .... Dagegen stellte derselbe Karl V., welcher als spanischer König die Barbarei ... der pyrenäischen Halbinsel verstärkte, im Jahre 1520 die Reichsjuden verfassungs-...ig unter den Reichsschutz, und erlaubte er ihnen einen höheren, als den allgemein...chen Zinsfuß, mit der ausdrücklichen Erklärung, diese Ausnahme sey billig, ...eil die von allen Aemtern ausgeschlossenen und in ihrem Verkehr ... beschränkten Juden sonst nicht leben könnten. Ebenso gestatteten ihnen ... die Kurfürsten und Stände des Reiches, welche nicht bereits gegen die Aufnahme ... Juden privilegirt waren, fort und fort ihre verfassungsmäßige Stellung. Nur war ... ein übler Umstand, daß diejenigen Stände, welche von dem Rechte, Juden aufzu-...men, Gebrauch machten, auch jederzeit auf dieses Recht wieder verzichten, d. h. ihre ...den ausweisen konnten. Die Zulassung und das Bleiben derselben ward dadurch trotz ...er verfassungsmäßigen Stellung in Wirklichkeit ein Spiel der Laune und der Hab-...t, und das um so mehr, je mehr die Bande des Reiches sich lockerten und die ein-...en Fürsten je länger je selbstständiger wurden. Es kam dahin, daß die Juden in ... meisten Ländern des Reiches nur auf eine Frist von wenigen Jahren das Nieder-...ungsrecht erhielten, welches sie dann bei beiderseitiger Zufriedenheit je und je wieder ...erten. Sie waren dabei außerordentlich gebunden, indem sie das Land ohne spe-...le Erlaubniß und Abgaben nicht verlassen und keinen Handelsvertrag schließen durften, indem sie gleich dem Vogel auf dem Zweige sich nirgends recht seßhaft zu machen

wagten, denn sie waren dem nächsten Zufall preisgegeben und gewärtig, auswandern zu müssen, ohne noch zu wissen, wohin? Am Günstigsten innerhalb des Reiches war um diese Zeit ihre Stellung in Italien, da der Handel mit der Levante und der Umgang mit den eingewanderten, gebildeten Glaubensgenossen aus Spanien und Portugal eine größere Freiheit des Verkehrs und der Bildung mit sich brachte, und der Gewinn dieser freieren Bewegung auch den geistlichen und weltlichen Großen des Landes sich bemerklich machte. Unter dem Eindrucke dieser Bemerkung verloren die scharfen Maßregeln, zu welchen, wie gesagt, gerade im 16. Jahrhundert die meisten Päbste griffen, ihre Wirkung: während Paul IV. im Jahre 1555 die kanonischen Maßregeln erneuerte und die Abscheidung von der christlichen Bevölkerung vervollständigte, sie auch wieder zur Bekehrung drang, erweiterte Pius IV. (J. 1563) ihr Ghetto, erlaubte ihnen, Grundbesitz zu erwerben bis zum Werth von 1500 Dukaten und gewährte ihnen Handelsfreiheit. Pius V. hob diese Zugeständnisse wieder auf, verjagte sie (J. 1569) aus dem Kirchenstaat als „Spitzbuben, Kirchenschänder und Zauberer"; ließ sie aber, als er sah, welchen Nutzen die Ausgewanderten durch ihren Handel mit der Levante der Stadt Ferrara brachten, nun als „nützliche Bürger" wieder nach Rom, Ancona und Avignon. Während Gregor XIII. mit seinen Bekehrungsanstalten sie quälte, war Sixtus V. ihnen günstig, wogegen Clemens VIII. die alten Beschränkungen erneuerte. Im Jahre 154[illegible] wurden die Juden aus Neapel und Sicilien verjagt, da Karl V. sich hier nicht gebunden fühlte, wie in Deutschland; die Verjagten retteten ihren Wohlstand theils nach der Türkei, theils nach Venedig, Florenz, Pisa, Livorno und der Lombardei. Pabst Julius III. hatte den Thalmud auf den Scheiterhaufen gebracht; nach seinem Vorbilde sorgten Paul IV., Pius V. und Clemens XIII. noch weiter für die Vertilgung der Exemplare, allein ihr Eifer nutzte nur den Druckereien, welche das Verlorene wieder herstellten. Das Tridentinum schenkte dem Thalmud das Leben und verordnete nur die Auslassung einiger antichristlichen Stellen; desto eifriger vervielfältigte man den unverstümmelten Thalmud in Polen.

Die Geschichte der Juden in Deutschland blieb während des 16. und 17. Jahrhunderts eine höchst unerquickliche, sie hatten unter dem Einflusse der geschilderten Reichsverhältnisse so ganz und gar den Karakter des Schachers angenommen, daß die Vorstellung, ein Jude sey auch noch zu etwas Anderem fähig, denn zu einem Geldmäkler oder Trödler, eigentlich ganz abhanden gekommen war. Fürsten und Herren schienen kaum einen anderen Gebrauch von den Juden zu kennen, als von einem Schwamme, welcher den Erwerb der christlichen Bevölkerung auffaugen und in der Hand der Gewaltigen wieder in ihre Taschen fließen lassen sollte, um ausgedrückt und leer alsdann wieder bei Seite gelegt oder unter dem Hasse der Ausgesogenen zertreten zu werden. Darüber war aber auch alle Ahnung abhanden gekommen, daß dieses Volk es sey, von welchem der Heiland der Welt ausgegangen, oder wenn man sich dessen noch erinnerte, sah man in ihm nur die Nachkommen derer, welche den Herrn gekreuzigt hatten, und meinte man noch ein Gotteswerk zu thun, wenn man den Fluch: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!" an diesen Nachkommen vollziehe. Diese traurige Anschauung war seit Jahrhunderten stereotyp geworden, so daß schon ein sonderlicher Geist und ein sonderliches Herz dazu gehörte, um unter der Judasgestalt des Volkes auch die Messiasanlagen zu ahnen und dieser Bevölkerung, in welcher das Zöllner- und das Pharisäerthum sich zu Einem Bilde vermählt zu haben schien, mit der Liebe Christi zu begegnen. Darum finden wir auch im 16. und 17. Jahrhundert in den verschiedensten Theilen Deutschlands sie in den unerquicklichsten Zuständen und einer Reihe der traurigsten Auftritte preisgegeben. Markgraf Georg von Brandenburg hatte einen Hofjuden in Berlin Namens Lippold, welcher bei ihm ungefähr das gleiche Amt bekleidete, wie Menecier 200 Jahre zuvor bei Karl V. von Frankreich. Der Neid und der Aberglaube der Bevölkerung vermochte lange Nichts, um den reichen und gewaltigen Juden zu stürzen, bis im Jahre 1571 die Anklage auf Zauberei das Ziel erreichte: die Folter brachte ihn zu den

nigsten Geständnissen; so ward er an 10 Orten der Stadt mit glühenden Zangen
it, auf dem neuen Markt mit vier Stößen gerädert, sein Körper theils verbrannt,
stückweise in den Straßen aufgehängt, sein Vermögen von den Gerichtskosten fast
ch verschlungen; auf die persönliche Klage der Wittwe und ihrer Kinder beim
Maximilian in Wien erfolgte Nichts, als daß der Kaiser einen Bericht vom Kur-
t forderte. Ja, der Kurfürst jagte nun alle Juden aus seinem Lande, von wo sie
Böhmen, Mähren, Polen wanderten. Sachsen, Thüringen, Meißen, ließen nur
e Juden für starke Gebühren zu; in den nördlichen Provinzen Deutschlands gab
t gar keine Gemeinden. In der Pfalz, Württemberg, Braunschweig und anderen
en Landen und Reichsstädten war der Aufenthalt der Juden abhängig von der
ir der Fürsten und Obrigkeiten oder dem gebotenen Preise und darum reich an
el. Die stärksten deutschen Gemeinden waren in Frankfurt, Worms, Speier und
n Städten der Rheingegend, wo sie meist nach besonderen Reglements gehalten
n. Wohl die bedeutendste Judengemeinde hatte schon damals Frankfurt: die Ju-
tigkeit in Frankfurt verpflichtete die Juden, sowohl dem Reiche, als der Stadt
id zu leisten, ihr Privatvermögen ohne Rückhalt anzugeben, auf der Messe ein
eichen zu tragen, an Feiertagen der Christen nur in ihrer Straße zu bleiben, sich
nwesenheit bei öffentlichen Schauspielen u. s. w. zu enthalten, keine christliche
boten zu halten, bei etwaigem Abzug die Liquidation ihrer Geschäfte dem Magi-
zu übergeben; sie untersagt ihnen eine andere Kopfbedeckung als die Kappe und
als eine andere Hutform, die Fische wo anders als auf dem Markt zu kaufen, die
ation mit Auswärtigen, die Cession eines mit Christen geschlossenen Vertrags, das
ihen an Landleute, den Handel mit Waffen, das Ausschneiden; sie legt Fremden
lung eines Quartiergeldes auf und sie enthält endlich polizeiliche Anordnungen in
ff der Reinlichkeit, Rettungsmittel u. s. w. Wir haben an dieser Frankfurter
stättigkeit eines der besten Exempel von der damaligen Stellung der Juden inner-
der Städte. Wir ersehen daraus, daß die Juden immerhin sehr beschränkt waren,
aber die Laune und Willkür, von welcher die Hofjuden der großen und kleinen
n abhängig waren, hier nicht walten sollte, sondern ein festes Gesetz; ja, noch
, daß auch die Beschränkungen theilweise wenigstens nur ein Ausfluß der Vorsicht
: zur Verhütung von Skandalen. Dennoch rief gerade der erneuerte Abdruck dieser
furter Judenstättigkeit im Jahre 1613 einen solchen hervor. Ein im Aufstand
den Magistrat befindlicher Theil der Bürgerschaft benützte jenen Abdruck, um mög-
viele Genossen zu bekommen und dem Ganzen ein recht drohendes Aeußeres zu
. Der Pfefferküchler Vincenz Bettmilch, der Schneider Gerngroß und der Schreiner
pp an der Spitze des Pöbels, brachen am 22. August 1614 in die Judengasse ein
plünderten; die Juden suchten Schutz in der Stadt und am folgenden Morgen
euchten Truppen den Pöbel. Bettmilch aber erklärte ihnen frecher Weise, daß die
t ihnen den Schutz kündige, und zwang die kaiserlichen Delegirten und den Magi-
zu einer Erklärung, daß die Empörer unschuldig seyen. Die Juden forderten und
ten freien Abzug und sicheres Geleite. Heiligthum und Eigenthum derselben ward
r beschädigt. Die kaiserlichen Delegirten erneuerten nun auf viele Reklamationen
ie Achtserklärung, und es gelang endlich, Bettmilch zu verhaften, worauf er ent-
rt und geviertheilt, die beiden andern auch hingerichtet und weitere Theilnehmer
tigt wurden. Die Juden erlangten im März 1615 ein kaiserliches Mandatum
ale restitutorium, zogen unter Militärbedeckung mit Fahnen und Musik wieder
über der Pforte der Straße ward ein kaiserliches Wappen angeheftet mit den
en: „Des Kaisers und des ganzen Reiches Schutz;" den Schaden von 175,919
en ersetzte die Stadt, und der 20. Adar, der Tag der Rückkehr, blieb ein Fest-
benannt „Purim Vinz". Aehnliche Auftritte fanden beinahe gleichzeitig Statt in
ns. Die Bürger rotteten sich, nachdem der Magistrat die Verjagung der Juden
igert, am Charfreitag 1615 zusammen und drohten ihnen mit Plünderung und

Tod, wenn sie nicht sogleich abziehen. Der Bischof, die Edelleute und der M
wagten Nichts mehr gegen die Menge, und als die Juden abgezogen, ward ih
Jahr alte Synagoge eingerissen und der Gottesacker verwüstet; nun erst langten
serlichen Truppen an, die Rädelsführer wurden bestraft und die Juden zogen den
nuar 1616 wieder ein. In Polen traf im selben Jahr ein Aufstand der Kosaken
Wladislaus nicht nur die christliche Bevölkerung, sondern auch die Juden sehr har
der Kosakenhetman Chmel richtete ein furchtbares Blutbad unter ihnen an. Ebens
es im Jahre 1654 den Litthauenschen Juden Seitens der einbrechenden Mos
Johann Casimir und Johann Sobieski stellten in Polen und in der Ukräne die V
nisse der Juden wieder her; aber viele von ihnen waren indessen nach Oesterrei
gewandert. Indessen waren sie auch hier vielfachem Wechsel unterworfen. M
Corvinus und Maximilian I waren sehr streng gegen sie, Ferdinand I. weniger;
ximilian II., Ferdinand II. und III. bewilligten ihnen wieder Handelsfreiheiten,
durfte keiner auf dem flachen Lande wohnen, sie mußten gemeinsam für die Verl
Einzelner haften und starke Abgaben an die Geistlichkeit zahlen. Im Jahre
aber gab bei einem Brand der Burg in Wien ein Angriff der Studenten auf di
denstraße Anlaß, daß die Juden aus Wien und den österreichischen Erblanden ver
ihre Synagogen in Kirchen verwandelt und ihre Straßen umgebaut wurden;
Hofjuden durften bleiben. Zwanzig Jahre später war daraus wieder eine klein
meinde geworden in einer Vorstadt, welche mit Juwelen, Seide und Pferden h
gegen eine Summe von 400,000 Gulden an Kaiser Leopold. Ein Scherz von
Dienern seines Hofjuden Samuel Oppenheimer gegen zwei Schornsteinfeger ver
einen Auflauf des Pöbels; das Haus Oppenheimer's ward gestürmt, er und sei
milie retteten sich noch; kaiserliche Truppen schafften Ruhe; die Juden wurden
Preßburg gebracht und die Rädelsführer hingerichtet; nach kurzer Zeit kehrten die r
Juden zurück. Maria Theresia schützte dieselben und auch in Böhmen und M
wo die Juden bis zu 60,000 angewachsen waren, besserte sich ihr Zustand etwas.
war auch in der Judenordnung von 1755 ihnen noch verboten, sich an Sonn
Feiertagen sehen zu lassen, und im Interesse der Proselytenmacherei gestattet, d
Kindern mit sieben Jahren schon die Verfügung über ihre Taufe nicht mehr d
Eltern, sondern den Kindern stehen soll und bei gewaltsamer Taufe der Priester
um Geld gestraft werde, der Akt aber seine Gültigkeit habe.

Endlich bezeichnete das Toleranzedikt Joseph's II. vom
1782 auch den Juden gegenüber hier den Anfang einer neuen
Ein Jahrhundert früher schon trat der Umschwung ihrer Verhältnisse hervor in P
durch den großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm. Dieser eröffnete den un
Zeit in Oesterreich verfolgten und verjagten Juden auf's Neue die Mark Brande
von wo sie 1571 verjagt worden waren und in Oesterreich Aufnahme gefunden
und so wanderten im Jahre 1670 die wohlhabenderen Judenfamilien aus Wie
Berlin und anderen brandenburgischen Städten, Anfangs auf unbestimmte Zeit mit
jähriger Kündigung, bald mit längeren Schutzprivilegien, Freiheit des Grundb
Gemeindewesens, Handels und Fabrikation. Friedrich III. gab im Jahre 170
Reglement, welches allen Privilegirten zusammen ein Aversum von 1000 Dukaten
erlegte, den Nichtprivilegirten Geleitsgelder; für innere Angelegenheiten ward eine
mission niedergesetzt; Berlin erhielt eine Synagoge. König Friedrich I. schied s
zwischen den Betteljuden und den fleißigen, rechtlichen Israeliten. Friedrich Wilh
begünstigte ihre Industrie, belastete sie aber mit allerlei widerrechtlichen und sonder
Auflagen (Abnahme seiner wilden Schweine bei Jagden, Beiträge zur Besoldun
Probstes von Berlin). Friedrich II. kümmerte sich ebenfalls nur um ihre Ind
Er gab ihnen 1750 ein Generalprivilegium, vermöge dessen ihre Rechtsangelegen
den Städten und Justizbehörden, ihre Schutzsachen einem Direktorium zugewiesen w
Der große Friedrich konnte noch Maßregeln treffen, daß die Juden sich nicht ver

ler, indem er das Privilegium einer Familie nur auf einen Leibeserben übergehen
ß, falls solcher 1000 Thaler baares Vermögen habe, und neue Juden nur zuließ,
m sie 10,000 Thaler mitbrächten; alle zünftigen Handwerke verbot er ihnen, den
ndbesitz beschränkte er auf wenige Häuser in den Städten, fremde Juden wurden
behandelt, und diejenigen einheimischen, auf welche kein Privilegium überging,
ten das Land meiden. Wenn man ein Kind im Lande verheirathete, war die erste
ht, für 1500 Thaler inländische Manufakturwaaren zu exportiren, beim Erwerb der
vilegien mußte man für 300 Thaler Porzellan aus der königlichen Fabrik nehmen
exportiren! Indessen nahmen unter den also beschränkt Gehaltenen äußere Bildung
Wohlstand zu. — Der Umschwung der Zeit gab sich außerhalb des Reiches zu
nen in der erstmaligen Zulassung der Juden in Rußland durch Peter den
roßen, wenn sie auch 1745 auf einige Zeit von Elisabeth wieder hinausgedrängt
rden; ferner durch erneuerte Zulassung in England, durch ihre günstige Aufnahme in
n Niederlanden, in Dänemark, in Hamburg; durch ihre Kolonisationen in Nordamerika
d Brasilien, ganz besonders aber durch die günstige Thätigkeit, welche im Laufe des
8. Jahrhunderts auch unter den deutschen Juden sich fühlbar machte und womit sie
re Glaubensgenossen anderer Länder gegenüber das im Mittelalter Versäumte herein-
holt haben. In England geschah die erneuerte Zulassung der Juden unter Crom-
ell, zwar nicht durch eine förmliche Aufhebung der einstigen Ausweisungsakte, wohl
er war die Aufnahme, welche im Jahre 1654 die Deputation der portugiesischen
den aus Amsterdam (an ihrer Spitze der berühmte Manasse von Israel) bei ihm fand,
ermuthigend, daß sie als eine stillschweigende Genehmigung betrachtet werden durfte
d eine allmähliche neue Niederlassung in England zur Folge hatte. Im Jahre 1663
tten sie unter Karl II. wieder eine Synagoge in London, und als nun auch deutsche
d polnische Juden folgten, bildete sich neben der portugiesischen auch eine deutsche
meinde daselbst. Das Parlament indessen wich bis zum Jahre 1723 aller und jeder
handlung ihrer Sache aus; sie galten als Fremde und konnten demnach kein Grund-
enthum erwerben; endlich aber gab die Länge der Zeit ihnen den Karakter von Ein-
wnen und stand ihrer Anerkennung als Landeskinder Nichts mehr im Wege, als die
mel des Eides: „auf den wahren Glauben eines Christen." Da erließ das Parla-
nt von 1723 ihnen diese Formel, jedoch nur für diesen Zweck, und gab ihnen die
nehmigung, als Landeskinder Grundeigenthum zu erwerben. Eine vom Ministerium
Jahre 1753 eingebrachte Bill zur Naturalisation aller drei Jahre in Großbritannien
ßigen Juden, ging nur im Oberhause durch. — Von besonders großer Bedeutung
ed für den äußeren und inneren Aufschwung der Juden ihre Begünstigung in den
iederlanden. Sie datirt, wie wir oben schon bemerkten, von dem Abfall derselben
n der spanischen Herrschaft. Die Gemeinsamkeit der Leiden schloß zu Anfang des
7. Jahrhunderts auch den Juden die errungene Freiheitsstätte auf; auch waren die
nehmenden, weithin in Verbindungen stehenden spanischen und portugiesischen Kauf-
te dem jungen Handelsstaate von nicht geringem Werth. Der Religionsunterschied
tte daher keinen Einfluß üben auf das Recht, und Amsterdam, Rotterdam, Antwerpen
d andere Seestädte nahmen die Vertriebenen mit offenen Armen auf. Mit diesem
ßeren Aufschwunge jüdischer Gemeinden aber, wie er unter diesen Verhältnissen in's
ben trat, ging Hand in Hand auch ein geistiger, eine wissenschaftliche Thätigkeit, ein
engen rabbinischen Schranken durchbrechendes, geistiges Leben, welches seine gefeierte
tze in Baruch Spinoza fand und auf das Judenthum in Deutschland und Polen
achtend einwirkte. Von den Niederlanden aus gingen jüdische Niederlassungen nach
mburg, nach Dänemark und nach Schweden, fanden daselbst freundliche Auf-
me, und Hamburg insbesondere ward einer der vornehmsten Horte jüdischer Ver-
ten. Von den Niederlanden aus ging auch Schutz und Begünstigung der Juden
den überseeischen Kolonieen. Wir sahen oben schon, daß die Verfolgungen
Inquisition den ersten Anlaß zu ihrer Auswanderung in die kaum erst entdeckte neue

Welt im Westen und nach den ostindischen Küsten- und Inselgegenden gegeben
Allein auch dahin reichte der Arm des Fanatismus; Frankreich verschloß ihnen die
amerikanischen Kolonieen, Spanien und Portugal verfolgten sie, so weit ihre
reichten. Da folgte der Aufschwung der niederländischen Schifffahrt und Kolo
und öffnete den Juden theils ganz neue Kolonieen, theils verdrängte sie den spa
Einfluß in bereits gegründeten. Selbstständige jüdische Niederlassungen in Brasilie
anderen Gegenden Südamerika's im Laufe des 17. Jahrhunderts erhielten sich
die Länge. Dagegen kamen die Juden zu großer Wohlfahrt und Bedeutung in de
ländischen Kolonie Surinam; ferner auf Jamaica; in der zweiten Hälfte des 17.
hunderts kamen sie unter holländischer Begünstigung nach New-York und erfreut
auch noch unter englischer Herrschaft hier der gleichen Gunst. Für die Auswan
europäischer Juden nach Nordamerika ward sodann besonders wichtig ein Regie
erlaß Georg's II. von England vom Jahre 1739, wornach alle seine Unter
welche sieben Jahre in den amerikanischen Kolonieen ansäßig wären, sobald sie d
leisteten, und zwar die Juden mit Hinweglassung der christlichen Formel, in jed
ziehung für Einheimische gelten sollen.

Von den Kolonieen sollte auch die völlige Umwandlung
Stellung der Juden innerhalb der Christenheit ausgehen;
amerika sollte das Zeichen zur Emancipation derselben gebe
Nordamerika konnte es geben, weil es nicht erst tausendjährige und noch ältere
und Kirchenverhältnisse zu beseitigen hatte, sondern von Grund aus neue Verh
für Staat und Kirche schuf. Mit dem Jahre 1783, als England die Unabhä
der nordamerikanischen Freistaaten anerkennen mußte, war auch jedes Hinderniß,
den Juden unter englischer Oberhoheit noch im Wege gestanden hatte, beseitig
traten diese in die vollkommene Religionsfreiheit der übrigen nordamerikanischen
bürger ein; einige Staaten blieben zwar Anfangs noch hinter den übrigen zurü
hielten an der früheren Nichtbefähigung der Juden zum Staatsdienste fest, im
1822 aber ließ auch der letzte jener zähen Staaten, Maryland, seine Einwen
fallen. Die wichtigsten Judengemeinden in der Union befinden sich in den
Massachusets, Rhode-Island, Connecticut, New-York, Maryland, Virginien, Süd
lina, Pensylvanien. Die bedeutendsten Synagogen und Schulen hat New-York,
delphia, Charlestown, Richmond. — Von Nordamerika aus fand die Judenemanci
den Eingang zunächst in Frankreich. Ehe sie daselbst ausgesprochen ward,
vorbereitende Schritte vorangegangen, welche bereits den Umschwung der Zeit beze
Der unglückliche König Ludwig XVI. hatte in seiner Güte den Leibzoll, welch
Juden dem Vieh gleichstellte, im J. 1784 aufgehoben; zwei jüdische und zwei ch
Gelehrte, Horwitz und Berr, Thierry und Gregoire (Pfarrer, nachher Bischof von
1831 gestorben), hatten ihre Stimme erhoben für eine würdigere Stellung der
in Frankreich, und Gregoire hatte bereits einen Entwurf zu ihrer Emancipirung
arbeitet. Da brach die Revolution von 1789 aus; Gregoire als Deputirter der
nalversammlung von Nancy, begleitet von Isaak Berr, welchen seine Glaubensg
in Nancy dazu abgeordnet hatten, erflehten den Schutz der Nationalversammlung f
damals am Rhein mißhandelten Juden, und dieser ward nicht nur sogleich ge
sondern kurz darauf dekretirt, daß alle bisher auf französischem Gebiet ansäßige
von nun an in alle Rechte eines Franzosen eingesetzt seyn sollen; ja, im Jahre
ward jeder den französischen Bürgereid leistende Jude für einen ächten Franzosen
Die Wirkung war die erfreulichste; das Einleben in die Theilnahme an allen poli
und bürgerlichen Verhältnissen, das Ablegen all' der traurigen Eigenthümlichkeiten,
die Absonderung, Beschränkung und Mißhandlung vieler Jahrhunderte ihnen aufg
hatte, konnte erst nach einiger Zeit seine Wirkung äußern, und es war die Aufga
folgenden Jahrzehnte, des halben Jahrhunderts, auch in anderen Richtungen die
thätigen Früchte der Revolution erst zu zeitigen; aber das Heilsame der Maßrege

t doch schon mit dem Beschluß und der ersten Vollziehung derselben deutlich genug her-
: die 80,000 Juden, welche im Laufe des 17. u. 18. Jahrh. allmählich wieder Eingang
Duldung in Frankreich gefunden hatten, wußten die Wohlthat, welche ihnen geworden,
zu schätzen und bewiesen es mit der That, daß sie in Frankreich nun als in einem
rland zu leben und für dieses Vaterland auch zu sterben vermögen; Viele von ihnen
n mit Begeisterung unter die Fahnen der Armee, Viele erwiesen sich als die nütz-
en Staatsdiener. Der Versuch, Napoleon von der Nothwendigkeit einer theilweisen
hnahme ihrer Emancipation, von der Nothwendigkeit einer erst noch stufenweisen
bildung derselben für die Bewilligung der Rechte und Freiheiten eines französischen
tsbürgers zu überzeugen, gelang nicht; Napoleon wollte indessen die Mißstände der
chen Bevölkerung heben und sie selbst sollten das Werkzeug dazu seyn. So berief
m 30. Mai 1806 eine Versammlung jüdischer Notabeln des ganzen Reiches, welche
: dem Vorsitz des Abraham Furtado und in Gegenwart dreier kaiserlicher Commis-
s 12 Fragen beantworten sollten: 1) Ob die Juden mehrere Frauen heirathen
n? 2) Ob die Ehescheidung statthaft und ob sie rein religiös sey, also dem fran-
chen Gesetz widerspreche? 3) Ob Juden sich mit Christen verheirathen dürfen?
Ob die Juden die Franzosen als Fremde ansehen? 5) Was das jüdische Gesetz im
alten gegen Andersdenkende fordere? 6) Ob die französischen Juden Frankreich
s als ihr Vaterland betrachten? 7) Wem die Ernennung der Rabbinen zustehe?
Was deren Amt sey? 9) Ob ihre Gewalt bloß auf Herkommen beruhe? 10) Ob
che Gewerbe den Juden verboten seyen? 11) Ob Wucher gesetzlich erlaubt sey?
Ob Wucher gegen Fremde erlaubt sey? Die Versammlung beantwortete diese
gen in fünf Sitzungen dahin: 1) Die Monogamie ist gesetzlich (mit Berufung auf
berühmten nordfranzösischen Rabbinen Gerschon im 11. Jahrhundert, welcher die
ratsehe als mit der europäischen Monogamie unverträglich abgeschafft hatte); 2) die
scheidung ist nur mit Bewilligung der Landesgerichte giltig; 3) die Verheirathung
schen Christen und Juden ist nicht verboten; 4) die französischen Juden sind Brüder
Franzosen; 5) ein Unterschied im Verhalten findet nicht Statt; 6) sie sehen Frank-
h als ihr Vaterland an; 7) die Form der Rabbinenwahl ist unbestimmt; 8) den
binen steht keine Macht zu; 9) ihr Einfluß gründet sich auf Herkommen; 10) kein
werbe ist verboten; 11) und 12) jeder Wucher ist verboten und schändlich. Darauf
ward den 18. September der Versammlung mitgetheilt, daß der Kaiser nun durch
zu wählendes Sanhedrin von 71 Mitgliedern jenen Beschlüssen Gesetzeskraft ver-
hen werde, um ein für allemal jeder nachtheiligen, abweichenden Auslegung der jüdi-
n Gesetzesbücher vorzubeugen, und daß ein Ausschuß von 9 Mitgliedern gemein-
schaftlich mit den kaiserlichen Commissarien einen Verfassungsplan für sämmtliche Juden
Reiches entwerfen werde. Am 26. September ward die neue Verfassung einge-
hrt, wornach je 2000 Juden ein Consistorium haben und alle Consistorien unter der
ung eines Pariser Centralconsistoriums stehen sollten. Das Sanhedrin trat am
Februar 1807 zusammen und bestätigte nach 8 Sitzungen sämmtliche Beschlüsse der
abeln. Die Julïregierung erkannte die Vortrefflichkeit der Napoleonischen Judenver-
ung ausdrücklich an; die Rechtsungleichheit, welche die Charte vom 7. August 1830
tuirte, indem sie die Besoldung der Rabbinen den Gemeinden auferlegte, während
christlichen Geistlichen vom Staat besoldet wurden, war von kurzer Dauer; sie ward
Januar 1831 durch die beiden Kammern beseitigt; der Minister Louis Philipp's,
lon, welcher diese Beseitigung beantragte, motivirte den Antrag mit den Worten:
Juden haben in allen öffentlichen Leistungen, wozu sie berufen waren, unter den
n der unsterblichen Phalanx, in den Wissenschaften, den Künsten, dem Gewerbfleiß,
em Vierteljahrhundert alle Verläumdungen ihrer Unterdrücker auf die edelste Weise
egt." Die Nachahmung des französischen Beispiels in Italien ging mit der
haft des ersten Napoleon vorüber; im Jahre 1814 wurden die alten kanonischen
e in Oberitalien und im Kirchenstaate wieder in Kraft erklärt; das Jahr 1848

kam auch den italienischen Juden zu Statten, das Ghetto zu Rom ward geöffnet,
kana sprach sogar die Emancipation aus, Sardinien fing an, eine bisher daselbst
kannte Duldung gegen sie zu üben. Anders erhielt sich die Nachwirkung der
nischen Herrschaft hinsichtlich der Juden in den Niederlanden, wo freilich,
sahen, die Antecedentien schon die günstigsten gewesen waren. Die niederländische
lution war eine Tochter der französischen und so gingen auch die beiderseitigen
gebungen seitdem Hand in Hand. Die Nationalversammlung der batavischen. R
erklärte am 2. September 1796 die Juden in jeder Hinsicht für Bürger. So
denn bald Viele von ihnen in Staatsämter ein und bildete sich ein Verein unter
Namens Adath Jeschurun, welcher die Aenderung der nicht mehr zeitgemäßen
dienstlichen Formen, die Erweckung des Sinnes für bürgerliche Gewerbe und
zum Zweck hatte, übrigens durch Eiferer, theils unter den Rabbinen, theils
christlichen Gewerbetreibenden sich noch lange gehemmt sah; auch König Ludwig
leon vermochte gegen diese Hemmnisse nicht viel. Die Beschickung des französ
Sanhedrin im Jahre 1807 durch niederländische Abgeordnete der Juden führte
im Jahre 1809 auch in den Niederlanden zu einer neuen Verfassung und zur Einf
eines Consistoriums, und die Hindernisse in der Ausführung der Bürgerrechte sch
vollends ganz und gar, als Holland mit Frankreich vereinigt ward. In keinem
war die Nachwirkung eine günstigere und in keinem wurde ihre Tüchtigkeit zur Aus
der verschiedensten öffentlichen Berufsarten mehr anerkannt. Das Haus Nassau
Holland keine Beschränkung wieder eingeführt; die wenigen Aenderungen, welche
hatten damit Nichts gemein. Ebenso hat sich auch Belgien in seiner neuen Consti
zu den französischen Grundsätzen bekannt. — Das freie England blieb in der E
cipation der Juden hinter Amerika, Frankreich, den Niederlanden und, wie wir
werden, hinter Deutschland zurück. Der oben noch erwähnte Beschluß des Oberh
vom Jahre 1753, daß Juden, welche drei Jahre in Großbritannien oder Irland
und in dieser Zeit nicht länger denn drei Monate auswärts zugebracht hatten, auch
das Abendmahl, welches Jeder, der englischer Bürger werden wollte, nehmen
naturalisirt werden können, hatte im Unterhaus die stärkste Verwerfung erfahren
eine Aufregung im Volk gegen die Juden hervorgerufen. Hiebei verblieb es denn
Juden blieben Geduldete, aber sie mußten den Besitz von Grundeigenthum noch
einen königlichen Freibrief für 21 Pfund erkaufen, sie mußten beim Handel einen h
Zoll bezahlen und sie konnten wegen der christlichen Form des Eides es nicht über
geordnete Stellungen, wie Constables und Headboroughs, hinausbringen, hatte
See- und Landdienst auf kein Avancement zu hoffen und wurden nicht zur Wa
die Jury zugelassen. Die Emancipation der Katholiken Englands im Jahre 182
den Anlaß zu Versuchen auch zu Gunsten der Juden; so brachte 1830 Robert
zum ersten Male eine Bill ein auf ihr Bürgerrecht, aber sie scheiterte vorzüglich
der Opposition von Robert Peel; ebenso ein zweiter Versuch von Robert Gra
Oberhaus im Jahre 1833, trotz zahlreicher Petitionen aus Stadt und Land. Im
1835 ward der Eid für die jüdischen Sheriffs geändert; im Jahre 1845, un
gerade auf Robert Peel's Antrag, die christliche Form des Eides zur Erlangung
Municipalämtern den Juden erlassen; am 16. Dezember 1847 brachte John Russ
Premier die Bill auf Beseitigung aller noch bestehenden Beschränkungen ein und
der älteste Gegner, Robert Inglis, mußte nun die vorherrschende Sympathie des
lischen Volkes dafür zugestehen; Robert Peel sprach nun selbst dafür, aber nun sch
die Bill am Widerstand des Oberhauses.

Die Momente, welche im J. 1848 in Deutschland Umschwung herbeiführten
standen zu allererst in dem Verfall der deutschen Reichsverfassung, sodann in der
klärung des 18. Jahrh., zum Dritten in der Verbreitung der freisinnigen Ideen
Staat und Kirche während des 19. Jahrh.; der Umschwung war vorbereitet durch
moderne Gesetzgebung der einzelnen deutschen Staaten, als Consequenz der allgem

i Grundrechte erkannt und unter dem Eindruck der Bewegung der Jahre 1848
49 in ganz Deutschland anerkannt und die Aufgabe der folgenden Jahre war,
kenntniß und Anerkennung innerhalb der Einzelstaaten einzubürgern. Den Ein-
ersten jener drei Momente haben wir oben geschildert; den Einfluß des zweiten,
besondere in dem Wirken eines Moses Mendelsohn und David Friedländer
Preußens, und eines Hartwig Wessely innerhalb Oesterreichs für Beseitigung
er Mißbräuche, für Verbreitung der deutschen Uebersetzung des Alten Testa-
nd für allgemeinen und gründlichen Jugendunterricht hervortrat, bereits in un-
tikel Rabbinismus; über den Einfluß des dritten Momentes bedarf es keines
es. Wir haben aus der Geschichte der Juden in Deutschland bis zum Jahre
r noch Folgendes mitzutheilen: Seit dem Toleranzedikt Josephs's II. vom Jahre
ed in Oesterreich die Absicht, die Juden zur völligen Gleichstellung mit den
vorzubereiten, wiederholt ausgesprochen. Die Judenordnung Böhmens
re 1797 sprach als Ziel aller neueren Verfügungen diese Gleichstellung aus;
auch sich Kaiser Franz II. bei mehreren Gelegenheiten, besonders aber bei der
30. Januar 1820 durch ein Handbillet angeordneten Revision der Gesetzgebung
bei verblieben jedoch erstaunliche außerordentliche Abgaben, das Verbot des
tzes in Wien und anderen Orten, besonders auf dem Lande, Chikanen im Poli-
und eine quälende Schriftencensur. Die österreichische Regierung legte den
nkt der Vorbereitung der Juden für ihre künftige Gleichstellung in das Er-
esen und hat hiefür in anerkennenswerther Weise durch Einführung von jüdi-
rmalschulen im ganzen Reiche Vieles geleistet. Auch auf die gottesdienstlichen
heiten hat sie ihre Aufmerksamkeit ernstlich gerichtet, einen gründlichen Reli-
richt gefordert und die allmähliche Einführung zeitgemäßer Formen des Syna-
stes dringend empfohlen. In Preußen war es Friedrich Wilhelm II. vor-
viele noch bestehende Mißbräuche und Härten, besonders den Leibzoll und die
uflage abzuschaffen, vielen rechtschaffenen und nützlichen Familien den Eintritt
ürgerrecht zu gestatten und durch eine Commission im Jahre 1790 Vorschläge
ürgerung aller Juden in Preußen, mit Ausnahme von Schlesien, Westpreußen
iesland, entgegenzunehmen; Vorschläge, welche zwar noch zu weit zu gehen
aber doch im Jahre 1792 zur Aufhebung der solidarischen Verbindlichkeit der
owie zur Vernichtung alles Synagogenzwanges und der Gewalt der Rabbinen
Die Ursache, warum jene drei Provinzen noch ausgenommen wurden, lag in
gebliebenen industriellen Thätigkeit und in dem besonderen Mangel der Vor-
r Jugend ihrer jüdischen Bevölkerung; sie wurden deßhalb nicht außer Augen
ondern nur einer längeren Vorbereitung unterworfen. Der Sturm der Welt-
ten indessen zeitigte mit überraschender Schnelligkeit diese wohlwollenden Ab-
r Regierung und verschaffte den Ansichten eines Mendelsohn, besonders hin-
r Erziehung, einen unerwarteten Eingang bei seinen Glaubensgenossen. Sie
sich nun zum Besuche der Schulen, zu den Anstalten der Kunst, und Regierung
kam ihnen darin entgegen; einsichtsvolle Juden wurden zu Aemtern gewählt,
n die Akademie aufgenommen, musikalische Produkte und andere Kunstwerke
n verdienten Beifall; die Juden bildeten an vielen Orten Vereine zur Beför-
ner besseren Erziehung und zur Unterstützung der Unbemittelten; die Annähe-
Juden und Christen im geselligen Leben, in den Interessen der Politik, der
r Gelehrsamkeit, nahm in erfreulicher Weise zu; ausgezeichnete Lehrer und
ten der Juden wurden sogar von Christen frequentirt, und in den höchsten
r Bildung begegneten sich Juden und Christen zu geistreichem und gelehrtem
der Ideen. — Da erschien das Edikt vom 11. März 1812, welches den
lle Bürgerrechte einräumte und sie berechtigte, überall im Staate zu wohnen,
te anzukaufen, alle Gewerbe zu treiben, nach Maßgabe ihrer Tüchtigkeit in
und Lehrämter einzutreten. Nur der Eintritt in Civilämter blieb noch vorbe-

halten und eine Reform ihres Unterrichtswesens und ihrer Synagoge noch vorläufig versprochen. Dieses Edikt wirkte unbeschreiblich: die Juden erwiederten es mit Proben preußischer Vaterlandsliebe, welche hinter den Proben des übrigen preußischen Volks jener Zeit nicht zurückblieben; sie weihten sich mit gleicher Begeisterung dem Freiheitskampf, dem Dienste des Königs, der Linderung der Kriegsleiden, der Heilung der Verwundeten und Kranken; Religionshaß, Verachtung der Zurückgesetzten, Klagen über Mißstände zwischen Kirche und Synagoge verstummten, und als nach Beendigung des Krieges Preußen noch andere Judengemeinden von der verschiedensten Lage umfaßte, z. B. die Rheinprovinzen mit ihrem freien, französischen Bürgerrecht, die Provinz Sachsen mit ihren noch im Mittelalter wurzelnden Zuständen, das Herzogthum Posen mit seiner polnischen Verfassung, verblieb Preußen die Aufgabe, durch Ausgleichung dieser so verschiedenen Stellung seiner Juden ganz Deutschland ein Vorbild aufzustellen. Leider zeigten sich aber auch in diesem Punkte in Preußen große Rückschritte: den Juden der Rheinlande ward ihre Befähigung zur Bekleidung von Staatsämtern abgesprochen; eine Kabinetsordre vom Jahre 1822 schloß die jüdischen Gelehrten in Preußen von der Bekleidung von Schul- und Universitätslehrstellen wieder aus.

Diese Rückschritte, welche auch in mehreren anderen deutschen Ländern erfolgten, indem Lübeck im Jahre 1818 alle seine Juden aus der Stadt verjagte und jeden Bürger, welcher es wagen würde, mit Juden zu verkehren, mit Kerker und Verlust des Bürgerrechts bedrohte; Hamburg seine große Judengemeinde ihrer Freiheiten beraubte; Frankfurt ihnen das wohlerworbene Bürgerrecht streitig machte; Mecklenburg-Schwerin seine Constitution von 1812 zurücknahm und nur einzelne Concessionen gewährte; Sachsen-Meiningen die Juden aus der Stadt vertrieb; Braunschweig und Hessen die unter französischer Herrschaft gewährten Rechte nicht anerkannte: — diese Rückschritte hatten ihre Ursache allerdings in verschiedenen, zum Theil milder zu beurtheilenden Umständen: in dem Widerspruch gegen die kaum erst verjagte Fremdherrschaft und das französische Recht; in der Meinung, das Heraustreten aus den alten Formen des deutschen Reiches sey die Ursache der erlittenen Unterdrückung gewesen, und die Rückkehr zu diesen veralteten Formen sey wiederum anzustreben; vielfach aber auch in Eigennutz, Herrschsucht und Fanatismus; und so bedurfte es theils der Zeit, um über die Nothwendigkeit und das Heilsame dieses Umschwunges sich zu orientiren, theils eines nochmaligen Momentes der Begeisterung, welcher in weitesten Kreisen über die zurückgebliebene Vorurtheile und kleinliche Interessen hinweghalf. Die kleineren deutschen Staaten waren vor dieser reaktionären Periode in Maßregeln der Toleranz gegen die Juden hinter Oesterreich und Preußen zumeist nicht zurückgeblieben: Bayern, Württemberg und viele kleinere Fürstenthümer hatten schon mit dem Beginn dieses Jahrhunderts den Leibzoll abgeschafft; Baden gab im Jahre 1808 ihnen ein begränztes Bürgerrecht mit eigener auf innere Verbesserung berechneten Verfassung und dehnte im Jahre 181[illegible] diese Zugeständnisse aus; ähnliche Verfügungen trafen Darmstadt, Württemberg (1810), Anhalt-Dessau, Bernburg, Cöthen, Sachsen-Meiningen, Mecklenburg-Schwerin und Bayern (1813).

Mehrere dieser kleineren deutschen Staaten zeichneten sich aber vor Preußen dadurch aus, daß die Juden von jenen bedauerlichen Rückschritten verschont blieben und gerade in dieser Zeit des zweiten, dritten und vierten Jahrzehntes unserer Gegenwart die zweckmäßigsten Vorkehrungen für die innere und äußere Emancipation ihrer Juden trafen. So ganz besonders Württemberg: dasselbe Land, in welchem in früheren Zeiten unter mehreren Regierungen, am schlimmsten unter Herzog Karl Alexander, einzelne Hofjuden (vor allen der berüchtigte Joseph Süß Oppenheimer) die traurigste Verwirrung der Finanzen und die gerechteste Aufregung der Bevölkerung hervorgerufen hatten, war seit dem Regierungsantritt seines letzten Herzogs (1797), des sofortigen Kurfürsten (1803) und ersten Königs (1. Jan. 1806) nicht nur dem Umschwunge der Zeit gefolgt, sondern blieb auch in consequentem Fortschritte bemüht, die inneren und äußeren Verhältnisse

nisse seiner Juden im Geiste dieses Umschwunges zu ordnen und zu vervollkommnen. Das vereinigte Bestreben seines gegenwärtigen Königs und seiner Landstände führte im Jahre 1828, den 25. April, zum Beschluß eines Gesetzes, welches den Juden Alles gewährte, was ein einzelner deutscher Staat dazumal gewähren konnte: die möglichst freisinnige Stellung derselben im öffentlichen Leben und die wohlwollendste und zweckmäßigste Fürsorge für ihr Kirchen-, Erziehungs- und Armenwesen.

Das deutsche Parlament widmete der Stellung der Juden innerhalb unserer christlichen Bevölkerung seine Aufmerksamkeit bei der Berathung der §§. 11—13. des Art. III. der Grundrechte, und das Resultat der Debatte war die Anerkennung ihrer vollständigen Emancipation. Die Zahl der Redner, welche vor der Abstimmung darüber sich aussprachen, war zwar sehr klein; sie beschränkte sich, einige Bemerkungen des Abgeordneten Behr von Bamberg zu §. 11., des Abg. Schuler von Innsbruck zu §. 12. und des Abg. Kanzer von Lauchheim sowie des Abg. Osterrath von Danzig zu §. 13. abgerechnet, auf die beiden Abgeordneten Moriz Mohl von Stuttgart und Riesser von Hamburg, von welchen Ersterer ein besonderes Amendement gegen die schlechthinige Anwendung jener Paragraphen auf die Juden stellte, ihnen zwar die activen und passiven Wahlrechte gewährleistet, wegen ihrer eigenthümlichen bürgerlichen und Privatverhältnisse aber sie erst durch weise Maßregeln in andere Carrièren hineingeführt und daher ausgesprochen wissen wollte, „daß die eigenthümlichen Verhältnisse des israelitischen Volksstammes Gegenstand einer besonderen Gesetzgebung seyen“, wogegen Riesser diese Anschauung bekämpfte und durch die beredte Darstellung der Befangenheit und Inconsequenz derselben für die Sache seiner Glaubensgenossen den Sieg davontrug. Das Parlament entschied sich dahin, auch den Juden gegenüber jene drei Paragraphen festzuhalten, welche dahin lauten:

§. 11. Jeder Deutsche hat volle Glaubens- und Gewissensfreiheit.

§. 12. Jeder Deutsche ist unbeschränkt in der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Uebung seiner Religion. Verbrechen und Vergehen, welche bei Ausübung dieser Freiheit begangen werden, sind nach dem Gesetz zu bestrafen.

§. 13. Durch das religiöse Bekenntniß wird der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beschränkt. Den staatsbürgerlichen Pflichten darf dasselbe keinen Abbruch thun.

Demzufolge ist die württembergische Regierung nach vorausgegangener Erörterung der Judenfrage auf dem Landtage vom Jahre 1861 mit folgendem am 31. December 1861 erlassenen Gesetzesartikel vorangegangen:

„An die Stelle des zweiten Absatzes des §. 27. der Verfassungsurkunde tritt folgende Bestimmung: „Die staatsbürgerlichen Rechte sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnisse.“ In dem §. 135. der Verfassungsurkunde fallen die Worte: „einem der drei christlichen Glaubensbekenntnisse angehören“ — weg.

Von den übrigen europäischen Staaten hat keiner diesen letzten Schritt gethan. In Dänemark hatte man seit dem Beginn des vorigen Jahrhunderts die Juden aufgenommen und mit Milde behandelt, die Anlegung großer Fabriken und andere Handelsunternehmungen, seit 1789 auch die Zulassung zum Handwerk ihnen gestattet; im J. 1814 wurden die meisten Beschränkungen aufgehoben, eine Reform des Religionsunterrichtes ihnen zur Pflicht gemacht und damit eine etwas beschränkte Naturalisation ihnen gewährt. — Wie in Italien (s. oben) stellte auch die Schweiz, wohin die Juden als Franzosen unter Napoleon I. zu ziehen berechtigt waren, nach der Restauration dieselben wieder unter drückende Gesetze. — In Schweden gibt es nur wenige Juden; Karl Johann hat im J. 1838 den Juden in den vier Städten, wo sie sich aufhalten, Stockholm, Gothenburg, Norköping und Carlskrona, eine freisinnige Verfassung geben wollen, aber die Stände haben dieselbe nicht acceptirt. Von Norwegen sind sie nach wie vor ausgeschlossen. Der unermüdliche Vertheidiger ihrer Sache hier war der Dichter Wergeland, und so sprach man 1847 davon, ihnen nicht nur Zulassung im Lande,

sondern sogar gleiche bürgerliche Rechte zu gewähren, es ging aber im Stor
durch. — Auf die Zulassung der Juden in Rußland unter Peter dem G
ihre Verfolgung und Verbannung durch Elisabeth im Jahre 1745 folgen in d
1805 und 1809 Ukase Alexander's, welche den in der Stille wieder zur
Juden die ausgedehntesten Gewerbefreiheiten verliehen. Eine Umgestaltung d
jüdischen Volksmassen dürfte aber in keinem unserer Staaten so schwer halten, a
die verschiedenartigsten Länder und Völker vereinigenden Rußland. Es find
auch unter den Juden dieses Reiches die größte Verschiedenheit statt: in der U
dem taurischen Gouvernement z. B. sind ganze jüdische Gemeinden nur
Viehhirten und Verarbeiter von Naturalien, während in anderen Provinzen
dem Handel, der Mäckelei und den zum Leben nothwendigsten Gewerben oblieg
wo sie dem Pfluge oder der Heerde folgen, ist auch ihr religiöses Leben ein
und freieres, während in jenen anderen Provinzen Jung und Alt über dem
und Sohar grübeln. Alexander's Bemühungen, versprengte und wandernde
neu anzulegenden Dörfern mit Abgabenfreiheit auf 20 Jahre und anderen In
zu sammeln und zu einer erquicklicheren Thätigkeit anzuhalten, ernteten vielf
liche Erfolge. Alexander benutzte solche Maßregeln auch dazu, sie zur Am
christlichen Religion zu bewegen, indem er den Uebertretenden ganze Landstrich
dung besonderer Kolonien von hebräischen Christen anweisen ließ. Strenger
xander zog auch den Juden gegenüber Nikolaus die Zügel wieder an; er s
früheren Verordnungen wieder ein, vertrieb die Juden aus Petersburg, wo
als Fremde sich hatten ansiedeln dürfen, und beschränkte überhaupt alle auf
vinzen, wo sie vorzüglich zu Haus waren, nämlich Wilna, Witepsk, Volhynien
Jekaterinoslaw, Kiew, Kurland, Liefland, Minsk, Mohilew, Kaniec-Podolsky,
Taurien, Cherson, Tschernogow, Belostozk, und verbot ihnen den Betrieb aller
Branntweinschenken auf dem Lande, wodurch unter den Bauern viel Verderb
worden war. Während er aber in dieser gestrengen Weise fortfuhr, war er a
auch bemüht, ihre geistige Bildung zu befördern und bei Mißhandlungen s
herrschenden Bevölkerung durch scharfe Justiz ein Exempel zu statuiren. In
die Juden nun seit einem Jahrtausend einheimisch sind, hatten sich dieselben
gemacht, unter der russischen Oberherrschaft bessere Zeiten zu erleben, denn
sächsischen sowohl wie unter der Herrschaft polnischer Großen, und Alexander
ihnen auch Aufmerksamkeit; an die Stelle der Kahal (Gemeindevorstände
schränkter Gewalt) traten im J. 1822 Regierungscommissionen, und ward d
Aristokratie des Reichthums gebrochen und einem geistigen Fortschritte Bahn
Noch kurz vor seinem Tode setzte Alexander eine Commission nieder zur V
der Judengesetzgebung, welcher 10 gebildete Juden beigegeben wurden. Di
thätigen Reform folgte alsbald mit dem Regierungsantritt Nikolaus' die G
einer Art von jüdischem Gymnasium für Thalmud- und Schriftstudium u
Schulwissenschaften. Im Uebrigen hielt auch in Polen wie in Rußland Ni
den alten Principien fest, und stehen Verfügungen im Geiste des europäisc
schritts auch den polnischen wie den russischen Juden gegenüber erst von seine
Nachfolger zu erwarten, aber bei der Humanität, welche alle Maßregeln desse
zeichnet, und bei der Energie, womit er verrottete Zustände beseitigt, auch
hoffen.

Ueber die Judenmission besitzt unsere Encyklopädie bereits einen re
Artikel aus der Feder des seligen Hausmeister. Man hat Judenmission un
emancipation einander schon gegenübergestellt; manche Anhänger der ersteren
die zweite, als auf eine Maßregel religiöser Gleichgültigkeit, ja des Unglauben
hingesehen und sogar eine Beeinträchtigung der Arbeit für die Bekehrung d
darin erblickt, während andererseits manche Anhänger der Judenemancipatio
Tendenz sowohl wie auf die Resultate der Judenmission geringschätzend b

Eine wie das Andere ist eine Ungerechtigkeit und verräth theils Beschränktheit des
...des, theils Unkenntniß der Thatsachen. Jede Mission, welche hervorgeht aus an-
...r Motiven denn aus Liebe zu dem Nebenmenschen, welchem man die bessere Reli-
...erkenntniß wünschen möchte, oder welche anderer Mittel sich bedient als der freien
...ndigung des Wortes und der Macht des Beispiels, ist verwerflich, und wir haben
geschildert, in welchem Interesse und mit welchen Mitteln man vor Zeiten meisten-
...s auf die Bekehrung der Juden zum Christenthum hingewirkt hatte. Es wäre aber
großes Unrecht, wenn man die Judenmission, wie sie seit dem vorigen Jahrhundert
...t, damit zusammenwerfen wollte; die Männer, von welchen sie ausging und heute
...h ausgeht, sind von einer Liebe zu ihren israelitischen Brüdern und Schwestern be-
...t, welche diese selbst wohl herausfühlen und anerkennen, und ihre Mittel und Wege
...d weder äußere Gewalt noch Verlockung, sondern einzig und allein jene geistigen.
...enso sind auch die Resultate derselben keineswegs gering zu achten, wie Hausmeister's
...ift zur Genüge erkennen läßt. Die Christenheit hat auch durch Einladung zum
...agen des Evangeliums eine große Schuld an die Juden abzutragen, und wenn die
...sultate der Judenmission noch keine größeren sind, liegt die Ursache davon auch an der
...eilnahmlosigkeit der meisten Christen dafür. Allerdings wäre die beste Judenmission
...ienige, welche nicht durch einzelne Agenten betrieben würde, sondern wo die gesammte
...istenheit durch Wort und Wandel ihnen voranleuchtete und das Heil in Jesu Christo
...m Bewußtseyn brächte. So lange es aber daran im Großen und im Kleinen noch
...mer genug fehlt, so lange innerhalb der Christenheit noch so viel Heidenthum sich findet,
...endienst, Bilderverehrung und Aberglauben oder doch leerer Ceremoniendienst, Schein-
...gkeit, Lieblosigkeit bei frommem Geschwätz, Sünde und Heillosigkeit aller Art, wird
...s immer noch besonderer Zeugen bedürfen, welche Israel das wahre von dem falschen
...istenthum unterscheiden lehren; oder so lange die Juden noch in vielen Ländern ne-
...hinausgestellt und abgesondert sind, fremd den christlichen Kreisen und nur vom eigenen
...en pharisäischen Sauerteige lebend, wird es immer noch besonderer Zeugen bedürfen,
...lche über diese ihre eigene Litteratur mit ihnen zu sprechen, das viele Richtige daraus
...nen aufzuweisen, an das wenige Gute darin anzuknüpfen, das Alte und das Neue
...estament in ihrem Zusammenhange darzustellen und gute christliche Litteratur unter
...nen zu verbreiten wissen. Die berufensten Judenmissionare wären alle diejenigen Geist-
...chen, in deren Gemeinden Juden wohnen; aber wie Vielen mangelt dazu entweder die
...eit oder die Kenntniß ihrer Eigenthümlichkeit und Litteratur, manchmal auch der Eifer
...d die Geduld dafür! Die ganze Christenheit im Großen und im Kleinen aber hat,
...e wir sagten, eine große alte Schuld an ihnen zu erstatten, und das Höchste, was
...r ihnen schuldig sind, ist — Gerechtigkeit! Darum vor Allem — Emanci-
pation; denn nur wo man gleiche Rechte bewilligt, kann man auch die Erfüllung
...icher Pflichten zumuthen. Sodann: je mehr wir einer Pflanze Licht und Luft gönnen,
...o weniger verkommt und verdirbt sie; je mehr wir einem Körper freie Bewegung
...nen, desto gesünder entwickelt er sich; je mehr wir die schlummernden und gebun-
...n Kräfte einer Menschenpflanze, eines Völkerkörpers wecken, indem wir ihnen das
...ent der Freiheit gönnen, desto gesünder und edler gestaltet sich das Leben einer
...lkerung; darum nochmals — Emancipation der Juden! Ferner: je mehr wir
Juden in alle unsere Verhältnisse einzutreten gestatten, desto leichter und unbe-
...er eignen sie sich auch die Anschauung, die Empfindung, das geistige Leben wahr-
christlicher Kreise, christlicher Familien, christlicher Schulen, christlicher Gemeinden,
...licher Vereine an, desto mehr athmen sie gleichsam die Lebensluft des
...istenthums ein — und damit die Seele alles dessen, was man sonst auf dem
...eren Wege des Disputirens über Dogmen und Ceremonieen zu erreichen bemüht
darum nochmals — Emancipation der Juden! Kommt dazu im persön-
...n Umgange das Allerhöchste — die Liebe, nicht die sauertöpfische, nicht die quä-
..., nicht die oberflächliche, sondern das herzliche Wohlwollen und Erbarmen, die ge-

winnende Freundlichkeit und Menschlichkeit, womit man den Juden fühlen läßt, man achte ihn als Nebenmenschen und Mitbürger, man sehe in ihm gar ein Glied des alten Volkes Gottes, ein Glied des Volkes, daraus der Heiland der Welt und seine Apostel hervorgegangen, — o wie sollte da nicht auch von diesem Volke der Bann weichen, wie sollten nicht Jung und Alt unter ihnen die Kräfte einer anderen Welt erfahren, und wir armen geringen Christenleute die Werkzeuge dazu seyn dürfen! Es ist dieß keine Phantasie, es ist Wirklichkeit; der Verfasser dieses Artikels redet also aus 16jähriger Erfahrung heraus und rechnet sie zu den theuersten Erfahrungen seiner Wirksamkeit an Anderen. — Moriz Mohl hat in seiner Rede gegen die Emancipation der Juden in der Paulskirche zu Frankfurt geäußert: „Die Juden werden immer und ewig wie ein Tropfen Oel auf dem Wasser der deutschen Nationalität schwimmen.“ Der Ausdruck ist geistreich und bezeichnet in Einem kurzen Worte das Wesen der jüdischen Bevölkerung: das Heilige, welches derselben als dem alten Volke Gottes noch innewohnt, das Heil, welches von Israel ausgegangen über die kranke Menschheit, die Geschmeidigkeit, womit die Juden über die Erde gleichsam zerflossen und in alle ihre Völker eingedrungen sind, das Unvertilgbare dieser Verbreitung, gleichwie die üblen entsprechenden Eigenschaften. Wie viel hievon der Redner andeuten wollte, wissen wir nicht; die Hauptsache an der Vergleichung war ihm offenbar die ungleichartige, keine Vermischung zulassende Natur des Oels gegenüber dem Wasser. Eben in dieser Hauptsache aber liegt auch die ganze Schwäche der Ansicht, deren Vertreter im Parlamente Mohl war. Es ist an sich schon ein schlechtes Compliment, welches Mohl mit dieser Vergleichung seinem eigenen deutschen Volke gemacht hat; aber sie ist, Gott sey Dank, nicht richtig weder nach der einen noch nach der anderen Seite. Was die Eigenthümlichkeit der Juden ausmacht, das ist in erster Linie doch gewiß die Religion; dazu kommt aber in zweiter Linie die orientalische Abstammung im Allgemeinen und die hebräische Nationalität im Besonderen; dazu kommt in dritter Linie die bisherige Ausschließung und Prangerstellung der Juden in der Mitte der übrigen Völker. Diese drei Momente zusammen haben allerdings der jüdischen Bevölkerung eine so scharfe Ausprägung des Karakters im Aeußeren und Inneren gegeben, wie keinem anderen Volke der alten und der neuen Zeit. Es gibt Völker, welche in einer oder der anderen Beziehung schärfer ausgeprägt seyn mögen: der Chinese mit seinen schief liegenden Augen, seinen watschelnden Füßen, der Hottentote mit seinem wolligen Haar, seiner flachen Stirn, seinen stark hervortretenden Backenknochen, seiner schwarzen Hautfarbe, der Eskimo mit seiner verbutteten Gestalt, seinem breiten schmierigen Gesicht u. s. w., stechen noch weit auffälliger in die Augen, als der Jude mit dem ihm eigenen Profil; aber einentheils sind jene Eigenthümlichkeiten des Chinesen, des Hottentoten, des Eskimo mehr Kennzeichen der Race als der einzelnen Nation, anderntheils ist die Eigenthümlichkeit des Juden eine durch alle Beziehungen des Menschen hindurchgehende, weit gleichmäßiger und vollständiger dem ganzen Wesen aufgeprägte. Es bleibt darum dabei: jene drei Momente haben der jüdischen Bevölkerung eine so scharfe Ausprägung gegeben, wie keinem anderen Volke der alten und der neuen Zeit. Die schwarzen Haare, die dunkeln Augen, die scharfkantige Nase, der forschende Blick, das nach Oben gebogene Kinn, der blasse Teint, die magere Gestalt, die untersetzten Füße, die fremde Mundart unserer Sprachen, die Art und Weise des Fragens und Antwortens, der Höflichkeit und Dienstfertigkeit, das scharfe Zusammengränzen von Unreinlichkeit und Putz aller Art, das überwiegende Interesse für Geld und Geldeswerth in der Unterhaltung, die abwägende, selten von einer Leidenschaft getrübte Beurtheilung der Dinge, der unverkennbare Sinn für Alles, was Pietät fordert, — das Alles sind Merkmale, welche schon bei oberflächlichem Umgange sich aufdrängen und in den meisten Fällen den Juden ziemlich wohl erkennen lassen. Und so gibt er sich zumeist unter allen Völkern des Morgen- und des Abendlandes, der alten und der neuen Welt, unter allen Ständen und Berufsarten der Gesellschaft, obwohl die Unterschiede der inneren und der äußeren Bildung, des edleren oder gemeineren Lebens-

tes auch hier sich geltend machen und dem Gesichte wie dem ganzen Auftreten des einzelnen Juden die größte Verschiedenheit verleihen, eine Verschiedenheit, deren Skala bis zu den beiden äußersten Gegensätzen der Messias- und Judasphysiognomie reicht. Die Physiognomie unserer Völker ist vielleicht nicht in gleichem Maaße jener äußersten Verzerrung und Widerlichkeit im Ausdruck einer Schacher- und Mammonsseele fähig, aber vielleicht auch nicht jener wunderbaren Ruhe und jener geistigen Schönheit in den Zügen eines gottergebenen und durch Leiden gereiften Menschen. Diese Gegensätze mit all' den zwischenliegenden Nüancen von Schatten und Licht, von Bösem und Gutem, von Natur und Gnade in dieser Bevölkerung lernt man freilich erst bei vertrautem und längerem Umgange mit ihr kennen; aber man lernt an diesem Volke nicht aus, den Rath Gottes in seiner Führung, in seinem Segen und in seinen Gerichten über ihm zu erkennen und anzubeten. Die Schattenseiten des Volkes brauchen wir nicht erst namhaft zu machen, sie sind weltbekannt, die Lichtseiten werden meistentheils weniger in's Auge gefaßt, wie z. B. eine oft rührende, beschämende Sorgfalt der Kinder für ihre Eltern, der Geschwister für Geschwister, die vorherrschende Mäßigkeit auch der Jugend im Trinken, die Pietät für heilige Namen, Orte, Zeiten, die allgemeine Wohlthätigkeit gegen Arme und Kranke, der angeborene theologische Sinn, womit auch der geringste Jude über Fragen der Religion gern und gewandt zu sprechen pflegt, und die unter tausendjährigem Druck und Kampf vererbte Resignation in den Willen Gottes, eine Resignation, welche meistentheil sganz und gar keine Freudigkeit im Schmerz, keine Verklärung durch das Leiden in sich schließt und doch durch ihre Entschiedenheit und Allgemeinheit groß erscheint. Gelehrte Beobachtungen haben noch folgende Punkte ihrer Eigenthümlichkeit zu entdecken geglaubt: 1) die ungewöhnliche Fruchtbarkeit des Volkes; und es ist wahr, sie scheint durch Geschichte und Erfahrung erwiesen und entspricht den Verheißungen, welche die Erzväter des Volkes erhalten hatten. Die außerordentliche Vermehrung des Volkes, davon die Geschichte Zeugniß gibt, kommt zwar keineswegs allein auf Rechnung ihrer Fruchtbarkeit, sondern auch ihrer Lebenszähigkeit, ferner ihrer Ausbreitung und endlich einer heutzutage hinwegfallenden Ursache: des großen Contingents, welches die durch Beschneidung in die Synagoge aufgenommenen und Israel einverleibten Sklaven oder auch freiwillige Proselyten aus allen möglichen Völkern lieferten (daher vorzüglich ist auch der Ursprung der schwarzen Juden in Hinterindien und Innerafrika abzuleiten). Indessen ist die außerordentliche Vermehrung des Volkes denn doch auch ein Zeugniß seiner ungewöhnlichen Fruchtbarkeit. Es stehen dem Verfasser aus der Statistik hiefür augenblicklich nur drei statistische Belege zu Gebote: die Nachricht der heil. Schrift von der Fruchtbarkeit des Volkes in Aegypten, welche Pharao zu so grausamen Maßregeln vermochte; die Erfahrung, daß selbst in Algerien, wo nicht nur die Europäer so furchtbar weggerafft werden, sondern wo sich auch die maurische und die Negerbevölkerung entschieden vermindert, die jüdische Einwohnerschaft allein eine Zunahme aufzuweisen hat, und zwar in Folge eines Ueberschusses der Geburten über die Sterbefälle; endlich die Erfahrungen in der eigenen Gemeinde des Verfassers, da die Geburten christlicher Kinder zu denen jüdischer sich verhalten wie 3,8 zu 5,5. Auch diejenigen, welche die Juden nur eben als ein unter dem Fluche stehendes Volk betrachten, werden doch auch darin einen Segen, ein Zeichen, daß Gott ihm noch ausgezeichnete Gaben belassen hat, erkennen müssen. Das Geheimniß dieser außerordentlichen Fruchtbarkeit läßt sich aber auch aus Einigem erklären und zwar abermals zu Gunsten der Juden, nämlich theils aus seiner Heilighaltung des vierten Gebots und des ganzen Familienlebens, theils insbesondere aus seinen Vorschriften über die eheliche Beiwohnung und über die Reinigung der Frauen, theils aus der Beschneidung, deren symbolische Bedeutung, wie alle Symbolik des Alten Bundes keine zufällige, sondern in allgemeinen Gesetzen des Wachsthums begründet ist. — Zu dieser Fruchtbarkeit kommt 2) eine außerordentliche Lebenszähigkeit. Neufville gelangte auf Grund der Frankfurter Civilstandsregister von 1846 bis 1848 zu folgenden Resultaten:

Sterblichkeitsverhältnisse der christlichen und der jüdischen Bevölkerung:

Alter.		Christen.		Juden.	
1 — 4	Jahre	24,1	Procent,	12,9	Procent,
5 — 9	"	2,3	"	0,4	"
10 — 14	"	1,1	"	1,5	"
15 — 19	"	3,4	"	3,0	"
20 — 24	"	6,2	"	4,2	"
25 — 29	"	6,2	"	4,6	"
30 — 34	"	4,8	"	3,4	"
35 — 39	"	5,8	"	6,1	"
40 — 44	"	5,4	"	4,6	"
45 — 49	"	5,6	"	5,3	"
50 — 54	"	4,6	"	3,8	"
55 — 59	"	5,7	"	6,1	"
60 — 64	"	5,4	"	9,5	"
65 — 69	"	6,0	"	7,2	"
70 — 74	"	5,4	"	11,4	"
75 — 79	"	4,3	"	9,1	"
80 — 84	"	2,6	"	5,0	"
85 — 89	"	0,9	"	1,5	"
90 — 94	"	0,16	"	0,4	"
95 — 100	"	0,04	"	—	"

Sonach sind gestorben:	Christen				Juden			
der vierte Theil mit	6	Jahren	11	Mon.	28	Jahren	3	Mo
die Hälfte mit . . .	36	"	6	"	53	"	1	"
der vierte Theil mit	59	"	10	"	71	"	—	"

Nach den beiderseitigen Kirchenbüchern der preußischen Monarchie von 1823—
sind gestorben jährlich im Durchschnitt 1 unter 34 Christen, unter 46 J
haben das 14te Lebensjahr erreicht 44,5 Proc. Christen, 50 Proc. Jude
" " 70ste " " 12 " " 20 " "
waren unter 100,000 Geburten bei den Christen 143 Todtgeb., bei den Juden

Die Ursachen liegen unseres Erachtens, so weit Ursachen namhaft zu mach in erster Linie wiederum in jenen religiös-sittlichen Verhältnissen, Beschneidun Beobachtung gewisser geschlechtlicher Regeln, in zweiter Linie in der vorherrschend Lebensweise, d. h. leichterer, wenn auch unermüdlicher Beschäftigung, vieler Be in freier Luft, besserer Nahrung und Kleidung; Manches dürfte auch beitrag oben genannte vorherrschende Resignation in Gottes Willen, welche Gemüth un blüt eine größere Ruhe bewahrt. — 3) Ein dritter Punkt, welchen die gelehrte achtung geltend gemacht hat, begreift anatomische und pathologische Erscheinungen Anatome Schulz in Petersburg fand nämlich bei der Vergleichung der Verhältni Höhe und Breite des Körpers, von Rumpf zu den Gliedern, von Kopf und L dem übrigen Leibe die Juden verschieden von sämmtlichen Völkersch des europäischen und asiatischen Rußlands; denn während die Kö höhe bei den übrigen Völkerschaften zwischen 66,15 und 68,16 engl. Zoll beträ trägt sie bei den Juden durchschnittlich nur 64,46 engl. Zoll; während die Kl weite bei gerade ausgestreckten Armen dort die der Körperhöhe bis zu 8 eng übersteigt, bleibt sie bei den Juden oft sogar um 1 Zoll zurück; während der K bei den Negern 32 Proc. der Körperhöhe, bei den übrigen Völkerschaften 3 35 Proc. ausmacht, beträgt er bei den Juden 36 Proc.; während bei allen das telfleisch ganz nahe im Mittelpunkte der Körperhöhe angetroffen wird, find

sinkt bei den Juden auf 45 Proc. der Körperhöhe herab. Die Geschichte der Krankheiten ergibt ferner das merkwürdige Resultat, daß die Juden zur Pest, zum Typhus, zum Croup, zur Hirnwassersucht nicht disponirt scheinen, beinahe völlige Immunität dagegen besitzen, daher ihre Verschonung bei den Pestepidemieen des Mittelalters zu so vielfachen Verdächtigungen und Gräueln Anlaß gab; dagegen, daß sie eine erhöhte Disposition zu Hautkrankheiten, hypochondrischen und hysterischen Leiden und zu Stockungen des Pfortadersystems an den Tag legen. Für jene anatomischen Erscheinungen wird Niemand einen Grund anzugeben wissen; bei den pathologischen läßt sich zum Theil an die eigenthümliche Lebensweise und Beschäftigung als Ursache denken, zum Theil, wie bei der auffallenden Verschonung von der Pest, an die Absonderung der Juden von dem Verkehr mit der einst so schwer davon heimgesuchten herrschenden Bevölkerung und an die allgemeine Mäßigkeit der Juden; auch die von Mose vorausangedrohten physischen Strafen Gottes kommen unwillkürlich in Erinnerung, soweit wir nicht nur auf den verbliebenen Segen Gottes, sondern auch auf seine Gerichte über sein Volk reflektiren.

So groß indessen, so einzig in ihrer Art nach diesem Allem die Eigenthümlichkeit der jüdischen Bevölkerung ist, so können wir Mohl's Befürchtung, daß die Juden immer und ewig wie ein Tropfen Oel auf dem Wasser unser deutschen Bevölkerung herumschwimmen werden, doch nicht theilen. Wir möchten vor Allem unserer deutschen Bevölkerung nicht das nur wässerige Element vindiciren, sondern erinnern, daß ein Volk, welches, wie das deutsche, in dem Worte Gottes die tiefsten und reichsten Quellen seiner Bildung hat und in Gemeinschaft mit dem englischen der eigentliche Leuchter desselben unter den Völkern der Erde ist, selbst mit dem Oel des Heils so reich begabt ist, daß es jenem alttestamentlichen Tropfen Oel vielmehr vor anderen nahe stehen und einer Vermischung mit ihm sehr fähig seyn muß. Und das nicht nur dann, wenn dieser und jener Jude zum Glauben an Jesum Christum gelangt und durch Einverleibung in die christliche Kirche allmählich auch aufgeht in unserer christlichen Nationalität; sondern auch ohne dieß, da die Gemeinschaft der heil. Geschichte, des Gesetzes und der Weissagungen, der Lieder und Sprüche des Alten Testaments sie bei aller Verschiedenheit doch auf das Innigste mit uns verbindet. Eine genaue Kenntniß unserer jüdischen Bevölkerung zeigt auch, welche Receptivität für unsere äußere und innere Bildung sie besitzt, wie viel Absonderliches in ihrem Gottesdienste, in ihren Sitten und Gebräuchen, in ihrer Lebensweise, in ihrer Beschäftigung, in ihrer Sprache, in ihren Vorurtheilen sie abgelegt und dagegen, wie Vieles sie im Aeußerlichen und Innerlichen von uns angenommen haben. Der Raum erlaubt es dem Verfasser nicht mehr, dieß durch eine detailirte Darstellung zu belegen; nur einige Punkte mögen dafür erwähnt werden. 1) Die Geschichte zeigt, daß der Jude bei allem Festhalten an seiner Religion sogar in den Zeiten und in den Ländern, in welchen er die äußerste Bedrückung und Verfolgung erfahren mußte, doch eine außerordentliche Anhänglichkeit an den Boden des Landes hatte, sich mit Vorliebe gerade als einen Bewohner und Angehörigen desselben, als einen Deutschen oder Franzosen oder Spanier oder Portugiesen betrachtete, während er doch zugleich die wunderbarste Fähigkeit verrieth, sich in total verschiedene fremde Länder und Verhältnisse wieder einzuleben, wenn er verjagt wurde. Die drei Sprachen der Welt, welche der Jude außer seiner heiligen Sprache mit besonderer Vorliebe redet, unter allen Himmelsstrichen und anderen Sprachen redet, sind die arabische, die spanische und die deutsche; ja gerade die deutsche ist, so wie die arabische im Morgenlande, die Hauptsprache der jüdischen Diaspora im Abendlande geworden. 2) Die die Emancipation vorbereitende Gesetzgebung in Württemberg vom J. 1828 hat in allen jenen Beziehungen die erfreulichsten Früchte getragen. Der Gottesdienst der Juden mit seiner deutschen Predigt und Katechisation, seiner Confirmation (sogar ganze Fragen und Antworten aus dem württembergischen evangelischen Confirmationsbüchlein) und Copulation, seinem deutschen Gesangbuch (mit vielen Liedern aus dem evangelischen Gesangbuch Württembergs) und Spruchbuch; die Ordnung des Gemeindelebens mit seinem geistlichen Amt, seinem

Schulwesen, seinem Armen- und Stiftungswesen, seiner Führung der Kirchenbücher, seiner Sittenpolizei und Verwaltung; die wachsende Verdrängung der Schacher- und Wuchergewerbe durch ehrliche große Handelsgeschäfte, Fabrikation, Handwerke und Ackerbau; die in den Augen des Juden nun selbstverständliche Betheiligung an allen politischen und bürgerlichen Interessen unseres Landes und Volkes, an allen Pflichten des Unterthanen in Krieg und Frieden; das wachsende Verschwinden des Widerwillens und Fanatismus zwischen unserer beiderseitigen Bevölkerung vor der Anerkennung des Heiligen und des Wahren in der neutestamentlichen Kirche oder in der alttestamentlichen Synagoge; die immer größere Theilnahme der jüdischen Jugend an unseren niederen und höheren Unterrichtsanstalten; der freundliche persönliche Verkehr im geselligen Leben der niederen und höheren Stände; — und das Alles das Werk einer verhältnißmäßig so kurzen Zeit: fürwahr, jene Furcht verliert bei solchen Erfahrungen zusehends ihre Begründung und wird sie immer mehr verlieren, je gewisser zu der vollen Gerechtigkeit, welche ihnen nun gewährt wird, hinzukommt die Liebe der einzelnen Christen, und wir uns damit wahrhaft als die Jünger dessen beweisen, welcher sie und uns geliebet hat bis in den Tod, um alle Menschen zu versöhnen mit Gott und miteinander.

Wir schließen unseren Artikel mit einigen statistischen Angaben über den gegenwärtigen Stand der jüdischen Diaspora. Man schätzt die Gesammtzahl der Juden in allen 5 Welttheilen zusammen auf 7 Millionen (s. G. Fr. Kolb, Handbuch der vergleichenden Statistik der Völkerzustands- und Staatenkunde. 2. Aufl. 1860). Wir sind überzeugt, daß diese Zahl viel zu klein ist. Nachweisbar freilich ist weder das Eine noch das Andere und frühere Angaben über ihre Population sind nicht zuverlässig genug, um bei der anerkannten Vermehrung der Juden höhere Schlüsse daraus zu ziehen. Wenn wir uns aber erinnern an den oben mitgetheilten detaillirten Bericht Benjamin's von Tudela über die außerordentliche jüdische Population in den Städten von Mesopotamien und Persien bis nach Samarkand, wenn wir hören (nach dem Reisebericht Stern's vom Jahre 1856), wie groß sie heutzutage wieder in Arabien sich herausstellt, wie stark von Juden bevölkert besonders die asiatische Türkei und die Bucharei sind, sowie Aegypten und Nordafrika; wenn wir bedenken, wie die Bevölkerung Nordamerika's, auch seine jüdische, von Jahr zu Jahr anwächst, wie man denn doch überall in der Welt, in Ostindien und China noch wie in Australien und Südamerika Juden antrifft, wird es doch sehr wahrscheinlich, daß ihre Gesammtzahl weit mehr denn 7 Millionen betragen muß. Die einzelnen Zahlen, welche wir hier (nach dem obengenannten Werk von Kolb, nach Karl Freiherrn v. Czörnig's statist. Handbüchlein für die österreichische Monarchie, 1861, und nach Judenmissionsnachrichten) mittheilen können, sind folgende:

1) Vereinigte Staaten von Nordamerika bei einer Gesammtbevölkerung von 23,351,207 Seelen nach der Aufnahme vom Jahre 1850 (während sie jetzt etwa 32 Millionen beträgt) 120,000 Juden (nach M. Wagner's von der Gegenwart gewiß weit überbotener Schätzung), sämmtlich deutsche Juden.
2) Großbritannien bei einer Gesammtbevölkerung von 29,040,000 Seelen 40,000 Juden.
3) Frankreich bei einer Gesammtbevölkerung von 35,600,000 Seelen 74,000 Juden (Paris mit 20,000), zu 2 Dritteln deutsche Juden.
4) Spanien bei einer Gesammtbevölkerung von 15,300,000 Seelen wenige zerstreute Juden, deren Zahl unbekannt.
5) Portugal bei einer Gesammtbevölkerung von 3,500,000 Seelen ebenso wie in Spanien (seit dem J. 1820 ist unter großen Beschränkungen der Einlaß wieder erlaubt).

i) Italien und zwar:

	Gesammtbevölkerung	Juden
1) Sardinien (Piemont, Savoyen, Genua, Lombardei, Insel Sardinien) bei einer Gesammtbevölkerung von	7,893,500 Seelen	10,000 Juden,
2) Parma, Modena und Toscana (meist in Livorno) bei einer Gesammtbevölkerung von	2,911,287 „	11,057 „
3) Kirchenstaat (incl. Rom's Gebiet) bei einer Gesammtbevölkerung von . .	3,124,668 „	9,237 „
4) Beide Sicilien bei einer Gesammtbevölkerung von	9,117,050 „	2,200 „
bei einer Gesammtbevölkerung von . .	23,046,505 Seelen	32,494 Juden, davon 1 Drittel Deutsche.

Schweiz bei einer Gesammtbevölkerung von 2,390,116 Seelen 3,146 Juden, alle Deutsche.

Belgien bei einer Gesammtbevölkerung von 4,623,089 Seelen 1,500 Juden, zur Hälfte Deutsche.

Holland (mit Luxemburg und Limburg, aber ohne die Colonien) bei einer Gesammtbevölkerung von 3,543,775 Seelen 65,600 Juden (in Amsterdam allein mehr denn 20,000), alle Deutsche.

Oesterreich und zwar:

	Gesammtbevölkerung	Juden
1) Unter der Ens bei einer Gesammtbevölkerung von	1,681,697 Seelen	6,999 Juden;
2) Ob der Ens bei einer Ges.-Bev. von	707,450 „	4 „
3) Salzburg bei einer „ „	146,769 „	— „
4) Steiermark „ „ „ „	1,056,773 „	6 „
5) Kärnthen „ „ „ „	332,456 „	— „
6) Krain „ „ „ „	451,941 „	— „
7) Görz, Gradiska, Istrien, Triest bei Gesammtbevölkerung von . . .	520,978 „	3,713 „
8) Tirol, Vorarlberg bei einer Gesammtbevölkerung von	851,016 „	548 „
9) Böhmen bei einer Ges.-Bev. von	4,705,525 „	86,339 „
10) Mähren „ „ „ „	1,867,094 „	41,529 „
11) Schlesien „ „ „ „	443,912 „	3,280 „
12) Galizien „ „ „ „	4,597,470 „	448,973 „
13) Bukowina „ „ „ „	456,920 „	29,187 „
14) Dalmatien „ „ „ „	404,499 „	318 „
15) Lombardo-Venetien bei einer Gesammtbevölkerung von	2,446,056 „	6,423 „
16) Ungarn bei einer Ges.-Bevölk. von	9,900,785 „	393,105 „
17) Kroatien und Slavonien bei einer Gesammtbevölkerung von . . .	876,009 „	5,041 „
18) Siebenbürgen bei einer Ges.-B. von	1,926,797 „	14,152 „
19) Militärgränze „ „ „ „	1,064,922 „	404 „
20) Das aktive Militär (ohne die auswärtigen Besatzungen) bei einer Gesammtzahl von	579,989 „	9,850 „
bei einer Gesammtbevölkerung von .	35,019,058 Seelen	1,049,871 Juden, alle Deutsche.

11) Preußen und zwar:

1) Preußen . bei einer Ges.-Bev. von	2,744,500 Seelen	35,888 Juden;
2) Posen . . " " " "	1,417,155 "	72,198 "
3) Brandenburg " " " "	2,329,996 "	27,247 "
4) Pommern . " " " "	1,328,381 "	12,037 "
5) Schlesien . " " " "	3,269,613 "	39,045 "
6) Sachsen . " " " "	1,910,062 "	5,514 "
7) Westphalen " " " "	1,566,441 "	16,099 "
8) Rheinprovinz " " " "	3,108,672 "	33,439 "
9) Hohenzollern " " " "	64,235 "	949 "
10) Jadegebiet " " " "	856 "	— "
bei einer Gesammtbevölkerung von .	17,739,911 Seelen	242,416 Juden, alle Deutsche.

12) Das übrige Deutschland und zwar:

	Ges.-Bevölkerung	
1) Bayern	4,615,748 Seelen	57,000 Juden
2) Sachsen	2,122,148 "	11,700 "
3) Hannover	1,843,976 "	1,420 "
4) Württemberg	1,690,898 "	10,430 "
5) Baden	1,335,952 "	23,600 "
6) Hessen-Darmstadt	845,571 "	28,700 "
7) Kurhessen	726,739 "	16,000 "
8) Mecklenburg-Schwerin	542,148 "	3,120 "
9) Mecklenburg-Strelitz	100,000 "	680 "
10) Nassau	439,454 "	7,000 "
11) Braunschweig	273,731 "	1,000 "
12) Oldenburg	294,360 "	1,500 "
13) Sachsen-Weimar	267,112 "	1,450 "
14) Sachsen-Coburg-Gotha . . .	153,879 "	1,600 "
15) Sachsen-Meiningen	168,816 "	1,530 "
16) Sachsen-Altenburg	134,659 "	1,400 "
17) Reuß-Greiz	39,397 "	100 "
18) Reuß-Schleiz-Lobenstein-Ebersdorf	81,806 "	600 "
19) Lippe-Detmold	106,086 "	600 "
20) Schaumburg-Lippe	30,144 "	— "
21) Waldeck	57,550 "	800 "
22) Anhalt-Dessau-Köthen . . .	119,515 "	1,100 "
23) Anhalt-Bernburg	56,031 "	300 "
24) Schwarzburg-Sondershausen . .	62,974 "	200 "
25) Schwarzburg-Rudolstadt . . .	70,030 "	200 "
26) Hessen-Homburg	25,746 "	800 "
27) Liechtenstein	7,150 "	— "
28) Hamburg	222,541 "	7,000 "
29) Bremen	92,000 "	50 "
30) Lübeck	49,324 "	500 "
31) Frankfurt am Main	79,278 "	4,800 "
bei einer Gesammtbevölkerung von . .	16,654,763 Seelen	184,180 Juden, alle Deutsche.

(Luxemburg und Limburg haben unter 412,250 Seelen 1,600 Juden, sind aber unter Holland gezählt;

Holstein und Lauenburg haben unter 580,000 Seelen 3500 Juden und sind unter Dänemark gezählt.)

13) **Dänemark** (sammt seinen Colonien) hat bei einer Gesammtbevölkerung von 2,915,000 Seelen 8263 Juden, alle Deutsche.

14) **Schweden u. Norwegen** und zwar

das Erstere bei einer Ges.-Bevölk.	von	3,639,332 Seelen	1,000	Juden,
das Letztere „ „ „	„	1,490,786 „	—	„
zusammen		5,130,118 Seelen	1,000	Juden,
			fast alle	Deutsche.

15) **Rußland**, europäisches, asiatisches und amerikanisches zusammen, hat bei einer Gesammtbevölkerung von 71,243,616 Seelen über 2 Millionen Juden, wovon die Hälfte Deutsche; 571,678 fallen auf Polen.

16) **Griechenland**, sammt den nun dazufallenden 7 jonischen Inseln, hat bei einer Gesammtbevölkerung von 1,301,339 Seelen etwa 1,500 Juden, spanische.

17) **Türkei** und zwar:

1) europäische bei einer Gesammtbev. von 15,700,000 Seelen 70,000 Juden, wovon 37,000 polnisch-deutsche in den Donaufürstenthümern, die übrigen spanische (nach anderen Berichten sollen allein in Constantinopel 90,000 Juden leben);

2) asiatische bei einer Gesammtbev. von 16,000,000 Seelen 80,000 Juden (viel zu gering, denn schon Palästina allein hat 15—16,000, nämlich Jerusalem 8,000, Hebron 500, Tiberias 1,500, Safet 3,000, Jaffa 200, Nablus 200, Akra und Caiffa einige Hundert, die anderen zerstreut);

3) afrikanische (Aegypten, Nubien, Tripolis, Tunis) bei Gesammtbevölk. von 6,200,000 Seelen wenigstens 600,000 spanische Juden.

„Und nun, Du Menschenkind, meinest Du auch, daß diese Beine wieder lebendig rden? So spricht der Herr Herr: Siehe, Ich will einen Odem in Euch bringen, ß Ihr sollt lebendig werden, und sollst erfahren, daß Ich der Herr bin!“ Ezech. 37.

Pfarrer Pressel.

Voragine, Jacobus de, s. Jakob de Voragine, Bd. VI. S. 399.

Vorbehalt, geistlicher (reservatum ecclesiasticum), ist die Bedingg, daß Geistliche nicht ohne Verlust ihres Amtes und ihrer Pfründe ihr religiöses kenntniß ändern und zu einer anderen Confession übertreten dürfen.

Nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts ist der Wechsel des römisch-katholi-n Bekenntnisses eigentlich fast identisch mit dem Abfall vom Christenthum selbst und strafbarste Verbrechen, dessen sich sowohl Kleriker wie Laien schuldig machen. Die lziehung der auf Apostasie und Häresie gesetzten Strafen der Kirche und des Staats ßte eine wesentliche Aenderung erleiden und zum Theil ganz aufhören, als die Evanischen sich das Recht einer selbstständigen Existenz neben der alten Kirche erkämpft ten. Dieß gelang aber erst allmählich und nicht ohne gewisse Beschränkungen. Dem rmser Edikt vom 8. Mai 1521, durch welches über die Anhänger Luther's die Acht hängt war, entzog der Reichsschluß zu Speier vom 27. August 1526 seine Kraft, n derselbe proklamirte die Religionsfreiheit für die Reichsstände: „Demnach haben r, Churfürsten, Fürsten und Stände des Reichs und derselben Botschafter Uns jetzo . . einmüthiglich verglichen und vereiniget, mitler Zeit deß Concilii, oder aber Naal-Versammlung nicht desto minder mit Unsern Unterthanen, ein jeglicher in Sachen das Edikt, durch Kayserliche Majestät auf dem Reichs-Tag zu Wormbs gehalten, gangen, belangen mögten, für sich also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein er solches gegen Gott und Kayserl. Majestät hoffet und vertrauet zu verantworten.“ istlichen wie weltlichen Ständen war damit das Reformationsrecht zugestanden, und le derselben machten davon auch freien Gebrauch; doch suchte die der römischen Kirche gehörige Majorität der Mitglieder des Reichstages alsbald den Speierschen Schluß der rückgängig zu machen, was auch schon auf dem Tage zu Speier 1529 geschah, rauf mit wechselndem Glücke der Streit der beiden Religionsparteien bis zum Passauer

[illegible] vom 30. August (a. a. O. [illegible] Evangelischen und erachtete es für „billig [illegible] hergebrachten Ober- und Gerechtigkeiten, [illegible] Weiterung . . . der obberührte Anhang, wie [illegible] einverleibt werde.“ Die fortgesetzten Ver[illegible]

führten zu keiner Vereinbarung (a. a. O. cap. XVII. f.). Zuletzt gaben die Evangelischen so weit nach, daß sie folgenden Zusatz billigten: „Und nachdem bei Vergleichung dieses Friedens Streit vorgefallen, wo der Geistlichen einer oder mehr von der alten Religion abtretten würde, wie es denn der von ihnen biß daselbst hin besessenen und ingehabten Ertz-Bischthümen .... und Beneficien halben gehalten werden soll, welches sich aber beyder Religion Stände mit einander nicht vergleichen können, demnach haben wir auff der Geistlichen Bitt in Krafft ... Kays. Majestät Uns gegebenen Vollmacht und Heimstellung erkläret und gesetzt .... Ob ein Ertzbischoff ... oder ein anderer Geistlichen Stands von Unserer alten Religion abtreten wird, das derselbige seines Ertz Bischthums ... auch Frucht und Einkommens, so er davon gehabt, jedoch seinen Ehren und Würden ohne Nachtheil, abtreten, auch den Capituln und denen es .... zugehört, eine andere Person zu wehlen und zu ordnen zugelassen seyn, samt der Geistlichen Capitul .... Fundationen .... gelassen werden sollen, jedoch künfftiger Geistlicher Vergleichung der Religion unvorgreifflich" (a. a. O. cap. XXII.). Der König schloß sich dieser milderen Fassung im Allgemeinen an, in dem Hauptpunkte aber folgte er dem Antrage der römisch-katholischen Stände und inserirte dem Frieden selbst im Artikel 18. an der entscheidenden Stelle folgende Worte: „— — daß selbige sein Ertzbißthum .... alsbald ohne einige Widerung und Verzug, jedoch seinen Ehren ohnnachtheilig, verlassen, auch den Capituln .... eine Person der alten Religion verwand zu wehlen .., zugelassen seyn — —" (a. angef. O. cap. XXXIV. Fol. 63). Den Evangelischen blieb hiernach nichts übrig, als, wozu ihnen während des Augsburger Reichstages schon Melanthon in einem Bedenken von Freistellung der Religion (Corpus Reformatorum Tom. VIII. Fol. 477 sq.) gerathen, gegen diese Festsetzung zu protestiren und die Autorität derselben nicht zu beachten; außerdem aber unterließen sie es nicht, auf jedem folgenden Reichstage gegen den „hochbeschwerlichen Articul Reformation der Stifft und Prälatur belangend" Einspruch zu erheben und dessen Aufhebung zu verlangen „in Betrachtung, daß wir diese ewige Schand und Mackel auf unserer wahren Religion nicht liegen lassen könnten, auch dafür achten, daß vielen gutherzigen Ständen der andern Religion solcher Articul in ihren Gewissen selbst beschwerlich sey, und dann Eu. Kays. Maj. vor Gottes Angesicht schuldig seynd, der allein seligmachenden Wahrheit Gottes ihren Gang zu lassen, und durch solch hochbeschwerlich Verbot keinen Stand oder seinen Unterthanen den Weg zur Seligkeit zu versperren oder abzustricken" (s. Lehmann a. a. O. Buch II. Cap. IV. Fol. 101, aus der 1566 zu Augsburg dem Kaiser Maximilian II. übergebenen Beschwerdeschrift). Die stets wiederkehrende Antwort war aber, daß da die Stände der alten Religion in die Freistellung nicht willigen wollten, die Sache im Namen Gottes eingestellt und verschoben werde (man sehe z. B. die Antwort Maximilian's II. a. a. O. cap. VI. Fol. 114). Je größer die Fortschritte der Reformation in den weltlichen Herrschaften war, so daß in kaum einem Menschenalter seit dem Religionsfrieden mit Ausnahme des Hauses Oesterreich, Bayern und Jülich sämmtliche weltliche Fürsten sich für den Protestantismus entschieden hatten, desto mehr war man katholischerseits bemüht, den geistlichen Vorbehalt nicht schmälern zu lassen, indem die Gefahr des Abfalls vieler Reichsstifter unzweifelhaft drohte. Die freie Bestimmung über die Religion war nur den Reichsunmittelbaren, nicht aber den Unterthanen derselben zugestanden, und andererseits waren der Beschränkung des reservatum ecclesiasticum nur die Reichsstifter unterworfen. Diejenigen geistlichen Stifter, welche landsässig waren, konnten daher in Uebereinstimmung mit dem Landesherrn sich der Reformation zuwenden, und dieß geschah auch in nicht wenigen Diöcesen (m. s. Eichhorn, deutsche Staats- und Rechtsgesch. Theil IV. §. 502). Dagegen scheiterte der Versuch der Umwandlung in den Reichsstiftern. So im Jahre 1583, als Gebhard Truchseß das Erzstift Köln reformiren wollte (man s. den Art. Bd. IV. S. 696 folg.) und 1592 in Straßburg (Eichhorn a. a. O. §. 511, Note k Citate); indessen wurden indirekt, dem geistlichen Vorbehalte entgegen, doch auch manche Reichsbis-

thümer der katholischen Kirche entzogen (Eichhorn a. a. O. §. 503 am Ende). Daß dieß nicht in noch größerem Umfange geschah, wußten die Jesuiten zu verhindern, welche durch Schrift und That die Gegenreformation erfolgreich betrieben (vgl. Sugenheim, Geschichte der Jesuiten in Deutschland, Band I. (Frankfurt a. M. 1847), S. 69 ff.). Die Grundsätze der Jesuiten sind vornehmlich entwickelt in der dem Kanzler Ernst's von Köln, Franz Burgkard, beigelegten Schrift: De autonomia, das ist von Freistellung mehrerlei Religion und Glauben, München 1586, 1593, 4°., als deren Verfasser eigentlich Andreas Erstenberger, kaiserlicher Rath und Reichshofrathssekretär anzusehen ist. Auch wurde katholischer Seits über die Fortschritte der Evangelischen heftig geklagt und noch 1613 auf dem Reichstage zu Regensburg die zuversichtliche Erwartung ausgesprochen: „— Ew. Kayserl. Majestät werden zu Erhaltung ihrer uhralten Religion Ertz- und Stiffter, auch gleichmässiger Handhabung des Geistlichen Vorbehalts, ohne welchen der Geistliche Stand und die Catholische Religion im Reich gäntzlich ruinirt ist, Ihren Kayserlichen Ernst sehen und spühren lassen“ (Lehmann a. a. O. Buch II Kap. XCIII. Fol. 289).

Seit dem Ausbruche des 30jährigen Krieges suchte jede Partei die Freistellung der Religion in ihrem Sinne auszubeuten. Katholischer Seits wurde die Herstellung der römischen Kirche auf's Eifrigste betrieben und der Augsburger Religionsfriede in schrofferer, dem katholischen Interesse dienender Weise ausgelegt. In diesem Sinne entschied auch der Kaiser in dem Restitutionsedikte vom 6. März 1629 (Londorp, der Königl. Kaiserl. Majestät und des heiligen römischen Reichs Acta publica III, 1047 Khevenhüller, Annales Ferdin. XI, 438 folg.), daß die Bestimmung wegen des geistlichen Vorbehalts ein integrirender Bestandtheil des Religionsfriedens sey und die dagegen protestantischer Seits geschehenen Uebertretungen wieder beseitigt werden müßten. Die Stände der Protestanten wären nicht befugt gewesen, die unter ihrer Hoheit gelegenen geistlichen Stiftungen nach dem Passauer Vertrage einzuziehen, sowie die Erz und Bisthümer zu reformiren. Gegen diese Behauptung des Kaisers wurde evangelischer Seits wiederholt, wie 1631, 1641, 1645 u. a. (vgl. die Auszüge bei Pfeffinger, Vitriarius illustratus lib. I. tit. XV. §. 26. Tom. I. p. 1416, 1417 verb. Tom. IV. p. 38) Protest erhoben, der ganze Streit aber endlich durch den Westfälischen Frieden (s. den Art.) erledigt. Abgesehen von verschiedenen Sekularisationen (s. den Art. Bd. XIV. S. 182), wurde für die reichsunmittelbaren Erzbisthümer, Bisthümer, Prälaturen und andere geistliche Stiftungen der Besitzstand des 1. Januar 1624 als Normaltag bestimmt (Instr. Pacis Osnabr. art. V. §. 14), für die Zukunft aber der geistliche Vorbehalt sowohl zu Gunsten der Katholiken, als Evangelischen aufrecht erhalten. Das Friedensinstrument (a. a. O. §. 15) disponirt darüber: „Si igitur Catholicus Archiepiscopus, Episcopus, Praelatus, aut Augustanae Confessioni addictus in Archiepiscopum, Episcopum, Praelatum electus vel postulatus, solus aut una cum Capitularibus seu singulis seu universis, aut etiam alii ecclesiastici religionem in posterum mutaverint, excidant illi statim suo iure, honore tamen famaque illibatis, fructusque et reditus citra moram et exceptionem cedant, capituloque, aut cui id de iure competit, integrum sit, aliam personam religioni ei, ad quam beneficium istud vigore huius transactionis pertinet, addictam eligere aut postulare; relictis tamen Archiepiscopo, Episcopo, Praelato etc. decedenti, fructibus et reditibus interea perceptis et consumptis.“

Dieser Grundsatz ist seitdem in Deutschland in Geltung geblieben, daß nämlich mit dem Wechsel der Confession auch officium und beneficium verloren gehen.

Ueber den päbstlichen Vorbehalt überhaupt und die darüber geführten Streitigkeiten, sehe man außer den bereits angeführten Quellen die literarischen Nachweisungen bei Pfeffinger a. a. O. I, 1418, Pütter, Literatur des Staatsrechts III, 76. und Klüber's Fortsetzung IV, 130, insbesondere: Alb. Phil. Frick, de reservato ecclesiastico ex mente Pacis Religiosae eiusque effectibus ac fatis ad Pacem Westph.

lmstad. 1755, 4°. Ejusdem: de reservato eccl. ex mente Pacis Westphalicae. lmstad. 1757, 4°. H. F. Jacobson.

Vorbild oder **Typus** (τύπος von τύπτω, die Ausprägung des Faktums einer heren Sphäre in einer niederen). In Natur und Geschichte wiederholt sich in den heren Stufen das Gesetz der niederen in immer verklärterer Weise — hierauf beruht s biblische Vorbild. Die die äußere Theokratie durchwaltenden Gesetze erhalten ver-ge des präparatorischen Karakters derselben eine höhere Ausprägung in der neutesta-ntlichen. Diese Korrespondenz ist also eine natürlich nothwendige — so hat auch die ltgeschichte ihre Typen: Nebukadnezar und Napoleon, die Flotte des Xerxes und die mada Philipp's — indeß zugleich eine göttlich teleologische. „Der gemeinsame Zweck : Weissagung und des Typus ist, auf einer bestimmten Stufe der göttlichen Offen-rung den Glauben an die Gegenwart des göttlichen Geistes und des Wortes durch : Aufweisung der vorbereitenden Zeugnisse zu bestärken und zugleich die Empfänglich-t für höhere Stufen anzuregen.“ (Nitzsch, System der christlichen Lehre, §. 35). mäß dieses teleologischen Karakters lassen sich die Typen als intendirt betrachten, wie-hl nicht in ihrer Isolirung, sondern nur in ihrem organischen Zusammenhange. Am hsten verwandt sind mit dem Typus die Prophetie, die Allegorie und das ymbol. Die Prophetie ist eine Weissagung im Wort, der Typus in Sachen: in rsonen, Einrichtungen, Ereignissen — die messianischen Königsweissagungen sind : Ausdeutung der theokratischen Königswürde (Riehm, Lehrbegriff des Hebräer-iefs, §. 18). Die Allegorie ist die durch alle Theile eines Bildes durchgeführte höhere ee, doch so, daß nicht nothwendig im Bilde wahrer Geschichte, auch die Idee nicht rch geschichtlich-organischen Zusammenhang gegeben zu seyn braucht, wie beim Typus. e Auslegungen des Alten Testaments bei Paulus und im Hebräerbrief, welche man egorisch zu nennen pflegt, werden richtiger typologisch genannt (mein Commentar n Brief an die Hebräer, 3. Aufl., S. 90; Riehm a. a. O. §. 19). Das Symbol die bildlich sinnliche Darstellung einer Idee — nicht nothwendig mit vorbildlichem rakter (Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus I. S. 18). In dem Aufsatze über : Typik von Fr. v. Meyer (Neue Folge, zweite Sammlung, S. 1) werden auch rabel, Hieroglyphe und Emblem als identische Begriffe dem Typus zur Seite gestellt.

Wie hoch hinauf die typische Auslegung bei den palästinensischen Juden gehe, ist s jüdischen Quellen nicht ganz mit Sicherheit zu ermitteln, da das Alter der Bücher, lche Beispiele derselben enthalten, nicht feststeht. Eine Anzahl von Stellen, worin Messias als Gegenbild Adams auftritt, findet sich in Snabelii amoenitates typico-blematicae 1727 in der Abhandlung: de Adamo typo Christi, doch nur aus spä-n Schriften. Die ältesten der Beispiele bei Wettstein sind aus dem Targum zu . 49, 3. — 68, 33., welches nach Zunz (gottesdienstliche Vorträge, S. 77) freilich h prekärer Kritik an's Ende des 7. Jahrhunderts gesetzt wird.

Indeß ist typische Auslegung auch nicht von der sogenannten „tieferen Schriftaus-ung“ (מִדְרָשׁ, ὑπόνοια) zu trennen. Wort und Sachen der Vergangenheit, welche dem heiligen Codex niedergelegt sind, werden gern als Parallelen für die Gegenwart raucht, theils in der Ueberzeugung einer göttlich intendirten Anwendung, theils im wußtseyn eines subjektiven Verfahrens. „Das Wort,“ sagt ein gebildeter jüdischer lehrter (Sachs, jüdische Poesie in Spanien, 1846, S. 161), „das aus der Vorzeit erkommen war, sollte nicht als ein historisches, vorübergegangenes der Gegenwart nd und gleichgültig gegenüberstehen. So ward das Leben der Gegenwart in das ort der Vergangenheit hineingelegt und ist es kaum zu unterscheiden in dieser eigen-ümlichen Handhabung des alten Schriftwortes, ob mehr aus dem Gegebenen heraus-holt oder in dasselbe hineingelegt wurde.“ Eine solche Anwendung des Alten estaments, welche die Andeutung des Gegenwärtigen in dem Vergangenen sucht, schließt ch die typische Erklärung mit ein. Eine ὑπόνοια findet nun das gesammte jüdische lterthum zu der Zeit Christi im Alten Testament, nicht nur das alexandrinische, son-

dern auch das palästinensische. „Anders," sagt Sirach 39, 1 f., „wer seinen G
darauf richtet und forschet über das Gesetz des Höchsten. Versteckte Gleichnisse er
schet er und mit Räthselsprüchen beschäftigt er sich", und selbst ein Josephus im
prooemium zu den antiquitates deutet darauf hin, daß er zu einer anderen Zeit
einer tieferen Auslegung der mosaischen Schriften sich versuchen werde. Daß ein Theil
Rabbinen, wie die Schule Hillel's, schon um die Zeit Christi den Untersinn in
Schrift angenommen, um die in der Tradition erweiterten oder näher bestimmten m
schen Gesetze schriftmäßig begründen zu können, zeigt die Mischnah in ihren älteren
standtheilen; den Fortschritt in der Willkürlichkeit der Deutungen bis zur Gem
nachgewiesen zu haben, ist ein Verdienst der Abhandlung von Geiger, „das Verhä
des natürlichen Schriftsinns zur thalmudischen Schriftdeutung" in Band V. und
der wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie. Wo z. B. die Mischnah
eine Andeutung רמז sieht, findet die spätere einen Beweis ראיה (bei G
S. 252). Im Conflikt späterer gesetzlicher Bestimmungen mit dem mosaischen G
scheint sich die Thosefthа (das sind die Zusätze oder Nachträge zur Mischnah, .
Theil vor, zum Theil nach derselben entstanden) nicht den hermeneutischen Gru
aufzustellen: המתרגם פסוק כצורתו הרי בדאי והמוסיף הרי זה מגדף, „wer
Vers nach seiner Form (wörtlich) übersetzt, ist ein Lügner, wer hinzufügt, ein Lä

Wie verbreitet die „tiefere Schriftauslegung" zur Zeit Christi gewesen, dafür
im Neuen Testament selbst die Belege vor. Sie finden sich in fast allen Schriften
Neuen Testaments und haben so viele Verwandtschaft mit der Schriftauslegung der
maligen und der späteren Juden, daß sie als Bestandtheile der damaligen Zeitbil
angesehen werden müssen. Die eherne Schlange wird von Christus als Typus des
kreuzigten Menschensohnes bezeichnet Joh. 3, 14., Jonas als Typus des begrabe
Mtth. 12, 40., Elias als Typus Johannes des Täufers Marc. 9, 13. In den Sch
salen der Frommen des Alten Testaments und namentlich David's, des königlichen T
ders, sieht Christus seine Erniedrigung und seine Erhöhung vorgebildet Luc. 24, 27.
Matth. 26, 24. 54. 56. Joh. 13, 18; 17, 12. Das Abendmahl setzt er als Ty
des Passah ein. Nach Paulus ist Adam ein τύπος des zukünftigen Adam (Röm. 5,
die Strafexempel, welche die Zeitgenossen des Mose in der Wüste erfahren, sind τι
für das neutestamentliche Israel (1 Cor. 10, 11), das Passahlamm ist Typus Ch
1 Cor. 5, 7. Joh. 19, 36. Gal. 4, 24. weist Paulus nach, daß in der Geschichte der S
und der Hagar ein Midrasch, ein Untersinn liege, vermöge dessen sich in den Verl
nissen der Kinder der gesetzlichen Stiftung die der evangelischen abbilden. Citate
Hebräerbriefs wie 1, 6—10; 2, 6—8. 12. 13. lassen sich kaum anders als durch
Midrasch erklären, und zwar die ersteren nach dem, dem Verfasser allerdings nicht
Klarheit zum Bewußtseyn gekommenen, hermeneutischen Grundsatze, welchen Del
zu diesen Stellen aufstellt: „Ueberall, wo im Alten Testament von einer endzeiti
letztentscheidenden Zukunft, Erscheinung und Erweisung Jehovah's in s
zugleich richterlichen und heilwärtigen Macht und Herrlichkeit die Rede ist, . . . d
Jehovah = Jesus Christus." Typologisch legt der Verfasser aus Kap. 4. 7. 8
und bezeichnet den ganzen Ritualcultus als eine σκιά (was gleich Typus) der zu
tigen Heilsgüter, wie auch Paulus Kol. 2, 17. Allegorisch-typischen Karakter ha
ganze Sprache der Apokalypse, Kap. 8, 11. heißt es, daß Jerusalem πνευματ
Aegypten und Sodom genannt werde, das Geistliche aber drückt den Kern der S
aus, *) wodurch den Namen der alten Städte ein typischer Karakter beigelegt
Das neutestamentliche Gegenbild der alttestamentlichen Vorbilder wird ἀντίτ
genannt 1 Petr. 3, 21.

---

*) So richtiger als Düsterdieck zu dieser Stelle, nach welchem es auf „die geistige
schaffenheit" der Städte gehen soll; die Syrer brauchen für typisch den Ausdruck ܪܘܚܢܐ
„geistig", Wisemann horae Syriacae I, 55.

Was nun die Frage anlangt, ob die Rabbinen ihren Untersinn als subjektive Einlegung oder als objektive Auslegung angesehen, so ist im Allgemeinen wohl das angeführte Wort von Sachs richtig. Doch hat es, namentlich um die Zeit der Mischnah, auch nicht an dem Bewußtseyn eines Unterschiedes gefehlt. Schon daraus ergibt sich dieß, daß sie nur ein רמז (welchem das ἐμήνυσεν Luc. 20, 37. entspricht) oder זכר [illegible]nehmen, wo die Gemarah einen eigentlichen Beweis. Auch spricht dafür, daß die [illegible] nach einer Andeutung in der Gemarah (Chadigah) einen vierfachen Schriftlehren, welchen sie in der Abbreviatur פרדס zusammenfassen: 1) פשט, 2) רמז, [3) דרש], 4) סוד, d. i. 1) der Wortsinn, 2) der Untersinn, 3) die Andeutung, 4) das [illegible]-kabbalistische Geheimniß. Was die neutestamentlichen Schriftsteller betrifft, so [lag] es dem Frommen, je größer die Verehrung vor dem göttlichen Wort, nahe, jede [Paral]lele, in welcher sich dasselbe bestätigt, auch als intendirte anzusehen. Finden [wir] doch schon etwas Aehnliches bei Plutarch. Nachdem er berichtet (de fortuna Alexandri c. 10), daß Alexander unter allen Aussprüchen Homer's den Vers am meisten [geschätzt]: „Beides, ein guter König, ein trefflicher Streiter im Kriege," setzt er hinzu, [daß] es in der That den Anschein habe, als habe Homer in jenem Verse nicht bloß die [Tre]fflichkeit Agamemnon's verherrlicht, sondern auch die des Alexander geweissagt (τὴν δ᾽ Ἀλεξάνδρου μεμάντευκε). Wo daher im Neuen Testamente Parallelen [mit] dem Alten nachgewiesen werden — sey es mit Worten der Propheten oder mit [Ins]tituten und Ereignissen, — werden wir im Allgemeinen die Neigung vorauszusetzen [ha]ben, diese Parallelen als göttlich intendirt zu betrachten, in Aussprüchen wie Matth. 1, 23. 2, 15. 4, 14. 8, 17. 1 Cor. 9, 9. auch Joh. 11, 51., kaum jedoch 18, 9. u. a. Dagegen ist auch an vielen anderen Stellen, wie z. B. Matth. 2, 17., wo [je]des nicht das ἵνα πληρωθῇ steht, sondern τότε, der Verfasser der Gewohnheit [sei]nes Volks gefolgt, seine eigenen Gedanken in dem geheiligten Worte der Schrift auszudrücken (s. meine Schrift: „das Alte Testament im Neuen," §. 4). In Eph. 5, 32. [gibt] Paulus durch das ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστόν seiner Deutung ausdrücklich nur den [subje]ktiven Karakter. Was aber die eigentlichen typischen Auslegungen des Alten Testaments betrifft, welche wir namhaft gemacht, so ist kaum eine derselben der Art, daß sie [nich]t auf dem organischen Zusammenhange der alt- und neutestamentlichen Stiftung beruhte, wiewohl sich dieß von der Ausdeutung des Melchisedek nur beziehungsweise behaupten läßt (die beziehungsweise Berechtigung sucht Riehm a. a. O. §. 19. zu er[we]isen), und vielleicht überhaupt nicht von Matth. 13, 40.

Theils nach dem Vorgange des Neuen Testaments, theils nach dem Geiste der Zeit [setz]t sich mit der allegorischen auch die typische Auslegung in der christlichen Kirche, der [occ]identalischen wie der orientalischen, fort, wird jedoch bei Barnabas, Justinus Martyr, [Or]igenes mit einer Willkür und Regellosigkeit ausgeübt, welche ihr von Juden und [Hei]den, von Tryphon und Celsus, herben Tadel zuziehen (Semisch, Justinus Martyr [S.] 56). In der occidentalischen Kirche luxuriren in der als Spezies der Allegorie an[gese]henen Typologie Ambrosius, Hilarius; Augustin setzt der Willkür wenigstens einige [Sc]hranken. Obwohl am historischen Sinne festhaltend, betrachtet er es indeß doch als [jüdi]tische Schwachheit, nach Art der Juden bloß bei dem buchstäblichen Sinne stehen [zu] bleiben, während Christen vielmehr berufen sind, den tieferen Sinn zu erforschen (de [do]ctr. christ. III, 13). Bei dieser Ueberschätzung des spirituellen Untersinnes bringt [Au]gustin denselben auch im N. Testam. zur Anwendung und macht sich die Nachweisung [de]sselben im Alten Testamente zur besonderen Aufgabe, da Gott nicht bloß durch Worte, [so]ndern auch durch Sachen in demselben prophezeit habe. So sind von ihm in den [Bü]chern de civitate Dei alttestamentliche Institute und Geschichten typisch erläutert und [wie] hoch schlägt er den daraus gezogenen Gewinn an, daß er, nachdem er eine wenig [ge]lungene „mystische", d. i. typische Ausdeutung des Segens Esau's gegeben, sich nicht [ent]halten kann, auszurufen: o res gestas, sed prophetice gestas, in terra, sed coelitus, per homines, sed divinitus! Si excutiantur singula, tantis foecunda mysteriis

ut multa sint implenda volumina. Augustin unterscheidet öfter (z. B. de utilit. cred. c. 3) eine vierfache Auslegung: 1) secundum historiam, 2) secundum aetiologiam, welche nachweist, warum etwas geschehen sey, 3) secundum analogiam, welche die Zusammenstimmung des Alten mit dem Neuen Testamente darthut, 4) secundum allegoriam, welche zeigt, non ad literam accipienda esse, quae scripta sunt, sed figurate intelligenda. Diese unterscheidet er wieder (de vera relig. c. 50) in die allegoria historiae, facti, sermonis und sacramenti. Unter der Allegorie ist hier, gemäß dem Sprachgebrauch in Gal. 4, 22., auch der Typus mitbegriffen. Auch in dieser Hinsicht beherrscht der Einfluß Augustin's das Mittelalter. Gewöhnlich werden die vier Arten der Interpretation unterschieden: historica, allegorica (worin die Typen behandelt werden), tropologica, worin die ethische und paränetische Anwendung, und anagogica, wo Worte und Sachen in ihrer Hindeutung auf das ewige Leben erklärt werden. — Aufgegeben wird in der patristischen Exegese der Typus nur von Theodor von Mopsueste, dessen rationalistische Richtung die typologische Erklärung unter den Gesichtspunkt der Accommodation stellt.

Eine Sichtung der allegorischen Interpretation mit Ausscheidung der Typologie tritt erst mit der Reformation ein. Von der Ausdehnung, in welcher damals die allegorische Deutung zum Nachtheil der historischen Auslegung sich verbreitet hatte, geben die Worte Luther's zu 1 Mos. 3. einen Eindruck: qui vel ingenio vel facundia valebant, in eo omnes nervos contendebant, ut persuaderent auditoribus, historias nihil esse mortuas, nec valere aedificationem ecclesiarum: ideo factum est, ut reverreremur communi studio allegorias, ac mihi juveni pulchre succedebat conatus. Nam etiam absurda licebat fingere, . . . et qui allegoriis fingendis aptior erat, is etiam doctior theologus habebatur. Zwar verschmäht Luther, namentlich in den früheren Zeiten, die allegorische Erzählung nicht, aber mit Entschiedenheit widersetzt er sich der dogmatischen Beweiskraft derselben, wie sie in der Kirche üblich geworden und auch noch später katholischerseits vertheidigt wird. Argumenta nostra, sagt z. B. Salmero zu 2 Cor. 3, ab allegoriis sumta protestantes parvi faciunt, a quibus vel hoc signo intelligitur abesse spiritum, quo medullas scripturarum penetrare possint. Hiernach ist die Aeußerung Luther's über die paulinische Typologie Gal. 4, 22. zu beurtheilen, daß dieselbe „zum Stich zu schwach sey, dennoch mache sie den Handel vom Glauben fein lichte." So auch das Urtheil von Melanchthon in der Apologie in Art. XII. S. 260: „Wenn die Sache mit Allegorieen auszurichten wäre, so würde Jedermann Allegorieen finden, die ihm dienlich. Aber alle Verständigen wissen, daß man in solchen hochwichtigen Sachen für Gott gewiß und klar Gottes Wort haben muß, und nicht dunkle und fremde Sprüche herzuziehen mit Gewalt; solche ungewisse Deutungen halten den Stich nicht für Gottes Gericht." Da es sich auch hier, wie Gal. 4., um Typen handelt, so liegt hierin ein Zugeständniß der Subjektivität bei Erklärung derselben. — Der Verdacht gegen die Allegorieen führt in der protestantischen Kirche zu bestimmter Unterscheidung des Typus und der Allegorie. Rivetus, der scharfsinnige, niederländische Exeget, unterscheidet richtig: typus est, cum factum aliquod a V. T. accersitur, idque extenditur praesignificasse atque adumbrasse aliquid gestum vel gerendum in N. T.; allegoria vero, cum aliquid sive ex V. sive ex N. T. exponitur atque accommodatur novo sensu ad spiritualem doctrinam sive vitae institutionem (Praef. ad Ps. 45). Dieselbe Unterscheidung wird wörtlich von Gerhard aufgenommen Loci II, 67. und die Allegorieen von ihm und andern protestantischen Auslegern, namentlich dem praktisch erbaulichen Gebrauch in Predigten überlassen. Auch die typische Theologie wird mehr zu diesem praktischen Zwecke verwendet, wie in Balduin's passio Christi typica; adventus Christi typicus, Bacmeister explicatio typorum V. T. Christum explicantium u. a. Es wurden Personal- und Real-Typen unterschieden, worunter die des mosaischen Cultus begriffen, innati, welche von der Schrift selbst als solche angegeben, und illati, welche nach Analogie jener hineingelegt werden. Die Lehre von

der „historischen“ Typen gibt Glassius Philol. sacra S. 458. Die katholische Kirche und namentlich die jesuitischen Exegeten fuhren fort, sich in typischen Spielereien zu ergehen: Elisa mit seinen 12 Joch Rinder 1 Kön. 19. war der Typus Christi und der 12 Apostel, die 12 Steine auf dem Brustschilde des Hohenpriesters sollten der Typus jener 12 Steine seyn, auf denen das himmlische Jerusalem erbaut, der Hohepriester selbst der Typus des Pabstes u. a.

Eine nicht weniger ausgedehnte Herrschaft als früher die allegorische Interpretation erhielt in der reformirten Kirche die typologische durch Coccejus. Daß nach seiner Hermeneutik das Schriftwort so vielerlei Sinn habe, als die Worte grammatische Bedeutungen — wie bis auf die jüngste Zeit herab ihm Schuld gegeben worden — ist nur eine ungegründete Beschuldigung, wie von mir im „Akademischen Leben“ II, 231. aus seinen bestimmten Erklärungen nachgewiesen worden: nur Ein sensus scripturae wurde von ihm angenommen, der sensus historicus, wohl aber an vielen Stellen eine prophetische ὑπόνοια, welche er allegoria nennt, und welche auch, wie die a. a. O. angegebenen Beispiele zeigen, über den eigentlichen Typus hinausgeht. Seine Typologie bleibt jedoch weit hinter dem Scharfsinn der Bengel'schen zurück, sie leidet an mechanischem Supranaturalismus. Statt daß bei den Realtypen die Typologie sich auf der Symbolik aufbauen sollte und bei den Personaltypen auf der Anschauung der organischen Einheit der geschichtlichen Entwickelung bleibt er bei einer supranaturalistisch von Gott gewirkten Aehnlichkeit stehen. Von der Sündfluth sagt er Summa theol. Opp. VI. S. 181: diluvium inter typos referre cogimur, quia et convenientiam habet cum salvatione, quam ostendit promissio, et Petrus ei facit baptisma nostrum ἀντίτυπον, und fährt fort: Quae extra ordinem gesta sunt vetustis temporibus et similitudinem habuerunt mysterii per promissionem indicati, in iis ea convenientia animadvertenda fuit. Quae enim Deus sic facit, ea sine dubio eo fine sic facit, ut fides promissionis confirmetur. Als Zweck dieser göttlichen Veranstaltung sieht er die Befestigung der alttestamentlichen Frommen im Glauben an die Verheißung an, denen er mithin auch schon das Verständniß der Typen zuschreibt, wogegen schon innerhalb seiner Schule auch Vitringa das Verständniß bei den alttestamentlichen Frommen in enge Gränzen schließt.

Von dieser Zeit an wird nun die typologische Auslegung das Lieblingsgeschäft unter den zahlreichen Schülern des großen Theologen in den Niederlanden, von welchen wir nur beispielsweise nennen: H. Hulsius, D'Outrein, van Till, Deusing, Vitringa. Ein Vortheil, welchen die Vorliebe für die Typologie unbestritten hervorrief, war das in dieser Zeit aufblühende, eifrige Studium der jüdischen Alterthümer, die Geschmacklosigkeit der Auswüchse ging jedoch oft in's Weite. Nach van Till de tabernaculo Mosis c. 25 sind die zum heiligen Leuchter gehörigen Lichtputzen der Typus der geheiligten Vernunft, welche die immer von Neuem sich erzeugenden Irrthümer vertilgt. J. J. Cramer welcher in der Schrift de ara exteriori c. 12, 1. erweisen will, daß Christus der Brandopferaltar per omnia similis gewesen sey, wirft, da der Altar viereckig, auch die Frage auf: quadratus quomodo Christus fuerit? Die Uebertreibungen fanden schon gleichzeitig starke Rüge, namentlich in den Schriften von Joncourt: entretiens sur les différentes méthodes d'expliquer l'écriture et de prêcher de ceux qu'on appelle Coccéiens et Voetiens 1707 und die weitere Streitschrift desselben Verfassers: nouveaux entretiens. Gemäßigter und mit aller Verehrung für Coccejus setzt der gelehrte Halden der Typologie gemessene Schranken in der Abhandlung: de typorum V. T. usu et abusu in den Otia theol. 1684. Der von Surenhusius, Snabelius a. a. O. geführte Nachweis, daß ähnliche oder gleiche alttestamentliche Parallelen und Typen schon von den jüdischen Theologen angenommen worden, konnte so wenig in dieser Verehrung der Typologie irre machen, daß eben daraus ein Beweis für die Berechtigung derselben entnommen wurde. Anders verhielt es sich mit den Schriften von Spencer und Marsham, welche durch den Hinweis auf den Ursprung des Ritualgesetzes aus dem ägypti-

schen und arabischen Alterthum das Ritualgesetz, diesen Hauptsitz der Realtypen z
zu machen suchten, daher auch die gemeinschaftliche Polemik gegen diese Neuern
Reformirten und Lutheranern.

Unter den Lutheranern, unter welchen die Schule von Coccejus bei thei
Anerkennung doch viel mehr der Verdächtigung unterlag, fand aus Furcht vor s
merischem Mißbrauch die Annahme eines doppelten Sinnes, des historischen u
mystischen, Bestreitung. Nur Ein Sinn, der buchstäbliche, wurde als der wahre
kannt, neben welchem die mystische und typologische Deutung nur als Accomm
zu bezeichnen ist (Calov, syst. theolog. I, 663; Aug. Pfeiffer, thes. hermen.
can. 10. S. 168). Da jedoch zugestanden wurde, daß in dem einfach historischen
göttliche Intention auf ein Höheres hinweise, so wurde dieser Streit auch von
sigteren Theologen, von einem Buddeus, Rambach, Math. Pfaff, nur als Wo
angesehen. Von der pietistischen Schule wird auf's Neue „der tiefere Schriftsin
tont und auf die Erforschung desselben gedrungen. Aus dem Interesse für die e
Erbaulichkeit der Schrift wurde auf deren emphatische Erklärung gedrungen.
auch die Worte der heiligen Schrift inspirirt, merito vocibus tanta significa
amplitudo, tantumque pondus adsignatur, quantum per rei substratae na
sustinere possint" (Rambach, instit. hermen. S. 319). Diese Rücksicht auf E
lichkeit ließ auch auf's Neue auf die Annahme eines mystischen Schriftsinns be
welcher nicht bloß bei den Typen angenommen wurde, sondern auch in anderen S
der Schrift, wo derselbe durch den Context oder durch Folgerungen aus anderen S
indicirt sey (s. Rambach S. 73). In diesem erbaulichen Interesse erschienen au
dieser Schule typologische Werke: Joach. Lange, mysterium Christi et christia
in fasciis typicis antiquitatum V. T., auf coccejanischer Grundlage Lundius,
sche Heiligthümer, Schöttgen, der Messias im A. T.

Eine tiefere Grundlage erhielt die Typik durch den württemberger Pietismus,
Bengel und seine Schule. Hier wurden die alttestamentlichen Typen nicht meh
einzelne Erscheinungen in Betracht gezogen und nicht mehr unter den praktisch-tele
schen Gesichtspunkt gestellt, den Frommen des Alten Testaments einige Vorahnung
zukünftigen Heils zu geben, den Christen aber eine praktische Bestärkung in i
Glauben. Aus dem vorbildenden Karakter der ganzen alttestamentlichen Oekonomie h
wurden sie hier begriffen als einzelne Glieder einer organisch sich entwickelnden R
anstalt, in welcher jede frühere Stufe auf die spätere hinweist. „In den gött
Werken ist bis in das kleinste Gräschen die höchste Symmetrie; in den Wo
Gottes herrscht bis auf das Unbedeutendste der genaueste Zusammenhang" (Gn
Vorrede, §. 13). „Ein einiges Werk ist die heilige Schrift, alle Bücher der
machen Ein corpus aus, die einzelnen Bücher sind für sich ein Ganzes und er
jedes für sich vollkommen seinen besonderen Zweck. Alle zusammen machen Ein
aus, das aus jenen Theilen erwächst und einen allgemeineren, weit umfassenden
hat. Es ist Ein Grundgedanke, der unendlich göttlich alles in sich begreift, von
alle Zeiten ausgehen, der Vergangenheit und Zukunft gemessen hat" (Ordo temp
9, 13). „Man hat die heilige Schrift nicht als Spruch- und Exempelbücher anzu
sondern als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Oekonomie bei dem m
lichen Geschlechte, vom Anfang bis zum Ende aller Dinge, durch alle Weltzeiten
durch, als ein schönes, herrliches, zusammenhängendes System. Denn obgleich
biblische Buch ein Ganzes für sich ist und jeder Schriftsteller seine eigene Manie
so weht doch Ein Geist durch alle, Eine Idee durchdringt alle. Eins erklärt und
stärkt immer das andere. Was Gott an einzelnen Heiligen und an seinem ganzen
thut, flicht sich wunderbarlich ineinander, und ein einziger Blick in seine über alle
erstreckende Haushaltung ist mehr werth, als die geheimste Kundschaft aus allen
neten der irdischen Potentaten." Trefflich einer der geistvolleren Schüler Ben
„Wie wenn eine Blume aufwächst, so ist schon der bildende Geist im Samen,

jedes paar Blätter, die hervorwachsen, seine innere verbor-
Grundbildung je mehr und mehr offenbart" (P. M. Hahn's theo-
Schriften II, 9). In diesem Geist einer tieferen Typologie wurde nun von
Schülern die Schriftforschung fortgesetzt und trug in der württembergischen
minder geistreiche, als erbauliche, typologische Frucht: Ph. Hiller, neues
Vorbilder Christi im Alten Testament, 2. Th., 1758, neuerdings heraus-
858. In der norddeutschen Kirche gingen aus ihr hervor: Aug. Crusius,
theol. propheticae, 3. Theil, 1764—1778. Auch diese Schrift ruht
Anschauung einer stufenmäßig fortschreitenden Geschichte des Gottesreichs, welcher
nicht bloß auf der Seite der typischen Realweissagung, sondern auch der pro-
Verbalweissagung nachgewiesen werden soll, und bei der ersteren so, daß das
liche Werden mit David, aus dessen Samen Christus geboren, in ein real-
liches Werden umschlägt, so daß die Regierung David's wirklich der em-
Anfang des Reichs Christi ist.
...end in einem beschränkteren Kreise der Kirche die Typologie sich so vertiefte, ging
einem weiteren Kreise ihrer Auflösung entgegen. Einer unlebendigen Ge-
betrachtung entgeht der einheitliche Geist in nationalen Geschichtssphären und
gläubigen Betrachtung der heil. Geschichte der die Heilsgeschichte
...ende einheitliche Gottesgeist. Wo daher der religiöse Bibelleser das Gesetz der
...orischen, alttestamentlichen Oekonomie sich in der höheren neutestamentlichen in
Weise ausprägen sieht, erblickt der oberflächliche Betrachter eine subjektive Paral-
...ung, eine Accommodation zum A. Testament. So die Socinianer, so auch Clericus
...4,22: Judaei non diffitebantur, historias suas esse veras, sed ex eventibus
...bant consectanea ad alias res pertinentia, quasi eventus illi essent imagines
...dam aliarum rerum. In dem Maße, als die Spencer'sche Ansicht von dem Ur-
...ge des mosaischen Cultus aus Aegypten und anderen orientalischen Religionen sich
...irkte, — wie sie denn am Ende des Jahrhunderts als unbestreitbar angesehen
— mußte die typologische Deutung jenes Cultus, wie der Hebräerbrief sie gibt,
...usion erscheinen. Zwar will Michaelis (Entwurf der typischen Gottesgelahrt-
1752) dieses nicht zugeben, da ja auch ein entlehnter Ritus einen symbolischen
haben könne, aber die durchgängige Vermischung des symbolischen Sinns und
...ypischen ist eben der Fehler dieser Schrift. Nach der Mitte des Jahrhunderts
...t der Glaube an die Typen fast allgemein sein Fundament. Henke in der Rec.
...ehema exam. in der allgem. deutschen Bibl. rechnet sie unter die „ausgepfiffenen"
..., welche das Religionsedikt wieder in Cours setzen wolle. Semler (Versuch
freieren theologischen Lehrart, 1777, S. 104) verlangt wenigstens, daß die Typo-
nicht mehr als zur wahren Religion gehörig angesehen werde. Döderlein
...itutiones 1779, §. 229) verlangt zum Typus nicht bloß eine gewisse Aehnlichkeit,
...n daß derselbe auch ausdrücklich im Alten Testament als Vorbild der Zukunft be-
...t werde und will die Schwachheit der früheren Zeiten berücksichtigt wissen, ver-
deren Niemand zu Moses Zeiten solche Vorbilder verstanden haben würde. Die
...n Col. 2, 17. Hebr. 10, 1. will er aber so erklärt wissen: nemo vos teneat
...tis Judaicis et rituum Mosaicorum lege, namque in tota lege rituali fuerunt
...tuta vilia. Einen zuversichtlichen Vertreter findet die Typologie nur noch in
...sche, systematischer Commentar zum Hebräerbriefe, 2. Theil, 1782, einen geistreich
...den Beurtheiler in Herder im 39. Brief über das Studium der Theologie
...): „Möge es seyn, daß jeder einzelne Stein des Gebäudes, weder sich als Theil,
...das ganze Gebäude übersah, zu dem er als Theil gehörte (er durfte und sollte es
nicht; es war auch der Natur der Sache nach unmöglich), mit uns im Gegentheil,
...ir vor dem vollendeten Gebäude stehen, ist's anders. Da wäre es, dünkt mich,
...m, wenn wir nicht weiter sehen wollten, als jeder einzelne Theil sehen konnte:
...eben zur ganzen Ansicht steht ja das ganze Gebäude da. Mich dünkt, insofern

derheit bei der Typik sollte dieß Hauptgesichtspunkt werden. Nur die spätere
rung, die deutliche Entwickelung des fortgehenden Sinnes in der Zeitfolge
Analogie des Ganzen zeigt uns das Gebäude in seinem Licht und Schatten
das Maß des Lichts und des Verhältnisses in jedem Theile." — Als das abschl
Wort in dieser Sache wurde aber angesehen die Schrift: „Freimüthige Unters
über die Typologie" von Rau, 1784. Der Verfasser weiß besser als Michae
Consequenzen aus den Spencer'schen Ansichten zu ziehen, indem er Symbol und
unterscheidet: „Lehr- oder Denkbilder mögen die mosaischen Gebräuche gewesen
nicht Vorbilder." Was die behaupteten Aehnlichkeiten betreffe, so habe man
diesen, wenn sie auch wirklich vorhanden sind, die zahlreichen und vielleicht noch gr
Unähnlichkeiten vergessen, und was die Stellen Col. 2, 17. und Hebr.
betreffe, so seyen dieselben nach Döderlein zu erklären.

So lange jedoch bei den typischen Deutungen des Neuen Testaments von de
stolischen Verfassern der Vorwurf des Irrthums abgewälzt werden sollte, war de
Schritt in dieser Richtung noch nicht geschehen. Nachdem man sich so lange
Accommodation geholfen, drang am Ende des Jahrhunderts die Ueberzeugung durc
die Apostel — bald auch, daß Jesus selbst in den Citaten aus dem Alten Tes
nur der damaligen Zeitbildung ihres Volkes und den in den jüdischen Schulen
schenden hermeneutischen Grundsätzen gefolgt: nun ergab sich von selbst die ganze
logie als rabbinische Spielerei. Von diesem Standpunkte aus ist die Schrift
Döpke geschrieben: Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller Theil I,
Auf dieser Grundlage ruht die Exegese der Ausleger der jüngsten Vergangenheit:
mon, Fritzsche, Meyer, Rückert u. a.

Der neuerwachte Glaube und schon der neuaufgegangene Sinn für Sym
(Creuzer, O. Müller, Gerhard, später die trefflichen Forschungen über die Sym
des mosaischen Cultus von Bähr) brachte jedoch auch die Typik wieder zu
Selbst von de Wette wurde nun (schon 1807) ausgesprochen (Beitrag zur Cha
ristik des Hebraismus in den Studien von Daub und Creuzer Band III. S.
„das Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen, schon lange vor Ch
wurde die Welt vorbereitet, in welcher er auftreten sollte, das ganze Alte T
ment ist Eine große Weissagung, Ein großer Typus von dem,
da kommen sollte und gekommen ist. Wer kann es den heiligen Sehern
Alten Testaments absprechen, daß sie die Ankunft Christi schon längst zuvor im
geschaut und in prophetischen Ahnungen klarer oder dunkler die neue Lehre vorempf
haben? Und kein durchaus leeres Spiel war die typologische Vergleichung des
Testaments mit dem Neuen Testament." Zuerst ließ die Vorliebe F. v. Meyer'
alle Arten der Mysteriosophie, für Symbolik, Kabbala, Freimaurerei ihn auch zum
der Typologie auftreten im X. Bande der Blätter für höhere Wahrheit und im I.
der neuen Folge der Blätter für höhere Wahrheiten. Ihm folgte Stier in me
Aufsätzen der „Andeutungen für Schriftverständniß." Von einer anderen Seite
sich der Einfluß der Bengel'schen Schule geltend. Unter ihm sind die Schriften
Menken entstanden: das Monarchienbild, eine prophetische Auslegung von Dan
(1802, 1809); „über die eherne Schlange" (1812); die Erklärung des 8. Kapitel
Briefs an die Hebräer, dann auch des 9. und 10. Kapitels (1821). Ganz auf
gel's organischer Geschichtsanschauung ruhen die Schriften von Beck, zunächst „B
kungen über messianische Weissagungen" in der Tübinger Zeitschrift für Theologie,
Heft 3, pneumatisch-hermeneutische Erklärung des 9. Kapitels an die Römer,
christliche Lehrwissenschaft I. S. 360. Mit Sicherheit tritt von diesem Stand
aus der Verfasser allen Erklärungen entgegen, welche in typischen Stellen im besten
nichts mehr finden, als glückliche Parallelen des subjektiven Scharfsinns. „Der
mentation des Apostels liegt von ihrem Beginn an nicht eine bloß äußerliche oder
modative Parallele zwischen der jüdischen und christlichen ἐκλογή zu Grunde,

auf einer organischen Cohärenz ruht alles, vermöge welcher der Alte Bund zum Neuen sich verhält, wie der vorbildende Keim zur vollendenden Entwickelung" (S. 105 der Erklärung des 9. Kapitels an die Römer). Auf dieser Bengel'schen Grundanschauung ruht auch die biblische Geschichtsbetrachtung von Hofmann, Delitzsch, Kurtz, Auberlen — die von Hofmann jedoch bei ihrem ersten Auftreten in der Schrift „Weissagung und Erfüllung", 2 Theile, 1841, mit mehreren eigenthümlichen und unreifen Ansichten über die neutestamentliche Anthropologie, über Gott als das alleinige Agens in der Geschichte u. s. verbunden, namentlich aber dadurch in die das Uebernatürliche negirende, rationalistische Ansicht vom Prophetismus überleitend, daß dieser an der jedesmaligen Stufe der Entwickelung der Reichsgeschichte seine Schranke und somit selbst nur einen typischen Charakter haben soll. Diese Auswüchse haben ihre Bestreitung gefunden in der Abhandlung von Delitzsch: „die neueste Entwickelung der prophetischen Theologie" in der Schrift: „die biblisch prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch K. A. Crusius und ihre neueste Entwickelung seit der Christologie Hengstenberg's," 1845. — Von ähnlichen, wenn auch nicht auf Bengel'schen Anschauungen ruhenden Gesichtspunkten wird die Abhandlung von Ed. Böhmer „zur biblischen Typik" getragen in dessen Schrift über Verfasser und Abfassungszeit der Apokalypse, 1855: „Da, wie es von den Alten mehr gefühlt ward und von der Philosophie unseres Jahrhunderts zu wissenschaftlicher Geltung durchgearbeitet ist, Ein Gedanke das All durchherrscht und auf der Stufenleiter der Geschöpfe sich voller und voller auswirkt, so kehrt immer dasselbe in jedem höheren Range wieder, was in den unteren, nur unentwickelter, schon da war. So ist innerhalb des Naturgebietes eine durchgehende Typik des Niederen auf das Höhere. Das Natürliche ist wiederum prototypisch für das Geistige, der Mensch ist der Antitypus der Natur. Nicht minder verhält es sich so in der Geschichte selbst, der Entwickelung des Menschengeistes: im Früheren liegt für ein sehendes Auge stets das Spätere vorgebildet, in welchem jenes ausgebildet zur Erscheinung kommt. Wir haben daher für den Gipfel der Schöpfung, für das Reich Gottes, Typen in der Natur und Typen in der Geschichte." Hier wird auch mit feinem Sinne und Gelehrsamkeit der Versuch gemacht, κανόνας τῆς ἀλληγορίας, gewisse, sich gleichbleibende Gesetze für die Natur- und Geschichtstypen aufzustellen, ein Versuch, welcher sich freilich immer nur beziehungsweise wird durchführen lassen. **A. Tholuck.**

Vorherbestimmung (Prädestination). Wir müssen eine dreifache Sphäre der Lehren und Vorstellungen von der Vorherbestimmung unterscheiden: die biblische, die kirchlich-theologische und die allgemein religiöse, wozu dann viertens noch die Ansichten der neueren Spekulation kommen. Wenn es aber in manchen Fällen eine gute Methode ist, von den Vorstellungen der allgemeinen Religionssphäre auszugehen, um auf die Lehre der heiligen Schrift zu kommen, so verhält es sich bei dem vorliegenden Gegenstande umgekehrt. Bei der Lehre von der Vorherbestimmung haben so viele Vermischungen verschiedener Begriffe, so viele Mißverständnisse, Verwirrungen und Verirrungen sich gebildet, daß man nur mit Hülfe des Schriftworts und seiner bestimmten Unterscheidungen zu einer klaren Orientirung über die vorliegende Lehre oder religiöse Anschauung gelangt.

Wir sind aber immer noch der Meinung, daß es keine hellere und bedeutendere Stelle der heiligen Schrift zur Orientirung über die betreffende Schriftlehre gebe, als die Stelle des Römerbriefs, Kap. 8, 29. 30. (S. m. Züricher Antrittsrede: Welche Geltung gebührt der Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche immer noch in der wissenschaftlichen Glaubenslehre unserer Kirche — in den vermischten Schriften u. s. w., neue Folge, zweites Bändchen, S. 1 und meine Dogmatik S. 952 ff.). Denn erstlich hat hier der Apostel Paulus die einzelnen Momente der göttlichen Bestimmung über die Menschen zum Heil genau artikulirt und in ihrer natürlichen Folge dargestellt, zweitens hat er im Briefe an die Epheser im ersten Kapitel eine der Sache nach durchaus gleichlautende Parallele gegeben, und drittens findet dieser Mittelpunkt der betreffenden Lehre seine Bestätigung in der ganzen heiligen Schrift, nicht minder aber endlich in den Aus-

sagen des christlichen Bewußtseyns. Daher ist es aber auch von den schlimmsten
für das Verständniß der Lehre von der Vorherbestimmung, wenn hier oben
Quelle das Wasser getrübt wird, d. h. die Begriffe verwirrt, verdunkelt, ver
werden. Der erste Akt Gottes, der allererste im Verhältniß zur Menschenwelt i
der Schrift kein anderer und kann kein anderer seyn, als das προγινώσκειν, oder
das ἐκλέγεσθαι ἐν χριστῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου. Wie seltsam ist es, da
immer wieder meint, man müsse für die allererste Entscheidung Gottes über die
schen immer schon ein ideelles Daseyn der Menschen voraussetzen, ohne sich
machen, daß die Menschen ihre ideelle Existenz nur haben können von Gott, da
vor Allem die Menschen selbst in ihrem Wesen denken, bestimmen, definiren, in d
setzen mußte, bevor er irgend etwas über die in der Idee gesetzten Menschen un
ihr Schicksal beschließen konnte. Wäre die Schrift an dieser Stelle nicht unendlic
wie die gewöhnlichen Lehrsätze der Theologie, welche immer schon den Menschen
Idee gesetzt seyn lassen, wenn Gott anfängt, etwas über ihn zu verfügen, so bl
hinter Plato und Philo, hinter der Idealwelt der muhammedanischen Mystiker und
sophen, hinter jeder anderweitigen Vorstellung einer Idealwelt in Gott, eines
νοητός zurück. Aber schon das Alte Testament ist diesen außerchristlichen Th
mehr als ebenbürtig. Der Erschaffung des Menschen geht ein Rathschlagen Gott
sich selber voran, und bevor der Mensch in der Wirklichkeit da ist, ist das Bi
Menschen da (Genes. 1). Und zwar nicht nur das Bild des Menschen in g
sondern auch das Bild der menschlichen Individuen. Denn Gott gibt den versch
Menschen (z. B. Abraham, Israel) verschiedene Namen nach der verschiedenen B
Bestimmung, die er ihnen von vorn herein in ihrer Idee gegeben hat. Was de
zelne Fromme in seinem Innern erfährt, daß er nämlich ein einziger Gedank
Gegenstand der Liebe Gottes ist (Psalm 139, 16: „Deine Augen sahen mich,
noch unbereitet war"), das gilt im allgemeineren Sinne von allen Menschenkindern
Psalm 33, 13. Daß hier die Menschenkinder alle, die er auf Erden sieht, ni
Objekte, die ihm von Haus aus fremd sind, in seinen Gesichtskreis treten, ergi
aus V. 15: Er bildet ihnen die Herzen allzumal. Und daß hier nicht bloß von
anschauenden Erkennen, sondern auch von einem vorausschauenden Bestimmen der m
lichen Individuen die Rede ist, ergibt sich schon aus dem großen Wort: Ich b
Gott Abrahams u. s. w. 2 Mos. 3, 6., nach der Erklärung Christi Matth. 22
Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen, und dem Zusatze be
20, 38: denn ihm leben sie alle. Gilt nämlich dies Wort vorwärts über das
ende hinaus, so gilt es auch rückwärts hinaus über die Grundlegung der Welt.
in die Hände habe ich dich gezeichnet, heißt es zu dem Knechte Gottes, Jes. 4
Durchweg aber setzt das Alte Testament die individuelle Persönlichkeit in ihrer W
voraus, womit überall schon die ewige Idee des Menschen in der Anschauung
vorausgesetzt ist. Diese Wahrheit schließt sich nun im Neuen Testament vollständ
durch die Lehre von der Präexistenz Christi, insofern er nicht bloß nach seiner G
in realem Sinne präexistent war, sondern auch nach seinem menschlichen Wesen i
lem Sinne und als dynamisches Princip (vgl. Joh. 8, 58; 17, 5). War C
als Haupt der Menschheit in der Idee Gottes gesetzt (Ephes. 1, 22; Col. 1, 1
waren auch die Glieder mit ihm in dieser Idee gesetzt, wie mit dem Haupt u
Gliedern alle Dinge überhaupt (Coloss. 1, 16; Ev. Joh. 1, 1—3). Das Bew
eines solchen Vorherbestimmtseyns in und durch Christum schließt sich denn a
Gläubigen auf, als Bewußtseyn ihrer ewigen Erwählung. So weit sie im Gefü
ewigen Lebens vorwärts blicken auf ihre ewige Vollendung, so tief blicken sie rü
in die vorzeitliche Ewigkeit hinein auf ihre ewige Begründung. Diese Wahrheit
denn auch in der Erwählungslehre des Paulus ihren bestimmten Ausdruck — nam
Röm. 8, 29; Ephes. 1, 4. In der ersteren Stelle wird die Erwählung nach ihr
bedingten Grundlage dargestellt: das Zuvorerkennen Gottes ist nicht das Zuvore

iner gesetzten Individualität, sondern es ist schöpferisch; es setzt erst die Individualität über in der Idee. Mit dem zweiten Ausdruck ἐκλέγεσθαι wird aber der Zweck des Vorerkennens ausgedrückt, nämlich die Bestimmung zur Seligkeit in unterschiedlichen Graden und Formen der Herrlichkeit. Der genannte Ausdruck gibt die objektive Thatsache an, daß jeder Mensch eine Erwählung vor dem andern voraus hat (daß er einen eigenen Namen haben soll, den Niemand kennt, als der ihn empfängt, Offenb. 2, 17), indem er zugleich die subjektive Thatsache andeutet, daß der Gläubige jetzt dazu gekommen ist, seine ewige Erwählung zu erfassen, das heißt, dem ewigen Liebesblick Gottes mit seinem Verständniß und dem Blick der Gegenliebe zu begegnen, daß also seine Bestimmung und Seligkeit durch die Aussonderung aus der Welt sich principiell verwirklicht hat. Daß die Erwählung nicht nur die allgemeine Bestimmung zur Seligkeit ausspricht, sondern auch die besondere individuelle Signatur dieser Bestimmung, dieß ergibt sich auch aus den besonderen neuen Namen, welche den Auserwählten im eminenten Sinne, den Aposteln, welche Christum als den Auserwähltesten oder absolut Auserwählten umgaben, beigelegt werden. Die Schrift lehrt uns aber auch, daß die Erwählung nicht bloß ein himmlisches Dekret Gottes sey, das sich etwa nur in positiven Geschicken verwirkliche; sie wird vielmehr verwirklicht durch die religiöse Anlage, welche den innersten Herzzug des menschlichen Wesens ausmacht, von Haus aus. Diese Anlage ist nicht nur nach dem Grade sehr verschieden, wie wir dieß aus dem Gleichniß von den verschiedenen Pfunden lernen (Matth. 25, 14 ff.); sie ist ebenfalls verschieden nach den verschiedenen Arten der individuellen Ausstattung, wie dieß die Lehre von den Charismen beweist, 1 Cor. 12, 4 ff. 12 ff.

Nach dem Gesagten ist es offenbar, daß die kirchlich theologischen Bestimmungen mit ihrem Verständniß der Lehre von der Erwählung fast durchweg unterhalb der Idee der biblischen Erwählungslehre geblieben sind. Von der christlichen Glaubenserfahrung kann man dieß allerdings nicht sagen: die Gläubigen haben sich je und je in ihrem religiösen Bewußtseyn der Wahrheit getröstet und gefreut, von Ewigkeit her in Christo von Gott geliebt zu seyn. Daß es aber von der kirchlichen Theologie gilt, ergibt sich sofort, wenn wir uns die Thatsache klar machen, daß das prädestinatianische System der Supralapsarier immer schon als Objekt der Erwählung, den in der Idee Gottes bereits gesetzten Menschen voraussetzt s. Schweizer, Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche II. S. 189 ff. Hagenbach, Dogmengesch. S. 592. Nach der von Letzterem angeführten Karakteristik des Supralapsarismus von Episcopius ist diese Karakteristik sicher nicht in allen Theilen correkt. Auch nicht die Recapitulation: discrepat posterior sententia (der Infralapsarismus) a priore (dem Supralapsarismus) in eo tantum quod prior praedestinationem praeordinet lapsui, posterior eam lapsui subordinet. Denn der Rathschluß Gottes ist in beiden Fällen als ewiger gesetzt; nach der ersteren Ansicht aber mit Bezug auf den Menschen an sich; nach der letzteren mit Bezug auf den Menschen nach dem Falle. Also auch nach dem Gesichtspunkte der Supralapsarier ist der Mensch bereits in der Idee vorausgesetzt, ohne daß man weiß, woher er kommt, dieß ergibt sich aus dem Gegensatz der Erwählung und der Reprobation. Calvin: Consensus Genevensis 252: quid impediet, quin arcanum dei consilium, quo praeordinatus fuerit hominis lapsus, adoret procul fides nostra. Daß aber der dem Supralapsarismus eines Calvin, Beza, Gomarus u. A. gegenüberstehende Infralapsarismus, welchen Augustin gelehrt hatte (Gott erwählt die Menschen aus der massa perditionis; contra Jul. V, 14), und welcher sich durch die ältere Scholastik des Mittelalters hindurch fortpflanzte (Anselmus, Petrus Lombardus u. A.), allmählich absterbend, bis er in Thomas Bradwardina und manchen Vorläufern der Reformation, namentlich Wicliff, wieder auflebte und zu dem sich auch die Dortrechter Synode bekannte (s. den betreffenden Artikel), noch bestimmter den Menschen als einen in der Voraussicht Gottes bereits Gesetzten, ja, bereits Gefallenen, zum Gegenstande der Erwählung machte, ergibt sich vorerst aus den Worten Augustins (s. auch den Artikel Infralapsarier). Freilich bricht die Ahn-

dung des eigentlichen idealen Kerns der biblischen Erwählungslehre bei den reformirten Theologen mehrfach hervor, namentlich bei Coccejus in der Exercitatio de principiis Epistolae ad Ephesios: hoc et ipsum (Christum) elegit et quidem conjunctim, nempe ipsum ut caput, nos ut membra, non quod jam caput et membra essemus, sed ut essemus etc. Daß die weiterhin gemilderten oder gar gebrochenen Prädestinationslehren bald den gläubigen Menschen zum Objekt der göttlichen Voraussicht machen (Arminianer), bald den der Gnade Gottes nicht widerstrebenden, im Glauben aber beharrenden (Lutheraner), bald den kirchlich tadellosen (Katholiken), bald den tugendhaften (Rationalisten) und daß in allen diesen Fällen die Präscienz nicht als Causalität wirkt und nicht mit der Prädestination in Eins zusammenfällt, wie in der strengen Prädestinationslehre, sondern von ihr unterschieden werden muß, darüber ist die Dogmengeschichte zu vergleichen. Auch die neuere Theologie ist dem Begriff der Erwählung nicht gerecht geworden. Schleiermacher vorab hat die Lehre von der Erwählung mit der Verordnung identificirt (s. seine Dogmatik II. §. 117) und auch den Begriff der Verordnung selbst wieder geschwächt zu dem Begriff der successiven Einordnung der Gläubigen in die Heilsgemeinschaft, wie sie allerdings zurückbezogen wird auf eine abstrakt gefaßte, göttliche Weltordnung. Ja, er hat sogar die Erwählung abhängig gemacht von der Berufung (II. S. 244, 2), und versteht so ungefähr unter ihr dasselbe, was der Ausdruck vocatio efficax besagt. (Zu vergleichen dessen Abhandlung: „Ueber die Lehre von der Erwählung." Theologische Zeitschrift, erstes Heft, Berlin 1819). Auch nach Martensen (Dogmatik, S. 408) geht die Verordnung oder Prädestination der „Gnadenwahl" voran; die Anordnung der göttlichen Vorsehung über die menschlichen Seelen, unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit betrachtet, ist nach ihm die Prädestination. Die Prädestination aber muß sich in der Zeit unter der Form einer Gnadenwahl vollziehen, welche aus der sündigen Masse successiv Einige auserwählt und für das neue Leben in Christo bereitet. Demzufolge ist die „Gnadenwahl" mit der Prädestination sachlich Eins; formell aber fällt sie als ein Akt Gottes in der Zeit mit der Berufung in Eins zusammen. Es ist nun nicht zu läugnen, daß der Ausdruck: Erwählung, namentlich da, wo von dem Auswählen Christi die Rede ist (Joh. 6), mitunter den Begriff einer besonderen Berufung einschließt. Damit ist aber der biblische Begriff der ewigen Erwählung Gottes nicht von Weitem erschöpft. Dieser geht vielmehr auf ewige ontologische Bestimmungen Gottes über die Menschen zurück, und eben das ist der Grund, weßhalb auch die Soteriologie, die auf diesen ontologischen Grundlagen beruht, zuletzt wieder in der Eschatologie in ontologische Bestimmungen ausläuft. Das Christenthum ist nicht bloß Erlösung, sondern auch Verklärung der Welt, und es ist finaliter Verklärung der Welt, weil es principaliter als Rathschluß Gottes eine Grundlegung der persönlichen Wesensverhältnisse der Welt ist. Nach J. Chr. K. Hofmann (Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 261) soll das paulinische προγινώσκειν bloß einen Akt Gottes innerhalb der Geschichte in Bezug auf Israel bezeichnen, soll nur besagen, daß die Aneignung Israels für Gott jenseits des geschichtlichen Anfangs dieses Volkes liegt und die Schrift soll keine Erwählung gewisser Einzelnen lehren, sondern die Erwählung soll sich nur auf Gesammtheiten beziehen, auf das Volk Israel, die Menschheit, die Gemeine. Damit hätten wir hier die einzelnen Menschen nur als „Exemplare der Gattung", wie sie Strauß gewollt hat; die Lehre von der Persönlichkeit, dieser herrliche Grundgedanke der Schrift, ist verwischt. Man hat der reformirten Kirche bis in die neueste Zeit (Stahl) die Prädestinationslehre ihrer älteren Theologen vorgeworfen. Man hätte besser gethan, folgende Thatsachen zu beachten: 1) die reformirte Kirche ist nicht durchweg und in allen ihren Theilen prädestinatianisch; ihre Prädestinationslehre ist nur theilweise deterministisch und auch der reformirte Determinismus der Supralapsarier ist kein absoluter (man vergleiche meine Dogmatik, S. 973, insbesondere auch die Bemerkungen über die Streitverhandlung zwischen Dr. Schweizer und Dr. Ebrard über die der reformirten Theologie gemachte Anlage des Determinismus). 2) In der Lehre der ganzen mittelalterlichen Kirche und in

[der] Lehrmeinung der altprotestantischen Theologie, daß alle nicht in der Kirche oder im [St]ande der Bekehrung gestorbenen Heiden, Juden u. s. w. verloren seyen, lag implicite [ein]e allgemeine Prädestinationslehre, welche nicht absoluter seyn konnte. Jene Voraus[set]zung hatte aber entschieden ein heidnisches, fatalistisches Colorit, insoweit das Verloren[ge]hen der meisten Menschen nicht auf einen unerforschlichen, göttlichen Rathschluß bezogen [wu]rde. Daher unterscheiden wir zwei Formen der mittelalterlichen Prädestinationslehre; [erst]lich eine verlarvte, schmutzige Form: die Voraussetzung der Fatalität, daß alle nicht [i]n dem Bezirke der Kirche fromm gestorbenen Menschen ewig verloren seyen, eine Form [v]on paganistischem Colorit, insofern man sich gedankenlos über die höchste Causalität [die]ser Thatsache hinwegsetzte; sodann zweitens eine offenbare, reinliche, judaistische Form, [we]lche jene Thatsache ebenfalls voraussetzte, aber in der Beziehung derselben auf den [une]rforschlichen Rathschluß Gottes die religiöse Beruhigung über dieselbe zu finden [su]chte. 3) Die reformirte Dogmatik hat gerade in ihrer supralapsarischen Consequenz [ge]munter, wie z. B. bei Coccejus die Idee der biblischen Erwählungslehre berührt, so [in]sbesondere auch mit ihren Lehrsätzen von der religio innata. Darum gebührt ihr [au]ch das Verdienst, daß sie in traditionell gesetzlicher Form einen Schatz der tiefsten, [ch]ristlichen Erkenntniß treu gehütet hat, dessen Entfaltung aus seiner harten Hülle wohl [be]stimmt seyn möchte, die christliche Lehre als Lehre von der ewigen Persönlichkeit zu [ve]rtiefen, zu verjüngen und ideell zu verklären. Wir wiederholen es: die ewige indivi[du]elle Heilsbestimmung, das ist die Aloeblume, welche aus dem stachlichten, schwertför[mi]gen Gewächs hervorbricht. Man weiß noch wenig von dem Menschen, wenn man [nu]r weiß, daß er als Creatur aus der Hölle gerettet ist. Man weiß noch nicht genug, [we]nn man weiß, daß er als ein bußfertiger Sünder gerechtfertigt ist und daß dieß auf [ein]em Gnadenrathschluß Gottes beruht. Wenn man aber erkennt, daß er als ein ein[zig]es Gotteskind von Gott geliebt ist, und bestimmt zu einem einzigen Bilde seiner [He]rrlichkeit in seinem Heil, daß der Rathschluß über ihm so einzig ist, wie der Be[sch]luß zur Bildung einer ganzen Welt, daß in seiner individuellen Bestimmung die Welt[be]stimmung zu einem neuen, einzigen Ausdruck gekommen ist, so hat man angefangen, [si]ch die dunkelen Urgründe der Schöpfung selbst durch das Licht der Heilsidee verklären [z]u lassen" (m. positive Dogmatik, S. 975). Von der Verordnung oder der Prädesti[na]tion im engeren Sinne kann nun erst die Rede seyn, nachdem der Begriff der Erwäh[lu]ng festgestellt ist. Die eigentliche Prädestination setzt die Erwählung sachlich ebenso [be]stimmt voraus, wie sie bei ihr didaktisch vorausgesetzt wird, Röm. 8. und Epheser 1. [E]rst mußte der Mensch in der Idee Gottes bestimmt stehen nach seinen ewigen indivi[du]ellen Grundzügen, bevor der Rathschluß Gottes etwas verfügen konnte über seinen [E]ntwickelungsgang durch die ganze Zeit von der Ewigkeit seiner ideellen Existenz zu der [E]wigkeit seiner realen Vollendung. Die Verfügung Gottes in der Verordnung entspricht [de]r Verfügung Gottes in der Erwählung. Das Schicksal der Individualität ist der [I]ndividualität gemäß. Christus ist der Verordnete (ὡρισμένος, Apgsch. 10, 42) κατ [ἐ]ξοχήν als der Mittelpunkt der Weltgeschichte, weil er der Erwählte (Joh. 17) κατ [ἐ]ξοχήν ist als der Mittelpunkt und das Haupt der Menschheit. Der ewige Stern seiner [g]ottmenschlichen Zukunft muß in dem Mittelpunkte der Weltgeschichte zu seinem Kreuz [w]erden, um dann in seiner Verherrlichung wieder zu werden zu dem Sonnenglanz, der [Gl]anz seiner Verklärung. Denn die Verordnung Gottes über die Menschen involvirt [d]as Leid der Welt, wie sie die Zulassung der Sünde (Infralapsarier) und die Bestim[mu]ng des Gerichts (Supralapsarier, Gottschalk) von Anfang involvirt, und so hat sie [au]ch dem heiligen Christus das Kreuz des Grundleidens im Gericht der Welt verordnet, [wi]e sie der sündigen Welt das Heil in seinem Kreuz verordnet hat. Die Verordnung [C]hristi ist das Licht der Weltgeschichte und die Weltgeschichte selbst schließt sich in diesem [Li]cht als ein unendlich reiches Gewebe von Verordnungen auf. Der ganze Complex [d]er Fluchgeschicke der Menschenwelt ist, von der Lichtseite angesehen, ein einheitliches [W]underwerk der verordnenden Weisheit und Liebe Gottes. Denn alle Verordnung zielt

auf die Führung der Individuen von ihrer Anlage aus zu ihrer Vollendung hin;
bezieht sich also in Betreff der sündigen Menschheit auf ihre Führung zum Heil.
so wie innerhalb der allgemeinsten Erwählung, wonach Christus erwählt ist für
Menschheit und die Menschheit für Christum, alle einzelnen Erwählungen in ihrer
Bestimmtheit hervortreten, so umschließt auch der Kreis der allgemeinen Verord
Gottes über die Menschenwelt und Geisterwelt eine unendliche Menge von
engeren und engsten Kreisen der Verordnung bis zur ewigen Vorherbestimmung
Schicksals eines einzelnen Individuums, nach Maßgabe seines Seyns und seines
haltens. Denn die Erwählung setzt allerdings nichts voraus, weil sie den Mensch
seiner Individualität selber erst setzt; die Verordnung aber setzt die Art seiner In
dualität und ihr Verhalten voraus, nicht zwar als Verdienst des Wohlverhaltens,
als Ausdruck ihres Bedürfnisses. Der Bösewicht muß Schande haben, der Christ
Kreuz haben. Sehen wir nun zu, wie die Schrift diese Lehre didaktisch und in
spielen darstellt, so haben wir uns zunächst wieder auf das zweite Moment der Er
lungslehre Röm. 8. und Ephes. 1. zu beziehen, das *προορίζειν*. Die großartigste
bestimmteste Lehre von der Verordnung über die Welt gibt der Abschnitt Röm. 9–
denn abgesehen von einzelnen grundlegenden Momenten (dem Gegensatz von Isaak
Ismael, Jakob und Esau) handelt er größtentheils von der Verordnung. Alles
Schleiermacher über die Erwählung gelehrt hat, gilt von der Verordnung, nur daß
die schließliche Leitung der Völker und der Einzelnen zum Heil nicht als eine die
heit der Menschen überwältigende, höhere Naturnothwendigkeit betrachten kann.

Blicken wir von diesen Ausgangspunkten der Lehre von der Verordnung auf
Alte Testament zurück, so finden wir, daß hier nicht nur die Keime der Erwählung
(z. B. besonders auch in der Bildung der Gegensätze: Abraham und die Welt,
und Ismael, Jakob und Esau, Juda und seine Brüder) hervortreten, sondern auch
Keime der Lehre von der Verordnung. Zuvörderst in den großen Beispielen gött
Führung: Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, Moses, David u. s. w. Das Bu
Ruth, sowie das Buch Hiob, verherrlichen die göttliche Verordnung. Wie der M
verordnet ist für die Welt, spricht der Prophet aus Jes. 53: fürwahr er trug u
Krankheit u. s. w.; wie die Welt verordnet ist für ihn, das sagt er mit den Wo
ich gebe Völker für deine Seele, Kap. 43, 4. Als das innerste Centrum aller Ve
nung Gottes erscheint nun Christus nach Apstgesch. 10, 42. *ὡρισμένος* u. s. w.,
10, 36., als der allgemeinste Umriß aller Verordnungen erscheint die Bestimmung G
über die Entfaltung des Menschengeschlechts von Einem Blute, über die Gliederung
Völker, ihre Zeiten (*προτεταγμένους καιροὺς*) und ihre Raumgebiete (*τάς ὁροθ*
τῆς κατοικίας αὐτῶν, Apstgesch. 17, 26), denn die bestimmte Zeit und der
stimmte Raum, das ist der Umriß, das Netz, in welchem sich das Schicksal
Einzelnen bildet. Der Grundgedanke aller Verordnung über den Menschen ist der
die Setzung der Schranke, die sich potenziren kann zu einem Pfahl in seinem Fl
zu einem Schwert, das durch seine Seele geht, zu dem Kreuze seines irdischen Le
Die göttliche Setzung dieser Schranke ist nun ein *προορίζειν*, sofern sie allen
individuellen Bestimmungen von Ewigkeit an vorausgeht (Ephes. 1, 5), ein *ἀφορ*
sofern sie ihn als ein Rüstzeug Gottes von einer bestimmten Masse aussondert
seinen eigensten Weg führt, Gal. 1, 15.), ein *τάσσειν*, sofern sie ihn als gratia
veniens fertig macht, zu seiner Zeit und an seinem Ort einzutreten in die Gemein
des Heils (*τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον*, Apstg. 13, 48.). Hier begränzt sich die
ordnung, deren ewige Bestimmungen sich in dem Schicksal des Menschen verwirk
und sein eigenthümliches, sittliches Wollen zur Folge haben, als das Werk der g
praeveniens mit der Berufung, welche den gereiften, d. h. gedemüthigten Menschen
gratia convertens in die Heilsgemeinschaft einführt (siehe meine positive Dogm
S. 987 ff.). Wie aber der Erwählung Gottes die religiöse Anlage des Menschen
spricht und Beide Eins sind in der religiösen Bestimmung des Menschen, so entsp

r göttlichen Verordnung das Schicksal des Menschen, und Beide sind Eins in der
ührung des Menschen oder seiner Wallfahrt.

Im weiteren Sinne ist die Prädestination allerdings auch auf die weiterhin fol-
nden Momente oder Stadien der Heilsordnung zu beziehen, d. h. auf die Berufung,
: Rechtfertigung und Verherrlichung, sowie auf die in dem Leben der Ungläubigen
genübertretenden Momente der Verstockung, der Verwerfung und der Verdammniß,
r des Endgerichts. In demselben Maße aber wie die allgemeinere Vorherbestimmung
ttes durch diese Stadien weiter fortschreitet, hat sie sich selber stärker und stärker be-
gt nach den Gesetzen des persönlichen Lebens und der sittlichen Freiheit des Men-
n, also auch bedingt durch ihre Präscienz. Man kann in Bezug auf das Zusammen-
en und Auseinandergehen der Praedestinatio und Praescientia folgende Scala auf-
len. 1) Das Stadium der Erwählung. Hier fallen die Praedestinatio und die
escientia in Eins zusammen. Die Praedestinatio ist zugleich Voraussicht der In-
dualität des Menschen und seiner religiösen Anlage, die Voraussicht ist schöpferisch,
determinirend, die individuelle Gestalt und Anlage bestimmend und vorbereitend. Nur
Hinsicht auf das Verhältniß des einzelnen Gliedes zu dem Gesammtorganismus des
bes Christi und zu ihm selber, als dem Haupte, mußte die Praedestinatio des Ein-
nen bedingt seyn durch die Praescientia des Ganzen und umgekehrt. 2) Das Sta-
m der Verordnung oder der Praedestinatio im engeren Sinne. Diese Praedestinatio
historischen Geschicke für die unvergänglichen, individuellen Lebensbilder setzt die
äscienz der eigenthümlichen Art dieser Lebensbilder voraus, d. h. die Praedestinatio
Praescientia fangen an, einen Gegensatz zu bilden, weil die Verordnung bedingt ist
ch die Erwählung. 3) Das Stadium der Berufung. Die Vorherbestimmung der
rufung, nämlich der kräftigen Berufung, bedingt sich durch die Präscienz des Resul-
s der Verordnung, der gereiften Heilsempfänglichkeit oder Hingebung des Menschen,
ie sich die Vorherbestimmung der richtenden Verhärtung Gottes durch die Präscienz
menschlichen Selbstverstockung bedingt. Es bedarf nun weiter keiner Auseinander-
ung, wie sich 4) in dem Stadium der göttlichen Rechtfertigung des Sünders der
Gottes durch die Präscienz des menschlichen Glaubens bedingt, den aber erst die
htfertigung zum seligmachenden Glauben macht, und wie die Vorherbestimmung der
werfung durch die Voraussicht des beharrlichen Unglaubens bedingt ist, sowie endlich
in dem Stadium der Verherrlichung den innerlich und principiell mit dem Geiste
Herrlichkeit Begnadigten die historische und äonische Verherrlichung bestimmt ist, und
nüber den von Selbstverdammniß Durchwirkten die Verdammniß. Daß nun diese
schiedenen göttlichen Rathschlüsse sich einheitlich zusammenschließen zu Einem Gesammt-
schluß, ergibt sich aus der Einheit und Ewigkeit des göttlichen Waltens, und wird
der Schrift durch die Ausdrücke *εὐδοκία θεοῦ*, *πρόθεσις θεοῦ*, *βουλὴ θεοῦ* aus-
rückt. Zunächst bezeichnen diese Ausdrücke im Allgemeinen den ganzen Rathschluß
ttes über das Leben der Welt von der Grundlegung aus bis zum Ziele, und es
gt somit durch dieselben die Lehre von der Prädestination mit der Lehre von der
rsehung zusammen. Daß aber die *εὐδοκία* schon eine besondere Beziehung hat zu
Erwählung in specie, ergibt sich aus der Bedeutung des Worts, welche aus dem
griff des Gutdünkens und Wohlgefallens in den des Wohlwollens hinübergeht. Die
οκία bezeichnet vorzugsweise den ewigen Liebesrath Gottes, mit welchem er sich eine
isterwelt gegenüberstellt, in seiner absoluten Freiheit. Daher ist auch Ephes. 1, 5.
προορίζειν durch die *εὐδοκία* Gottes bedingt, und diese also gewissermaßen identisch
t dem das *προορίζειν* ebenfalls begründenden *ἐκλέγεσθαι*. Ebenso hat nun die gött-
e *πρόθεσις* außer ihrer allgemeineren Bedeutung eine besondere Beziehung auf die
rordnung, wie sich dieß ergibt aus Röm. 8, 28., wo die *πρόθεσις* zur Vorbedingung
r Berufung gemacht wird mit den Worten *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς*. Die *βουλή*
er als der Akt, in dem Gott mit sich selber so zu sagen zu Rathe geht, hat außer
rer allgemeinen Bedeutung eine besondere Beziehung auf die Momente des offenbaren

Heilsweges von der Berufung an bis zu der Verherrlichung hin, wie sich dieß z. B. ergibt aus der Stelle Apstgesch. 20, 27. Aus dieser Folge der genannten Grundbegriffe ersieht man auch, daß das Leben Gottes als ein ewig in sich vollendetes zu betrachten ist; würde es als ein werdendes betrachtet, so müßte die Folge seyn *βουλή, πρόθεσις, εὐδοκία.*

In die vorstehende Darstellung der biblischen Prädestinationslehre haben wir die Angabe, sowie die Kritik der kirchlich-theologischen Hauptsysteme über die betreffende Lehre bereits aufgenommen. Der Hauptmangel der verschiedenen Systeme ist, daß sie den vollen Ausdruck der Schrift, nach welchem die Erwählung eine Bestimmung Gottes über die ewige Individualität der Menschen nach ihrer Beziehung auf Christum und auf das Heil in Christo ist, d. h. den vollen Lichtglanz der biblischen Persönlichkeitslehre, nach welcher in der Idee Gottes vor Allem der Gottmensch gesetzt ist, sodann mit ihm der nächste Ring der Auserwählten, und weiterhin die concentrischen Kreise der Auserwählten bis zu der äußersten Peripherie derselben, und wonach erst mit der Geister- und Menschenwelt die creatürliche Welt gesetzt ist, nicht erreicht haben. Damit hängt als wirkliches Versehen die Vermischung der Erwählungslehre mit der Prädestinationslehre, und weiterhin der Prädestinationslehre mit der bedingten Vorausbestimmung des göttlichen Gerichts für die innerlich zur Verdammniß Gereiften, genau zusammen. Aus dem unendlichen Unterschied zwischen dem höchsten und dem niedersten Grade der Erwählung hat namentlich die augustinische und die calvinische Prädestinationslehre einen unendlichen Gegensatz gemacht. Die Scala der Unzulänglichkeiten, welche sich dadurch bilden mußte, daß man den Akt der Erwählung auf den bereits in der Idee vorausgesetzten, aus dem Dunkel eines heidnischen Urgrundes als Exemplar der Gattung aufgetauchten und um die Ecke des Ungefährs herum in die Bekanntschaft Gottes eingetretenen Menschen bezog, einmal auf den noch nicht gefallenen Menschen, dann auf den gefallenen, weiterhin auf den der Gnade nicht widerstrebenden und im Glauben verharrenden, oder auch auf den glaubenden, endlich auf den kirchlich frommen, zuletzt auf den tugendhaften Menschen, haben wir in der positiven Dogmatik, S. 958, dargestellt. Geschichtlich bestimmt sind die dogmengeschichtlichen Stadien, welche die Prädestinationslehre durchlaufen hat, folgende: 1) Die ebionitisch-judaistischen Ansprüche, besonders aber die gnostisch-manichäischen Ansichten und der kirchliche Gegensatz gegen dieselben, theils als Widerspruch, theils als dogmatisch noch nicht bestimmte Prädestinationslehre. 2) Die augustinische Prädestinationslehre, ihre Uebertreibungen und ihre Bestreitung durch die Pelagianer und Semipelagianer. Die Synoden zu Arelate und Lugdunum in den Jahren 472 und 475, und die Synode zu Oranges im Jahre 529. 3) Die Gottschalk'sche Periode, in welcher Gottschalk auch die reprobatio der Verdammten zu einem Gegenstande der Prädestination macht. Die Schriften von Prudentius, Ratramnus, Servatus Lupus, Johannes Scotus, Remigius. Die Synoden von Chiersy 853 und Valence 855. 4) Der mittelalterliche Augustinismus. Seine Limitation durch die Thomisten, seine Brechung durch die Scotisten. 5) Der wiedererneuerte Augustinismus des Thomas Bradwardina, wie er sich fortsetzt durch die Systeme der Vorläufer der Reformation Wicliffe, Huß u. A. bis auf die Reformatoren selbst, Luther (de servo arbitrio), Zwingli (de providentia) und Calvin. 6) Der Gegensatz der von Melanchthon ausgehenden, lutherischen Prädestinationslehre der formula Concordiae und der reformirten Prädestinationslehre in ihren verschiedenen Fraktionen (s. Winer, comparative Darstellung, über die reformirten Symbole), Supralapsarier, Infralapsarier, hypothetischer Universalismus (Amyraud, s. die Artikel, Universalismus, Arminian, Confessio Sigismundica); 7) weitere Verhandlungen im Zusammenhange mit der angeführten Abhandlung von Schleiermacher und anderen Veranlassungen. Zur Geschichte der Prädestinationslehre sind zu vergleichen die dogmengeschichtlichen Werke, die Systeme der Symbolik, sodann die Artikel Augustinus, Gottschalk, Calvin, Beza, Gomarus, Jansenius in unserer Encyklopädie. Was die reiche Literatur der Monographieen über unseren Gegenstand

... anlangt, so kommen nach den Erklärungen der älteren Kirchenväter gegen die Prä... ...lehre der Manichäer zuerst in Betracht die aus dem Kampf wider die Mani... und wider den Pelagianismus hervorgegangenen, unseren Gegenstand betreffenden ...riften Augustin's. Die hieher gehörigen Schriften Augustin's gehören einer zweifachen ...se an: 1) Schriften gegen den Fatalismus der Manichäer (de natura boni ect.), Schriften der Prädestinationslehre angehörig: de praedestinatione sanctorum u. A. ...er die nachreformatorische Literatur vergleiche man die Literaturangaben in den Arti... Calvin, Beza, Gomarus, Jansenius u. A. — Sodann Walch, Bibliotheca ...olog. I. p. 93. 255. III, 780. Historie der Ketzer V, 218 — 288. Danz, ...versal-Wörterbuch der theologischen Literatur, der Art. „Gnade" S. 337; Prädesti... ...ner S. 773. Supplementheft S. 41 „Gnade". Besonders aber Winer, Hand... ... der theologischen Literatur, I, 442, wo die betreffenden Schriften von Calvin, Hem... Beza, Hunnius, Arminius, Piscator, Vorst, Jansen, Amyraud u. s. w. angeführt sind. ... hier ebenfalls angeführte Schrift des Unterzeichneten: die Lehre der heiligen Schrift ... der freien und allgemeinen Gnade, entgegengesetzt der Schrift von Booth: der Thron Gnade (übersetzt von Fr. Krummacher), scheint uns noch berechtigt in ihren Aeuße... ...gen über die allgemeine Gnade, unzulänglich aber in ihren Voraussetzungen, betreffend Erwählungslehre. Die neuesten Schriften über unseren Gegenstand siehe in dem ...en Ergänzungsheft zu Winer's Handbuch, S. 72. Insbesondere noch zu vergleichen ... die betreffenden loci in den Werken über reformirte Dogmatik von Schweizer, ...ard und Heppe. Ebenso die in meiner positiven Dogmatik S. 378 und S. 973 ...ähnten Streitschriften und Verhandlungen, namentlich zwischen Schweizer und Ebrard. ...h der christlichen Erwählungslehre hat Gott dem Menschen sein Schicksal, der Grund... ... nach, in sein innerstes Wesen und Herz gelegt mit der ihm verliehenen Anlage, hat diese Zulage einerseits der Freiheit des Menschen selbst anvertraut, während den Gebrauch, welchen der Mensch von dem anvertrauten Gute macht, selbst über... ...tet in Gericht und Gnade. Auch die kirchliche Erwählungslehre erkennt diese That... ...e für die Christen in bedingter Weise an, indem sie sich (freilich mit verschiedener ...gese) bekennt zu den Worten: Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden, ... aber nicht glaubt, der wird verdammet werden. Nur ist der Segen der mensch... ...en Freiheit als Wahlfreiheit überall dadurch bedingt, daß der Mensch seine unbe... ...gte Abhängigkeit von Gott, als Sünder von der göttlichen Gnade, erkennt, und dem... ...äß mit seiner Wahlfreiheit, welche ihm in seinem materiellen Unvermögen geblieben in den freien, göttlichen Gnadenrathschluß hingebend, eingeht. Mit Einem Worte: ...h dem Christenthum besteht das Wohlverhalten der menschlichen Wahlfreiheit darin, ... sie eingeht in den Gnadenrathschluß der göttlichen Freiheit und mit ihm Eins wird. ...nn der Christ sein Kreuz auf sich nimmt und Christo nachfolgt, so vollzieht er die ...igung seines Willens mit seinem Schicksal. Nach diesem Grundsatze, daß Gottes ...hrung und des Menschen Wahl im Christenthum Eins werden, sind nun alle außer... ...istlichen Systeme über die Prädestination zu betrachten. Sie stellen das Verhältniß ...ischen Beiden alle dar als eine mehr oder minder größere Divergenz.

Sehen wir zuvörderst auf das außerchristliche Judenthum, so ist es ganz den ver... ...iedenen Systemen gemäß, daß der Sadducäismus den Menschen betrachtete als seines ...hicksals Schmid (s. Winer, Realwörterbuch, den Artikel Sadducäer, Bd. II, 355), ...ß der Pharisäismus in äußerlicher Theilung der Wirkungen göttlicher Huld und ...nschlichen Wohlverhaltens das Geschick des Menschen theils von göttlichen Schickungen, ...ils von menschlichen Akten abhängig machte (Joseph. Antiq. 13, 5. 9.), und daß ...blich der am meisten mit dem Heidenthum vermengte Essenismus das Schicksal als ... unvermeidliches Verhängniß betrachtete, wenn auch vorwaltend im Sinne eines reli... ...sen Quietismus (s. den Art. „Essener" in unserer Encyklopädie und die betreffenden ...tate aus Josephus).

In diesem Punkte, wie in vielen anderen, sind schon die Essener gnostisch und ihr

Fatalismus setzt sich in dem eigentlichen heidenchristlichen Gnosticismus
Wir erlauben uns aber auch den Muhammedanismus unter dem Gesi
Gnosticismus zu betrachten. Denn der Gnosticismus ist nach der Verm
licher Elemente mit heidnischen, nationalen Anschauungen zu bestimmen.
persische Gnosticismus des Manes hat den Keim des Abfalls von Christo z
lichen Entwickelung gebracht; in dem arabischen Gnosticismus des Muha
er vollendet. Darum ist denn hier auch das Fatum in seiner Identität mi
sultanischen Willkür des Allah vollendet. Zwischen dem Fatum und der fi
freiheit des Menschen ist beinahe gar kein Verhältniß mehr, ausgenom
auf den Muhammedaner, seine guten Werke und seinen damit verheißenen
das Paradies. Der Koran ist im Widerspruch mit sich selbst, wenn er in
und anderwärts einerseits die Unvermeidlichkeit des Schicksals, anderseits
barkeit der göttlichen Strafen lehrt. Die Sunniten haben die Lehre vom
ausgebildet, die Schiiten haben die Vorherbestimmung abhängig gemacht
lichen Präscienz, welche die Handlungen vorausgesehen habe. Der Fatalis
med's selber erstreckte sich nach seiner Meinung wohl unbedingt nur übe
bigen (Sure 2), den Gläubigen aber predigt Muhammed das Unvermeidl
auf die Todesstunde, um sie zu tapferen Streitern für seine Religio
(Sure 4).

Der heidnische Begriff des Fatums ist im Allgemeinen der Begriff ei
verhängnisses, welches sich schlechthin blind verhält zu dem Willen und
Menschen. Es ist die Carrikatur der göttlichen Prädestination, die sich e
Mangel an Wechselwirkung zwischen Gott und dem Menschen. Weil de
ist für den lebendigen Gott, so ist auch der lebendige Gott todt für d
Mit der Willkür des Menschen correspondirt die Willkür Gottes. Ja, mit
gesetzten Zwang der Sinnlichkeit und der Dämonen über der Willkür
correspondirt nun auch ein Fatum der Nothwendigkeit über den willkürli
ebenso nächtlich finster wie das Thun des Menschen. Indessen müssen wi
letzten Consequenz des Heidenthums und dem historischen Heidenthum selbst
Die historischen Heidenthümer sind nicht absolut heidnisch; sie haben i
Daher modificirt sich der heidnische Begriff des Fatums nach den einzeln
mern, zuvörderst nach den Grundformen des Heidenthums. Dualismus,
und Polytheismus hangen allezeit zusammen. Wo aber der erstere vorw
Parsismus, da unterscheidet die Schicksalsidee zwischen guten und bösen M
schen einem guten und bösen Genius, oder sogar einer guten und bösen S
selben Menschen. Das Fatalistische kommt von dem bösen Principe her, un
kann ihm unter dem Schutze des Ferders oder des guten Genius durch A
Sinnlichkeit, durch Askese und Mortifikation entrinnen. So auch in de
theismus wieder zum Dualismus zurückkehrenden Buddhismus. Im Panthei
ist die Prädestination im Leben selber präsent. Was der Mensch thut,
Gottheit in ihm nach dem Gesetze der Nothwendigkeit ihrer Offenbarun
scheidungen zwischen Gut und Böse, und so auch zwischen Glück und Ungl
formale und relative Unterscheidungen; die Wahlfreiheit selbst nur eine Erf
des Nothwendigen im Menschenleben. Wo aber endlich der Polytheism
da wird das ewige Fatum ein vielgetheiltes; es wird zum neckischen oder ti
aber blinden Zufall, dem Altmeister aller vielgetheilten Kobolde mitten in
vielgetheilten Leben selbst. Diese drei Grundformen der Fatalität sind
modificirt in den konkreten Heidenthümern durch die Aufstellung einer relati
wirkung zwischen göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit. S
die jetzigen Alterthumsforscher darüber einverstanden, daß die griechischen Tr
Schicksalstragödien sind nach der modernen Auffassung von Schiller.

Die griechische Tragödie kennt den Begriff einer sittlichen Schuld

Vergeltung. Die germanischen Asen selbst haben ihren einstigen Untergang in Ragnaröck durch frühe und mehrfache Verschuldungen herbeigeführt. In der Entwickelung des griechisch-römischen Heidenthums kann man einen deutlichen Fortschritt in Beziehung auf die sittliche Aufhellung der dunklen Schicksalsidee bemerken. Die griechische Moira oder Schicksalsgöttin steht noch bei Homer blindwaltend in nächtlicher Macht *über* dem geistig bewußten und waltenden, persönlichen Zeus; er kann allenfalls mit ihr ringen und ihr einigen Abbruch thun. Dagegen steht das römische Fatum *unter* dem Zeus, oder im allgemeineren Sinne unter den Göttern; es ist das von den Göttern ausgesprochene, unabänderliche Verhängniß. Dazu kommt, daß das Schicksal im Begriff der Moira, sowie in seiner Verzweigung zu den Moirai (den Spinnerinnen, welche den menschlichen Lebensfaden spinnen), die schon bei Homer vor sich geht und die sich bei Hesiod zu den drei Göttinnen Klotho, Lachesis und Atropos gestalten, wie auch in den römischen Parzen, sowie in den skandinavischen Walkyrien, immer wieder oder doch vorzugsweise in *weiblicher* Gestalt auftritt. Das heidnische Bewußtseyn schien ein gewisses Vertrauen und Selbstgefühl, gegenüber dem Schicksal, auszudrücken, indem es dasselbe in weiblicher Natur darstellte; freilich mochte mit diesem Karakterzuge auch die weibliche Ueberlegenheit im Ueberlisten und Fangen, sowie das Räthselhafte und Wandelbare weiblicher Launen ausgedrückt seyn. Auch das mittelalterliche Bewußtseyn hat sich ja wieder mit Vorliebe eine weibliche Lenkerin der Geschicke erschaffen in der Vergötterung der Madonna. Daher stellt sich denn auch der Gestalt der Moira bei den Griechen die Tyche zur Seite, die Göttin des launischen Zufalls, des Schicksalswechsels, die aber insbesondere eine Geberin von Glück und Segen ist. Ihr entspricht die römische Fortuna, die sich auf das Mannichfaltigste nach den verschiedenen Lebensaltern, Geschlechtern und Ständen in Glücksgöttinnen verzweigt (Fortuna Plebeja, F. Patricia etc., s. Lübker, Real-Lexikon des klassischen Alterthums, die Artikel „Moira" und „Tyche"). Das Ringen des menschlichen Geistes mit den Verhängnissen des Schicksals tritt am Großartigsten hervor in der germanischen Mythologie. Ja, das Schicksal selbst scheint in höchster Potenz der verhüllte, höchste Gott über den Göttern Fimbultyr zu seyn, welcher am Ende des Asenkampfs als offenbarer Gott hervortreten wird (s. Simrock's deutsche Mythologie S. 201). Auch die Götter haben aber einen gewissen Antheil am Weltregimente unter dem Namen der Regin, und in ihrem Dienste stehen die drei Nornen (die nordischen Parzen), mit denen wieder die Walküren in genauer Verbindung stehen. Dagegen hat der Fatalismus wohl seinen stärksten Ausdruck in der indischen Weltanschauung gewonnen. Die Trimurti der Inder erscheint wie ein Lebensbild der drei Moiren oder der drei Parzen en gros, und es ist karakteristisch, daß gerade Siva, der Gott der Zerstörung, der Negation des individuellen Lebens, zu dem eigentlichen Volksgott der alten Inder geworden ist. Es würde zu weit führen, wollten wir solchen Antithesen in dem Schicksalsbegriff der Alten weiter nachgehen. Im Allgemeinen kann bemerkt werden, daß die Idee des Verhängnisses sich in demselben Maße lichtet und sittlicher wird, als der gegenüberstehende Mensch sich seiner sittlichen Wahlfreiheit bewußt wird, und daß sie sich in demselben Maße verdüstert und zu einem drohenden, feindlichen Schicksal gestaltet, wie er sich mit seinem Bewußtseyn selbst verliert und hingibt in die Macht seines natürlichen Wesens in dämonischer Verstimmung. Ueber den mit dem Sterndienste zusammenhängenden Schicksalsbegriff vergleiche Nork, mythologisches Real-Wörterbuch, den Artikel „Sterndienst". Ueber den neueren philosophischen Begriff der Vorherbestimmung vergleiche man unsern Artikel „Occasionalismus". Nach dem kantischen System besteht in dem diesseitigen Weltwesen ein dualistischer Gegensatz zwischen dem Schicksal und der Tugend, den das Walten Gottes im Jenseits auflöst. In der Hegel'schen Philosophie findet sich die formale, sittliche Freiheit in der Enge und Klemme zwischen der idealistischen Nothwendigkeit und dem realistischen Zufall. Weiteres sehe man unter dem Artikel „Freiheit", wo auch die betreffende Literatur verzeichnet ist. Ebenso unter dem Artikel „Fatalismus".

Lange.

Vorsehung. Die Lehre von der Vorsehung, providentia, *πρόνοια*, d. h
dem Walten Gottes über der Welt, vermittelst dessen er nicht nur erhalten
Bestand der Welt sichert, sondern auch den Lauf der Welt regierend lenkt zur
Verwirklichung seines Weltzweckes, hängt genau zusammen einerseits mit der Leh
der Schöpfung, andererseits mit der Lehre von der Vorherbestimmung; ist abe
von beiden bestimmt zu unterscheiden. Was nun den Zusammenhang derselben m
Lehre von der Schöpfung anlangt, so glauben wir mit Grund die Stellung, welche
Lehre gewöhnlich im dogmatischen Systeme gegeben wird, indem sie als Ergänzu
Schöpfungslehre aufgeführt wird, in Anspruch genommen zu haben (positive Do
S. 372). Man schiebt sie nämlich zwischenein zwischen die Lehre von der Sch
und die Lehre vom Menschen, indem man sie zur Theologie im engeren, dogma
Sinne rechnet. Dadurch wird aber die organische Folge der Begriffe mehrfach ve
Erstlich bleibt die Welt ein Torso ohne ihre Spitze, ohne den Menschen und die G
welt überhaupt. Zweitens schwebt dann der Mensch in der Luft, indem er auftri
schieden von seiner Basis, der Welt. Drittens aber ist von der Vorsehung die
bevor ihr das ihr entsprechende, eigentliche Objekt, die Freiheit des Menschen u
freie Geisterwelt gegeben ist, und die Folge davon ist diese, daß man dann hin
bei der Einführung des freien Menschen eine Antinomie zwischen der voreilig besti
Vorsehung und der menschlichen Freiheit zu finden meint, oder den Schein derselb
beseitigen hat. Erst unter der Voraussetzung einer freien Geisterwelt aber ist der B
der Vorsehung ganz verständlich. Die Schöpfung als solche nämlich ist als Al
als Produkt ein Alleinwirken Gottes, welches ein bedingtes Alleinwi
bleibt auch in dem symbolischen Schein der Freiheit, welcher der Natur mit ihren n
Principien gegeben ist, und sie schließt sich eben ab mit ihrem höchsten Gebilde
Aufstellung freier, zur Selbstbestimmung berufener Wesen. Damit ist dann abe
ganz neue Stellung Gottes zur Welt indicirt. Er muß Herr bleiben über seine
und Meister seines Weltzwecks, ohne die Welt in ihrem Kern, dem freien Wesen p
licher, gottverwandter Geschöpfe zu vergewaltigen und damit selber zu zerstören,
er muß seinen Rathschluß und Weltplan mit dem Bestehen der freien Geisterwel
mitteln dadurch, daß er diese Geisterwelt nicht nur mit seiner Allmacht, sondern vie
noch mit seiner Weisheit, Liebe, Gerechtigkeit und Gnade überwaltet. Er muß
bleiben über der Welt und in der Welt, trotz der anscheinenden Gefahr, daß der
liche Aufruhr der Geister ihm seine schöne Welt zertrümmern und seinen Zweck ve
könnte, ja, gerade durch diese Gefahr hindurch, indem er alle Widerstrebungen der
türlichen Freiheit in seinen Weltplan verwebt und seinen Zweck um so herrliche
wirklicht, ohne doch der Freiheit in aller Welt ein Haar zu krümmen, ja, ger
solcher Gestalt, daß er sich als der Erhalter, Lenker und Befreier der sittlichen F
in der Welt bewährt. Dieß eben ist der specifische Grundzug der Vorsehung:
Tiefe der Weisheit Gottes, womit er die freie Geisterwelt als solche überwalte
ihrem Ziele, als Weltregent, entgegenführt, indem er dafür, als Erhalter der Wel
ganze natürliche Welt in Mitwirkung setzt. Halten wir diese Unterscheidung fe
müssen diejenigen Ansichten, welche entweder den Begriff der Schöpfung in de
Vorsehung, insbesondere der Erhaltung, möchten aufgehen lassen (Schleiermacher §
S. 190 ff.), oder die den Begriff der Vorsehung zu dem Begriff einer fortge
Schöpfung herabsetzen möchten (Rothe, Ethik I. S. 116; die Weltregierung hält e
doch soll sie nur eine besondere Seite der schöpferischen Wirksamkeit Gottes seyn
unzulängliche Auffassungen erscheinen. Was andererseits aber die Beziehung der
von der Vorsehung zu der Lehre von der Vorherbestimmung anlangt, so kann die
als ein Bestandtheil der Ersteren betrachtet werden, insofern nämlich die Vorsehun
ihrer allgemeineren Bedeutung das ganze Walten Gottes bis zu der letzten esch
schen Verwirklichung seines Weltzwecks umfaßt. Bei der genaueren Bestimmung
Begriffe aber ergibt sich ein Gegensatz. Die Vorherbestimmung bezeichnet das

des, hinsichtlich der Setzung seiner Zwecke, mit absoluter Sicherheit und Gewißheit. Vorsehung dagegen bezeichnet dasselbe Walten, wie es zwischen den absoluten, gött- Zwecken und der freien Geisterwelt mit unendlicher Weisheit vermittelt. Ein Ausdruck bezeichnet die Vorsehung auch als Vorsicht. Man kann sie aber auch modernsten Bedeutung des Wortes als die göttliche Vorsicht bezeichnen, denn un- schonend und vorsichtig verwirklicht Gott seinen Rathschluß, seines Namens Ehre Seligkeit seines Geisterreichs zu offenbaren.

Nach diesen Bemerkungen kommen nun folgende Punkte in Betracht: 1) der Vor- gedanke, wie er allen Religionen eigen und mit der Religiosität selber identisch 2) die biblische Lehre von der Vorsehung und ihre Exemplifikation; 3) die kirchliche dogmengeschichtliche Lehre; 4) das entwickelte dogmatische System; 5) specielle An- und Verhandlungen.

Der Glaube an die Vorsehung Gottes ist mit der lebendigen Religiosität oder mit Verehrung einer lebendigen Gottheit Eins. So viel Vorsehungsglaube, so viel Gebet; so viel wahres Gebet, so viel Glaube an die Vorsehung. Die Thoren in ihrem Herzen: da ist kein Gott, es ist kein lebendiger, gegenwärtiger, wirk- Gott vorhanden (Psalm 14, 1). Daher hat auch Lactantius die Verläugner der als Atheisten bezeichnet (Instit. I, 2), und auch Clemens von Alexandrien sich in ähnlicher Weise ausgesprochen. Selbst der Fetischanbeter verehrt seinen Fe- weil er von ihm eine Art von Schutz und Förderung seines Wohlseyns erwartet. homerischen Götter sind mit ihrer beschränkten Vorsehung tief in den trojanischen verwickelt. Die Bedeutung des Prometheus, der Pallas Athene, der Nemesis, Eumeniden und ähnlicher Gestalten hängt mit dem griechischen Vorsehungsgefühl zusammen. Der germanische Odin überwacht mit seinem Einen Auge die Ge- und Kämpfe der Kulturwelt und die Raben auf seinen beiden Schultern stehen dabei zu Dienst, Thor ist seine exekutive Macht, Heimdall der Wächter auf der brücke, Tyr der treue Nachtwächter vor dem Hause der Asen. Was die philoso- Ansichten betrifft, so ist der Dämon des Sokrates sogar ein Schattenbild der providentia specialissima. Nur in dem extremen Gegensatze des Epicuräismus und Stoicismus scheint der eigentliche Vorsehungsglaube zu erlöschen auf entgegengesetzte Weise. Die seligen Götter des Epikur bekümmern sich in ihrem Jenseits nicht um den der Welt; im Stoicismus ist wenigstens der Nerv des Vorsehungsglaubens zer- indem der Stoiker sich in seiner sittlichen Vernunft seine eigene, allerdings mit aller Welt immanenten Gottheit zusammenhangende Vorsehung zu erschaffen sucht. mag bemerkt werden, daß aller heidnische Glaube an das Schicksal und alle heid- Mantik zu dem Vorsehungsglauben in Beziehung steht.

Die heilige Schrift ist das Buch der Vorsehung κατ' ἐξοχήν, weil sie das Buch Offenbarung des lebendigen Gottes ist. Sie verherrlicht zuvörderst die Vorsehung nach allen ihren Beziehungen durch die Erzählung der großen Thaten und That- dieser Vorsehung. An die Thatsachen der Erhaltung der Welt in dem Leben Noah's, Isaak's, Joseph's u. s. w. reihen die Thatsachen der Lenkung der natürlichen Dinge für die Zwecke des Reiches Gottes sich an, namentlich alle großen Wunder des Alten Testaments. Die Thatsachen der Regierung aber zeigen, wie er die Menschen frei gibt und frei läßt, in der Geschichte des Kain, des Pharao, des Judas u. s. w.; wie er zuvörderst ihre Gedanken zu lenken sucht, in der Geschichte Bileam's, Saul's und vieler Andern; wie er sodann dem Bösen steuert, in der Geschichte der Brüder Joseph's, des Pharao, des Ahab und Anderer; wie er endlich das Böse zuläßt, um ihm durch seinen Scheintriumph seine Niederlage zu bereiten, in den Leiden Joseph's, in dem Untergange des Pharao im rothen Meere, in den Anfechtungen Hiob's, vor Allem in dem Leiden und Tode Jesu. Der Tod und die Auferstehung Jesu ist die höchste Offenbarung der providentia als providentia specialissima in der Weltgeschichte. Und wie Christus, als der zuvorverordnete Heiland der Welt, das höchste Augenmerk

der göttlichen Vorsehung über der Welt ist, das Centrum, in welchem Gott zum Voraus Rettung der in die Verlorenheit der Sünde dahingegebenen Welt gesichert hat, so ist auch selber in seinem Walten offenbar geworden als das persönlich in der Welt erschienene Auge der göttlichen Vorsehung, als das Licht der Welt, als die Erscheinung ewigen Vorsehung selbst. Sein Leben ist der Mittelpunkt aller thatsächlichen Zeugn zunächst dafür, daß Gottes Vorsehung mit besonderer Obhut über allen Frommen mit allen Frommen wirkt und allem Guten den Sieg verleiht; aber dann auch daß Gott alle Frommen und Guten zu lebendigen Werkzeugen seiner Vorsehung macht. Dieser Geschichte der Vorsehung Gottes in der Bibel entspricht denn die Lehre der Bibel von dem göttlichen Walten. Die betreffenden Citate finden in jedem größeren Katechismus, sowie in jeder biblischen Theologie und ausführ Dogmatik. Hier nur Folgendes: Das Verhältniß zwischen dem menschlichen Rath und dem göttlichen Rathschluß wird sehr bezeichnend ausgesprochen in den Spr. Salom. Kap. 16, 1 — 9; die Vernichtung des Bösen Jes. 8, 10; die Beschränk desselben Psalm 65, 8; die Wendung desselben zum Besten 1 Mos. 50, 20; die Wendung der antichristlichen Anschläge zu Gunsten des Reiches Christi Apostelgesch. 27. 28; die Leitung der ganzen Welt Apostelgesch. 17, 26; die Leitung der Uebel der Welt Psalm 148, 8; Jes. 45, 7; Amos 3, 6; die Leitung und Bewahrung Frommen Psalm 37, 5; Röm. 8, 28; Matth. 10, 29. 31; insbesondere die Leit derselben nach dem Bilde der Führung Christi durch den Tod zum Leben 1 Sam. 6. 7; Hebr. 12, 6. 7. 11; Jak. 1, 12. Das Buch Hiob ist ein Buch der Vorseh durchweg; im höchsten Sinne aber sind dieß die vier Evangelien. Das Wort *πρόνοια*, providentia verdanken wir dem apokryphischen Stadium der alttestamentl Theologie, dem Buche der Weisheit, Kap. 14, 3; 17, 2; vgl. 2 Makkabäer 15, 3 Makk. 2, 21; 6, 2.

Dogmengeschichtlich hat sich die Lehre von der Vorsehung entwickelt mit der Le von Gott und seinen Eigenschaften, insbesondere von seiner Allwissenheit, mit der Le von der Schöpfung, von dem Sündenfall und den göttlichen Heilsrathschlüssen, ins sondere mit der Lehre von der Prädestination, von Christo, von der Heilsordnung, Uebel und von der Erneuerung der Welt. An und für sich betrachtet gehörte die Le von der Vorsehung zu den unveränderlichsten Dogmen, wie die Lehre von Gott se Doch haben die verschiedenen Zeitalter der Theologie sich immer mit der Definition Begriffs der Vorsehung befaßt. Z. B. Lactantius (de ira dei c. 10) cujus vi potestate omnia, quae videmus — et facta sunt et reguntur; Cyrill von Alex drien, indem er Gott bezeichnet als *ἐπόπτης τῶν ὅλων καὶ ἐπιμελητής* (lib. 10. Joh.). Thomas von Aquino faßte das Moment des Zwecks bei der betreffenden stimmung scharf in's Auge: ratio ordinandorum in finem. Es liegt in der Na der Sache, daß ein so allgemein christlich-religiöser Glaubensartikel mehr in den Katech men, als in den Symbolen hervortritt. Der kleine lutherische Katechismus hebt in Erklärung des ersten Artikels des apostolischen Symbolums von Gott dem Vater we stens die einzelnen Momente der Lehre von der Vorsehung besonders hervor. einer bestimmteren, begrifflichen Behandlung der betreffenden Lehre kommt es freilich a in dem großen Katechismus Lutheri nicht. Das Gleiche gilt von Melanchthon's lo wo in dem Artikel de creatione Einiges über die Vorsehung vorkommt. Dagegen hören die beiden Fragen des Heidelberger Katechismus, Nr. 27 und 28, zu den leb digsten und gehaltreichsten des ganzen Lehrbuchs, wie denn auch nicht minder die ref mirten Symbole, namentlich confessio Helv., Gallic., Belgic., die Vorsehung bestim beschreiben. Ebenso hat der Catechismus romanus p. I. cap. II. von Frage 15— sich über die Lehre von der Vorsehung ausführlich verbreitet. Hier tritt neben d Momenten der göttlichen Erhaltung und Regierung der Welt, welche der Heidelberg ganz präcis als den wesentlichen Inhalt des Begriffs der Vorsehung bezeichnet hat, gleich das mehr philosophisch-theologische Moment des concursus ziemlich deutlich her

…, wie es freilich in dem intensiv gefaßten Erhaltungs- und Regierungsbegriff schon mitgesetzt ist. Die protestantische Dogmatik hat weiterhin den betreffenden Artikel begrifflich und systematisch sorgsam ausgebildet; was aber nicht hinlänglich hervortritt in der älteren Theologie ist erstlich das christologische Princip der betreffenden Lehre, welches freilich überhaupt in dem Artikel „Theologie", sowie in dem Artikel „Anthropologie" sehr vermißt wird. Das heißt, wie die Lehre von Gott und vom Menschen zu abstrakt monotheistisch auftritt, nicht genugsam erfaßt in der konkreten Beziehung auf Christum, so auch die Lehre von der Vorsehung insbesondere. Z. B. in der Bestimmung von Chemnitz: Actio dei generalis, qua adest suae creaturae, sustentans et conservans eam, donec vult eam conservari, et ordinem sui operis a se institutum servat et gubernat. Reinhard: dei actio, qua mundum universum perpetuo conservat, et omni tempore sapienter administrat. Dazu kommt zweitens der Mangel an energischer Hervorhebung des teleologischen Gesichtspunkts, theilweise wohl daraus zu erklären, daß sich die Lehre von der Vorsehung in der Lehre von der Prädestination, ja, im Grunde in den Lehrstücken des Glaubens bis zur Eschatologie hin, fortsetzt. Dagegen wird die Eintheilung der Akte der Vorsehung in Erhaltung und Regierung der Welt immer mehr constant, namentlich bei Chemnitz, Calov, Morus, Döderlein, Reinhard und Anderen, wogegen Quenstedt, Buddeus, Baumgarten und Henke auch den concursus als dritten Akt mit aufnehmen. Quenstedt: Providentia est actio externa totius SS. Trinitatis, qua res a se conditas universas ac singulas tam quoad speciem, quam quoad individua potentissime conservat, inquo earum actiones et effectus influit, liberrime ac sapienter omnia gubernat ad sui gloriam, et universi hujus atque imprimis piorum utilitatem. Sofern nun dieser concursus bestimmt wird als die Mittheilung der göttlichen Allgegenwart mit jeder lebendigen Kraft in der Welt, fällt er mit dem Moment der Erhaltung der Dinge zusammen, sofern er bestimmt wird als Erhaltung der menschlichen Freiheit insbesondere, fällt er zusammen mit der Regierung, sofern er überhaupt aber bezogen wird auf die causae secundae, ist er ein anderer Ausdruck für die ganze Vorsehung selbst. Wenn ferner Gerhard, Hollaz und Baier auch die praecognitio (*πρόγνωσις*) in den Begriff mit aufnehmen, so bezieht sich diese Bestimmung mehr auf die Modalität der Vorsehung, als auf die einzelnen Akte der Vorsehung selbst. Es beruht auf dem innigen Verhältniß zwischen der Erhaltung und der Regierung Gottes, daß die Einen vorzugsweise die Vorsehung als creatio continua betrachten (z. B. Luther, Melanchthon), Andere mehr ausschließlich als die göttliche Regierung fassen, indem sie dann die Erhaltung entweder zur Schöpfung rechnen oder besonders betrachten (Baumgarten, von Ammon u. A.). Es entstehen aber aus diesen Schwankungen des Begriffs rückwärts zur Schöpfung, oder vorwärts zur ausschließlichen Regierung einseitige Betonungen, welche das Eigenthümliche der Lehre verdunkeln. Andererseits gilt aber das Gleiche von der Auflösung des Begriffs der Vorsehung in die beiden Begriffe der Erhaltung und der Regierung (Steudel, Nitzsch). Die der Idee der Vorsehung gemäße Bestimmung der einzelnen Momente wird die Erhaltung der Welt als eine durch die Regierung der Welt bedingte, sowie die Regierung der Welt als eine durch die Erhaltung derselben bedingte zu verstehen haben, so daß allerdings in der umfassendsten Fassung der Regierung die Erhaltung mit gesetzt ist und umgekehrt.

Das entwickelte System, welches unsere ältere Theologie über die Lehre von der Vorsehung ausgebildet hat, findet sich ausführlich dargestellt namentlich in Hahn's Lehrbuch des christlichen Glaubens I. S. 404 ff., sowie in Hase's Hutterus redivivus S. 154 ff.

An der Spitze steht die Definition in verschiedenen Fassungen, z. B. ea dei actio, qua efficit, ut rerum creatarum universitas fini suo respondeat. Sodann werden die Momente oder Grundformen der Vorsehung genannt. Erstlich die conservatio, und zwar a) als conservatio der Substanzen der Dinge im Gegensatz gegen die annihilatio; b) als conservatio der Form der Dinge oder des nexus cosmici im Gegensatze

gegen die destructio. Zweitens die gubernatio als Lenkung aller Veränderungen Dinge dem göttlichen Rathschluß gemäß, und zwar a) ratione objecti gubernatio ge ralis, vel specialis (Apostgesch 5, 45), vel specialissima (Röm. 8, 28; Tim. 4, b) ratione formae sive efficaciae: 1) theils ordinans, theils miraculosa; 2) dirigens oder adjuvans, theils permittens, oder limitans, oder determinans. kommt dann drittens bei Manchen der concursus, entweder nach früherer Fassung cooperatio dei in iis, quae fiunt a creaturis tamquam causis secundis, oder späterer Fassung als conservatio virium rebus creatis ad agendum inditarum. concursus theilt sich dann in den concursus generalis und in den concursus cialis, oder gratiosus, wie er in der Offenbarungssphäre als extraordinarius miraculosus wirkt, in der kirchlichen Sphäre als ordinarius durch die media gra

Hinsichtlich des concursus wurde die wichtige Bestimmung gemacht, Gott conc ad materiale, non ad formale actionum humanarum.

Hinsichtlich der Akte der Providenz hat man in folgender Weise drei sub (ratione Subjecti) und drei objektive (ratione Objecti) Akte Gottes unterschieden. den drei subjektiven Actus heißen zwei immanentes. 1) Die πρόγνωσις, praesci der actus intellectus, vermöge dessen Gott voraus erkennt, was den Geschöpfen lich ist, und 2) der actus voluntatis, die πρόθεσις, propositum, welcher die gött Rathschlüsse umfaßt, jener Voraussicht gemäß. Der dritte Actus (als provid stricte dicta von der Gesammtheit der Akte als der providentia late dicta schieden) ist transiens, die διοίκησις oder executio, d. h. die conservatio, coop et gubernatio rerum creatarum selbst in ihrer Bethätigung. Die drei objektiven der Vorsehung endlich werden bestimmt: 1) als providentia generalis, sive rerum versitatis (Psalm 104; 148, 1—13); 2) als providentia specialis sive natur rationalium (Psalm 139, 15; Hiob 10, 9—12 u. s. w.); 3) als providentia cialissima, s. piorum (1 Tim. 4, 19).

Die Kritik des skizzirten Systems kann von der Unzulänglichkeit der zuletzt gen Eintheilung ausgehen. Es ist anzuerkennen, daß die Eintheilung der providentia ihren Objekten in generalis, specialis und specialissima das dynamische Ver Gottes in seiner Vorsehung, nach welchem sein Walten bestimmte Centralpunkte indem es jedes Wesen nach seinem inneren Bestimmungsgehalt überwaltet, im Ungef mit einer formalen Schuldistinktion richtig angedeutet hat, aber auch nur angedeu Ungefähren. Denn das Objekt der providentia specialissima ist vor Allem Chr Wie Gott in Christo dem Sohne die Welt gegründet hat (Joh. 1, 1—3; Joh. 17 hat er auch in ihm den Weltlauf gesichert und festgestellt (Col. 1, 17). In die Sinne heißt es auch prophetisch von ihm: ich gebe Völker für deine Seele (Jes. 43, und in diesem Sinne ist er der ὡρισμένος (Apstgesch. 10, 42) schlechthin: die die Vorsehung Gottes gesicherte Säule der durch die Sünde erschütterten Welthalle, gar der durch die Vorsehung gelegte, feste Eckstein (Psalm 115, 22; Matth. 21, des aus den Trümmern des Sündenfalls neu aufzubauenden, ewigen Gottesreichs. D providentia specialissima umfaßt dann freilich mittelbar auch das Walten Gottes den Frommen, ja, dynamisch umschließt sie nicht nur die providentia specialis, dern auch die providentia generalis. Das Walten Gottes über dem Gottmensch die christologisch bestimmte Erhaltung und Regierung der Welt; des Ganzen, wie Einzelnen, nach Maßgabe des ihm inwohnenden Bestimmungsgehaltes.

Hieraus ergibt sich aber auch, daß die subjektive πρόγνωσις Gottes vor Allem πρόγνωσις Christi, des Gottmenschen, zu bestimmen ist, und daß sie in dieser Be mung zunächst als Akt der Erwählung mit der πρόθεσις in Eins zusammenfällt. Folge dieser Bestimmungen erhält dann aber auch der concursus seine ganze Inte Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber (2 Cor. 5, 19).

Kehren wir also einmal getrost die Ordnung des vorstehenden Systems um, bildet sich das folgende Schema:

Wie die Schöpfung Gottes die Setzung und Verwirklichung der Principien [der] Welt ist bis zu der Setzung des freien Geisterreichs hin, so ist die Vorsehung die [Se]tzung und Verwirklichung der Zwecke der Welt gemäß seiner persönlichen Wech[sel]wirkung mit der freien Geisterwelt. Wie aber Gott als Schöpfer alle Principien der [Welt] zusammengefaßt hat in Christo, als dem Grundprincip (πρωτότοκος Colosser 1, [15] und 18), so hat er als Weltlenker alle Zwecke zusammengefaßt in dem Grundzweck [der] Parusie Christi zur Vermittelung seiner absoluten Selbstoffenbarung. Sehen wir [dem]zufolge auf das faktische Walten der Vorsehung, so schließt sich mit der providentia [spec]ialissima über dem Leben Christi die ganze, durch die Sünde verdunkelte Vorsehung [Gott]es wieder auf, und zwar als specialis über den Gläubigen, als generalis über [das] ganzen Geisterreich mit Inbegriff seiner Basis, des Kosmos. Schließen wir von [dem] faktischen Walten der Vorsehung Gottes auf ihre ideale oder transscendentale Gestalt [in] Gott zurück, so ist der erste Akt die πρόγνωσις Gottes, in welcher er Christum den [Me]nschen erwählt, und in ihm alle Erwählung und Grundlegung der Welt mit be[stimm]t hat. Diese Erwählung ist ihrer Natur nach auch schon πρόθεσις; jedoch ist von [ihr] die praedestinatio als die Vorherbestimmung Gottes über das Schicksal Christi, der [Gläu]bigen, der Geisterwelt und der Welt überhaupt zu unterscheiden. Durch beide Akte [ist] der Akt der διοίκησις oder executio christologisch bestimmt.

Fassen wir dagegen das der Welt immanente Walten Gottes in's Auge, wie es [durc]h die Offenbarung Gottes in Christo bestimmt ist, so bietet sich der Schlüssel für [die] drei Grundformen des göttlichen Waltens in dem concursus Gottes mit dem per[sönli]chen Verhalten Christi dar. So rein und ganz nämlich Christus von Gott gesetzt [un]d von Gott erfüllt ist als die persönliche Offenbarung, so rein und ganz [steh]t er ihm als freie Persönlichkeit im Elemente der Freiheit, der freien Liebe gegen[übe]r, d. h. als die persönliche Religion. Wie der Vater das Leben hat in ihm [selb]er, so hat er dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in ihm selber. Hier also [wir]d es durchaus offenbar, daß die Vorsehung Gottes die Stiftung, Erziehung und [Vollen]dung der geistigen Freiheit ist, der freien Geisterwelt in Christo. Alle persönliche [Ein]wirkung Gottes auf Christum wird in ihm angeeignet zu einer reinen Selbstbestim[mun]g und Eigenthümlichkeit seines Wesens. Demgemäß bestimmt sich also aller con[cur]sus Gottes so, daß er die causas secundas zur vollendeten Entfaltung ihres Wesens[geh]altes bringt, die Naturprincipien nach ihrem immanenten Trieb der Nothwendigkeit, [die] Geistesprincipien oder Personen nach den Schwankungen und Richtungen ihrer Selbst[besti]mmung. Dieser concursus aber wird zur Erhaltung oder conservatio, indem die [gött]liche Regierung alle Geister, selbst Christum, vorübergehend verwendet als Mittel [zu] dem Zweck, die Welt in ihrer Grundlegung zu sichern und zu schirmen. Er wird [zu]r Regierung, indem alle Kräfte der Welt mit den Kräften der freien Geisterwelt auf[geb]oten werden, als Mittel zum Zweck, ein ewiges, seliges Geisterreich in Christo zu [gr]ünden. In dem Centrum des concursus also ist die ganze Weltregierung gestellt in [de]n Dienst der Welterhaltung und die ganze Welterhaltung in den Dienst der Welt[reg]ierung; beide aber in ihrer Wechselwirkung, wie sie in unaufhörlicher Bewegung die [We]ltmittel umsetzen in Zwecke und die Weltzwecke umsetzen in Mittel, wie sie alle [Ra]dien des Weltlebens zusammenhalten in dem Centrum Christus, und alle Heil- und [Lebe]nskraft dieses Centrums verbreiten durch die Radien, wirken hin zu dem Ziele, an [w]elchem der absolute Weltgrund verklärt stehen soll in dem absoluten Weltzweck und [di]eser Weltzweck nach seiner ganzen Fülle offenbar werden soll in dem verklärten [We]ltgrund.

Die Lehre von der Vorsehung stellt sich verschiedenen Irrthümern gegenüber, die [ma]n unterscheiden kann in Irrthümer der Negation oder des Unglaubens, in Irrthümer [de]r Uebertreibung oder des Aberglaubens und in Irrthümer des verkümmerten Glau[bens], worin sich beide mischen. Zu den Irrthümern der ersteren Art rechnen wir den Materialismus, den Mechanismus, den Sensualismus, den Casualismus; zu den Irr-

thümern der zweiten Art den Fatalismus, den Determinismus, den Partikular
den Occasionalismus. Die dritte Art erscheint in magischen Vorstellungen der ve
densten Gestaltung (s. die Artikel Materialismus, Encyklopädie, französische, Fatali
Determinismus, Vorherbestimmung, Occasionalismus, Magie; ebenso Hahn S.
Wenn die Mittelursachen in der äußeren Natur zu dem allwaltenden Schicksal ge
werden, so kann der Unglaube ausgehen bald von der Materie (Materialismus),
von der Form (Mechanismus); die Mittelursachen im Menschenleben können als
jektive zum Sensualismus, als objektive zum Casualismus gemacht werden, obsch
letztere in seiner ganzen Consequenz jede bestimmbare Causalität läugnet. Die S
stition dagegen in vorwaltend paganistischer Form macht das Idol des unerbi
Schicksals entweder rein transscendent (Fatalismus) oder rein immanent (Determinis
in vorwaltend monotheistischer Form dagegen theilt sie entweder in abstrakter Weise
schen absolut Erwählten und Verworfenen (Partikularismus), oder zwischen den
gungen der Geisterwelt und der Körperwelt (Occasionalismus). Der Magismus
bezeichnet ein Gemisch abergläubischer und ungläubiger Vorstellungen, nach welch
der Mensch selber auf Wegen der Selbstsucht die Geisterwelt und die Geschicke
sinnlose Formeln und Akte theilweise dienstbar zu machen wähnt.

Der gesunde, lebendige Glaube an die Vorsehung Gottes bezeichnet die ei
Wahrheit und Innerlichkeit des Gottesglaubens, damit aber auch die ganze Ti
mit dieser Subjektivität correspondirenden Gottesidee. Daher erklärt sich's, daß
im Bereiche dieser Lehre die mannichfachsten Probleme hervorgetreten, hervorgehob
besprochen worden sind. Die allgemeinste Frage ist: wie verhält sich die Vors
Gottes zu den Mittelursachen überhaupt? Damit hängt die zweite zusammen: wie
hält sie sich insbesondere zur menschlichen Freiheit? Und zwar insbesondere wieder
verhält sie sich zu dem guten Verhalten der Freiheit, im Gebet? Oder andererseit
zu dem schlechten Verhalten der Freiheit, zum Bösen? Diese erste Linie von Pro
führt hinüber zu der zweiten: Wie verhält sich die Vorsehung Gottes zu dem Ü
Wie also auch einerseits zu der Idee der besten Welt? Und wie andererseits z
Gericht der Verdammten? Beide Kategorieen sind umschlossen von der dritten:
verhält sie sich zu dem Begriff des Zufalls? Wie ferner zu dem unendlich K
und scheinbar Bedeutungslosen? Wie endlich zu dem großen Gange der Natur
und sittlichen Weltgesetze? Und wie endlich verhält sich die Vorsehung zu sich
d. h. als lebendiges und permanentes Walten zu ihren ewigen Rathschlüssen?

Es ist schon oben bemerkt, daß diese Schwierigkeiten besonders dadurch ent
sind, daß man erst eine Vorsehung Gottes ohne Gegenstand aufgeführt hat, d
menschliche Freiheit nachgebracht ohne ihre Bedingung durch den lebendigen Ge
die Vorsehung; statt daß man die Vorsehung Gottes von vorne herein zu begreif
als die Wechselwirkung des persönlichen Gottes mit der freien Geisterwelt, und
als diejenige Wechselwirkung Gottes, welche die Geisterwelt in ihrer *formalen*
heit voraussetzt, um sie zur *materialen* Freiheit zu erziehen. Wenn man sie
als die zweite höhere Schöpfung, die Schöpfung der freien Geisterwelt betrach
sind damit von vorne herein alle sogenannten Antinomieen zwischen der Vorsehung
und der Freiheit der vernünftigen Wesen als Scheinantinomieen bezeichnet, an
nur die unerforschliche Tiefe der göttlichen Vorsehung zu ermessen ist. Nach dies
gemeinen Bemerkung lassen wir einzelne kurze Andeutungen in Betreff der Lös
oben genannten Probleme folgen.

1) *Die Vorsehung und die causae secundae überhaupt.* a)
stische Lösung des Problems: Gott erhält nur die in der Welt wirkenden Kräf
Gesetze (Durandus a Sct. Porciano, neuerer Deismus); b) *pantheistische*
Gott wirkt Alles in den Geschöpfen (Gabriel Biel), und zwar in naturgesetzliche
(Spinoza, der neuere Pantheismus); c) vermittelnde Lösung: die causae secundae
eigenthümlich, doch in der Kraft der causa prima (Thomas von Aquino). Di

...her dahin zu bestimmen, daß sie eigenthümlich wirken, entweder als Naturwesen in ...r Form der mehr oder minder individualisirten, instinktiven Nothwendigkeit, oder als ...eisteswesen in der Form der Freiheit.

2) Die Vorsehung und die geistige Freiheit. a) Die Freiheit ist bis ... den Grund der Selbstbestimmung bedingt, also zur Scheinfreiheit herabgesetzt durch ...e Vorherbestimmung, Determinismus, gebrochene Formen desselben, Supralapsarismus, ...fralapsarismus u. s. w.; b) die Vorsehung ist bis in ihren tiefsten Grund, den Er...ungsrathschluß, bedingt durch die zuvorgesehene Selbstbestimmung der Freiheit, Ar...inianismus u. s. w. (s. den Artikel „Vorherbestimmung". Ebenso meine Dogmatik ... 378 ff.); c) die menschliche Freiheit ist im Zustande der Integrität eine durch Gottes ...meinschaft bedingte Richtung auf Gott (justitia concreata), im Zustande des Falls ...e durch das heilige Zurücktreten des Geistes Gottes oder durch die menschliche Ab... ...r von Gott entstandene Richtung zum Bösen, welcher in ihrer Beharrlichkeit die Ver...ung, in ihrer Vollendung die Verdammniß verordnet ist, während die Richtung des ...ders durch passive Hingebung an Gottes Gnade (Lutheraner), oder durch das Ueber...icht der Gnade (Prädestinatianer) wiederum gelangt unter den Rathschluß des Heils. ...s Verhältniß zwischen der Vorsehung und der Freiheit ist weiterhin so zu bestimmen, ...ß die formale Freiheit des Menschen in allen Fällen nur durch das Eingehen in ...n erkannten, einwirkenden, aber nicht zwingenden Willen Gottes zur materiellen Frei...it wird, in welcher die Vorherbestimmung Gottes und die Selbstbestimmung des Men...en zusammenfallen in Eins. Widerstrebt aber die formale Freiheit des Menschen ...m Willen Gottes, so wird die Sünde des Menschen, als sein eigenster nisus, mit ...r Sünde als Thatsache gestraft. Die Reformatoren haben die beiden Momente noch ...ht rein unterschieden, meinten aber die Sünde als Thatsache, wenn sie von einer ...orherbestimmung zum Gericht redeten. Sebastian Frank unterschied schon im Refor...ationszeitalter zwischen dem sündlichen nisus, der allein dem Menschen angehört, und ...r verwirklichten, sündlichen Thatsache, bei welcher allerdings Gott concurrirt, in welcher ...r auch die Sünde schon durch ihre That gerichtet ist. Zu dieser Unterscheidung ...men später auch die protestantischen Theologen Breitinger, Voetius u. s. w. Man ...gte jetzt: Deus concurrit ad materiale, non ad formale actionum humanarum.

3) Die Vorsehung und das Böse. a) Das Böse ist schlechthin determinirt. ...ie Sünde ist nicht wirklich Sünde, sondern nur der Schein des Bösen, welcher aus ...en Gradverhältnissen des geistigen Lebens entsteht (Pantheismus. Ein Reflex des ...eyns in der Idee: Spinoza, Hegel). Oder das Böse ist in bedingter Weise deter...minirt, insofern der Mensch mit der Materie oder mit der Sinnlichkeit behaftet ist, ...us welcher er sich erst allmählich herausringen kann. Sie ist ein Voraneilen der Sinn...lichkeit (Dualismus. Die Gnostiker, Rothe, der Rationalismus), oder auch insofern ...er Mensch nur stoßweise von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit fortschreitet, ...der das Gottesbewußtseyn zur Herrschaft bringt über sein natürliches Bewußtseyn; ...ie Sünde ist also ein natürliches Zurückbleiben des Geistes hinter seiner Bestimmung ...eibnitz, Schleiermacher); b) das Böse ist überhaupt nicht determinirt, sondern nur ...gelassen, permittirt (Origenes. Arminianismus. Populäre Bestimmung); b) das ...öse ist als innerer Anschlag lediglich die freie That des Menschen; in seiner Ver...wirklichung aber fällt es der Mitwirkung Gottes anheim, welche dasselbe gerade durch ...ie Zulassung der That und die Verhängung der Thatsache richtet (Psalm 2; Sprüche ...alom. 16, 1 ff.; Sebastian Frank, einzelne protestantische Theologen, Steffens u. A.).

4) Die Vorsehung und das Gebet. a) Das Gebet ist nur subjektive ...elbsterhebung des Menschen, es kann den Weltplan nicht ändern (Rationalismus); ...) das Gebet ist in das göttliche Vorherwissen mit aufgenommen (Origenes); oder es ... von Gott mit vorherbestimmt (Thomas von Aquino); c) das Gebet ist nur durch ...ine bedingte Fassung, durch seine Resignation in den Willen Gottes Gebet (Schleier...macher u. A.). Es ist aber hinzuzufügen, daß das wahre Gebet nicht pur menschlich

ist, sondern getragen und getrieben von dem göttlichen Geist, als dem Geist des Geb
und daß es insofern einen prophetischen Karakter hat, in welchem die Vorsehung Got
Eins wird mit dem Vorgefühl des Menschen. Daher die Besiegelung des Gebets
das Amen.

5) Die Vorsehung und das Uebel. a) Das Uebel ist nichts anderes,
der Reflex der finsteren, materiellen Welt in dem Lichte der geistigen Welt (Manichä
mus, Gnosticismus, Dualismus aller Art). Oder es ist nichts anderes, als der Re
des wirklichen Lebens in der der Wirklichkeit vorauseilenden Idealität, ein Schmerz
ringenden Geistes (Pantheismus); b) das Uebel ist nicht nur die von Gott verord
Frucht der Sünde, und ihr Phänomen, ihre Erscheinung in der Wirklichkeit, nicht
der Fluch der Sünde, welcher tiefer hineinstößt in die Schuld; das Uebel schmeckt
selber nach der Sünde, und es bleibt immer, auch nach der Tilgung der Sünde fe
als eine Unvollkommenheit, Schwächung und Minderung des Lebens zurück (popul
Ansicht); c) das Uebel, als die von Gott verordnete, natürliche oder positive Folge
Sünde oder Strafe ist eben als Strafe auch die Reaktion des wirklichen Lebens ge
die Sünde, und so eine Reaktion der Gerechtigkeit Gottes gegen dieselbe. Die Sü
ist absolute Negation des inneren und wesentlichen Lebens; das Uebel ist die Nega
dieser Negation als konkrete Hemmung des creatürlichen Lebens; dazu bestimmt,
innere Leben durch Erinnerung und Beschränkung zu seiner Concentration zurückzuf
und damit seine Heilung anzubahnen. Das Uebel ist somit in erster Linie unmittel
Gegenwirkung gegen das falsche Leben der Sünde zur Erweckung des wahren Le
als Strafe. In zweiter Linie aber wird es zur Förderung des schwachen, bedrä
Lebens im Guten durch Hemmung des falschen als Züchtigung. In dritter L
wird es dann zur helfenden Mitleidenschaft des gesunden Lebens mit dem Kranken
Mitleiden. Endlich wird es zur Abtödtung eines alten oder niedrigen, oder na
lichen Lebens zur Entbindung eines neuen, eines höheren, eines geistigen Lebens
Entwickelungsschmerz oder Geburtswehe des Lebens im allgemeinsten Si
Weil es also durchweg Bestimmung des Uebels ist, ein Heilmittel zu seyn für das
die Sünde verletzte Leben, so kann es leicht durch den bösen Willen wieder in ein
Gift verwandelt werden, in einen „Geruch des Todes zum Tode.“ Dieß ist je
nicht seine principielle, sondern nur seine schließliche Bestimmung. In a
Fällen bleibt das Uebel eine Gegenwirkung gegen das Böse, die Negation der Negati
Weil aber das Kreuz Christi als Concentration alles Fluchs der alten Welt über
Haupte des heiligen Herrn die Concentration aller Uebel war, darum ward es
nach seiner göttlichen Bestimmung das große centrale Heilmittel wider die Sünde
den Tod.

6) Die Vorsehung und die beste Welt. Hase: „der Ausdruck be
Welt, wird gebraucht, nicht als ob Gott unter vielerlei möglichen Weltplanen
besten herausgewählt hätte, sondern in einfacher Behauptung (Leibnitz) mundus
quem per creationem deus intendit, maxime convenit et accomodatus est. Schlei
macher: der Ausdruck die beste Welt ist Erzeugniß der Spekulation. Für die Gl
benslehre müssen wir dabei stehen bleiben, daß die Welt gut ist, was mehr ist
jenes.“ Diese Erwägung schließt nicht aus, daß Gott nicht in verschiedenen Weltgestal
auf verschiedene Weise seine Herrlichkeit vollkommen offenbart. In Beziehung auf
Menschenwelt behält das verwegene Wort seine Bedeutsamkeit: o felix culpa.
Verherrlichung Gottes in dem Leben einer Magdalena ist eine andere, als seine V
herrlichung in dem Leben eines Engels. Im Lichte der göttlichen Vorsehung ist
Welt vollkommen, weil das Walten Gottes die reine himmlische Negation der höllisch
Negationen, des Bösen bleibt.

7) Die Vorsehung und die Verdammten. Die Welt bleibt sub spec
aeterni immer vollkommen, wenn man nach dem Vorigen festhält, daß die Strafe dur
weg als göttliche Negation die Wirkung aller bösen Negation indifferenzirt. Der Beg

äußeren Hölle ist der Begriff der triumphirenden Gegenwirkung der Gerechtigkeit gegen innere Hölle der Selbstverdammung der Bösen, darum aber auch eine Gegenwirkung ... äonischer Währung. Die Bestimmung der prädestinatianischen Synode zu Valence (855): es gebe eine praedestinatio impiorum ad mortem, doch so, daß das malum meritum periturorum praecedat justum dei judicium ist nicht so weit von der Bestimmung der antiprädestinatianischen Synode zu Chiersy (853): perituris poenam praedestinavit verschieden. Die erstere statuirt nur einen vorausblickenden Gerichtsbeschluß Gottes in Bezug auf die Einzelnen, welche verloren gehen würden, ohne die Sünde, welche das Gericht verschuldete, selbst als mit verhängt zu setzen; die andere ... stehen bei der Vorausbestimmung eines allgemeinen Verdammnißgerichtes für die ...schlechten insgesammt.

8) Die Vorsehung und der Zufall. Der Casualismus sieht das Leben ...eine Totalität von Zufälligkeiten, d. h. von blinden, nicht durch die Vorsehung motivirten, Geschicken an, als eine Atomistik der Erscheinungen, welche dem Atomen-Chaos ...Grunde der Welt entsprechen soll. In der Hegel'schen Philosophie mehrt sich die ...igkeit der Dinge, je mehr sie aus den allgemeinen rationellen Consequenzen der ... herausfallen oder nicht aufgehen in den philosophischen Begriff (was aber am Ende ... der Individualität oder Persönlichkeit im besonderen Maße gilt); für den lebendigen ...sehungsglauben dagegen gibt es keinen Zufall im absoluten Sinne (Matth. 10,29), wohl ... bildet das Zufällige einen Gegensatz zu den Ereignissen, welche menschliche Berechnung vorausbestimmen oder voraussehen konnte, und zwar um so mehr, je mehr es diese ...rechnung durchkreuzt. Der sonderbare Ausdruck: der Zufall wollte, scheint aber ... der Ahnung zu beruhen, daß auch dem Zufälligen die Fügung eines verborgenen ...ens zu Grunde liegt.

9) Die Vorsehung und das Kleine. Der vereinzelte Weltbegriff des populären Bewußtseyns hat von jeher vielfach die Unbedingtheit der göttlichen Vorsehung, ... der göttlichen Allwissenheit bezweifelt, namentlich in Beziehung auf die kleinen Dinge der Welt. Cicero de natura deorum II, 66. schrieb: magna dii curant, parva negligunt. Auch Hieronymus selbst in seinem Commentar zum Habac. Kap. 1 bezweifelte die providentia circa minima. Gegen diese Unterscheidung des Großen und ...einen spricht zunächst die unendliche Relativität der Unterscheidung selbst, die Frage: ... ist klein und was ist groß? Sodann das Zeugniß der Schrift (Matth. 10, 29; ... 4, 19), endlich die philosophische Einsicht in den Zusammenhang aller Dinge, ... freilich dem Hegel'schen System in seinem Begriff vom Zufall in der auffallenden Weise mangelt. Man hat öfter gezeigt, daß der ganze Weltlauf gestört, ja, entschieden gefährdet wäre, wenn die Vorsehung auch nur das Kleinste unbeachtet gelassen ... In der nordischen Mythologie wird der Tod Baldurs und mittelbar der Untergang der ganzen Asenwelt dadurch herbeigeführt, daß Frigg unter allen Dingen den ...inen Mistelzweig, als gar zu unbedeutend, nicht in Pflicht genommen, sondern unbeachtet gelassen hat.

10) Die Vorsehung und die Natur- und sittlichen Weltgesetze. ...ären die Naturgesetze absolute Bestimmungen, welche den ganzen Kreis des Naturlebens und Menschenlebens umfaßten, so könnte überhaupt von einer Vorsehung nicht ... Rede seyn; der mit der vollendeten Schöpfung gesetzte Kreislauf der Dinge würde unabänderlich derselbe seyn, und Alles in seinen Wirbel aufnehmen und auflösen. Für ... Gottheit bliebe kein Vorsehen übrig, sondern nur das Zusehen. Gegen diese Auffassung der Naturgesetze spricht vor Allem die Natur selbst, wie sie nämlich eine aufsteigende Linie oder Scala von Sphären bildet, mit denen von Sphäre zu Sphäre ... Starrheit des Naturgesetzes modificirt wird, bis der Mensch in seiner Freiheit erscheint, in welcher das Naturgesetz als solches aufgehoben ist. Diese Freiheit im Wipfel ... Natur weist auf die ursprüngliche Freiheit Gottes im Grunde der Natur zurück. Der Begriff der Naturgesetze aber, welcher das Verhältniß Gottes zur Welt zu einer

bloßen Vergangenheit macht, setzt den Begriff Gottes zum Begriff einer begränzten Welt herab, und macht dagegen aus dem Begriff der Welt eine Gottheit. Die wohlverstandene Relativität der Naturgesetze fordert das Walten des lebendigen Gottes ebenso, wie sie das Walten des freien Menschen fordert. Das Weitere gehört in die Lehre vo Wunder (s. meine philosophische Dogmatik S. 467). Was aber die sittlichen Ge der Welt anlangt, so sind sie eben die Grundformen, in denen das lebendige Wa Gottes über der Welt und in der Welt sich vollzieht.

11) Damit erledigt sich auch die Frage, wie sich die Vorsehung als freies Wa zu sich selbst, d. h. zu ihren ewigen Rathschlüssen verhält. Die ewigen Rathsch können nicht begriffen werden als uralte, unvordenkliche Satzungen, mit denen sich G die Hände selber gebunden habe, sondern nur als lebendige Feststellungen, die dem Le der Welt und Menschheit selber immanent gemacht sind, und die darum ebenso bedi sind durch die absolute, persönliche, in ewiger Gegenwart wirkende Freiheit Gottes, das bedingte Welt- und Menschenleben selbst, worauf sie sich beziehen. Die Ra schlüsse Gottes über die Welt haben das ideale Maß der Welt; Gott aber ist ü das Maß der Welt erhaben. Seine Rathschlüsse sind bedingt durch seine persön Wechselwirkung mit der persönlichen freien Geisterwelt.

Gerade darin, daß die Vorsehung Gottes die menschliche Freiheit überwaltet, o sie zu verletzen, vielmehr nur, um sie vor allen Dingen zu sichern und zu retten, ihre unendliche Tiefe und Herrlichkeit.

Sie erweist sich in diesem Sinne als die Vorsehung, das ewige Wächteramt Freiheit in allen Momenten:

1) Darin, daß sie den Menschen rein gewähren (sich entscheiden) läßt in sei Innersten; da, wo das Seyn sich zur That erschließt, die That sich zum Se gestaltet.
2) Darin, daß sie ihn rein überwaltet in seiner Selbstbestimmung bis in sein nerstes hinein, indem sie das Wohlverhalten seiner That lebendig macht in göttlichen Substanz seines Seyns, indem sie das Mißverhalten seiner That der göttlichen Norm seines Seyns richtet, in ein Gericht verwandelt.
3) Darin, daß sie ihn bei seinem Hervortreten in die Außenwelt bedingt und schränkt, was aber wieder besonders durch ihr Walten in der Substanz und Na seines Inneren, namentlich in seinem Gewissen geschieht.
4) Daß sie die Akte (des Unfreien namentlich), welche dem Plan der Erziehung Menschheit zur Freiheit nicht förderlich seyn würden, verhindert.
5) Daß sie die wirklichen Akte des Bösen, wie sie schon in ihrer Erscheinung ersten Gerichte über den Bösen sind, zum Besten lenkt.

Indem die Vorsehung die Selbstvernichtung der freien Anlage in allen Akten falschen Freiheit offenbar macht, die wahre Bethätigung der Freiheit dagegen als ewiges Wirken in Gott mit ewigem Segen krönt, bewährt sie sich als die Schutzgott der freien Geisterwelt, und das eben ist ihr Begriff und ihr Triumph" (s. meine po tive Dogmatik S. 371).

Zu vergleichen ist der betreffende Artikel in den dogmatischen Werken. Der Arti Theodicee in unserer Real-Encyklopädie und die in demselben angeführten Schrif S. 712 ff. Creuzer, Philosophorum veterum loci de providentia cit. Heidelb 1806 (Programm). Seneka: von der Vorsehung. Aus dem Lateinischen von Th mayer, Halle 1790. Zwingli, de providentia. Turretin, dilucidationes, dissert IV, Leyden 1748. Burmann, de providentia. Ein weiteres Verzeichniß von hie gehörigen Schriften, s. Walch, Biblioth. theol. Tom. I. p. 81, 173, 248. Bre schneider, systematische Entwickelung der dogmatischen Begriffe, S. 458. De Universal-Wörterbuch der theologischen Literatur, S. 998. Bormann, die christl Lehre von der Vorsehung, Berlin 1820. Paulus (C. Phil.), Vorsehung, oder das Eingreifen Gottes in das menschliche Leben, Stuttgart 1840. Ebenso gehört hie

die Literatur über die Vorherbestimmung, über die göttliche Gnade, über die Allwissenheit, sowie über die menschliche Freiheit. Lange.

Vorstius, Konrad, arminianischer Theolog, ein Mann von Begabung und Gelehrsamkeit, bekannt durch seine mit aristotelisch-scholastischen Spitzfindigkeiten aufgestellten eigenthümlichen Bestimmungen über Gott und dessen Eigenschaften, durch seine Hinneigung zum Socinianismus, durch die Streitigkeiten und Verfolgungen, die er sich wegen seiner Lehren und Meinungen zuzog, war am 19. Juli 1569 zu Köln geboren, der Sohn römisch-katholischer Eltern. Sein Vater war ein Färber und hieß Theodor, seine Mutter Sophie Vorst, späterhin traten seine Eltern zur protestantischen Kirche über. Als Konrad Vorstius den ersten Unterricht erhalten hatte, kam er (1583) zu seiner weiteren Ausbildung nach Düsseldorf, wo er drei Jahre lang blieb, dann begab er sich wieder in seine Vaterstadt und trat im Jahre 1587 in das Collegium St. Laurentii ein. Er beabsichtigte hier Baccalaureus und Magister zu werden, weil er aber auf das tridentinische Glaubensbekenntniß nicht schwören wollte, konnte er seinen Zweck nicht erreichen; er beschloß nun vom gelehrten Stande ganz abzusehen und Kaufmann zu werden. Zwei Jahre lang bereitete er sich für diesen Stand vor, dann aber änderte er seinen Entschluß wieder, wandte sich dem gelehrten Studium von Neuem zu, ging im Jahre 1589 nach Herborn und widmete sich unter Piscator's Leitung der Theologie, der er auch in Heidelberg, wohin er im Jahre 1593 als Hofmeister einiger junger Leute gekommen war, oblag. Im folgenden Jahre (1594) promovirte er zum Doktor der Theologie, darauf ging er (1595) nach Basel und Genf, wo er sich durch seine Disputationen (de sacramentis und de causis salutis, Basel 1595) bereits so auszeichnete, daß ihm auf Beza's Anregung eine öffentliche Lehrerstelle angetragen wurde. Er lehnte diesen Antrag ab und folgte vielmehr einem Rufe nach Steinfurt in der Grafschaft Bentheim, wo er (1596) am Gymnasium das theologische Lehramt übernahm. Hier zeichnete er sich so aus, daß neue Berufungen (nach Saumur und Marburg) an ihn ergingen, doch der Graf von Bentheim hielt ihn zurück. Inzwischen war er aber schon durch seine Schriften (de praedestinatione; de s. trinitate und de persona et officio Christi, Steinfurti 1597) als Socinianer verdächtigt worden, und er sah sich sogar, auf Veranlassung des Grafen von Bentheim, genöthigt (1599), sich in Heidelberg zu rechtfertigen und seine Orthodoxie nachzuweisen. Die Socinianer bemühten sich jetzt vielfach, ihn für sich zu gewinnen; sie beschlossen (1600), ihn zur Leitung des Lubliner Gymnasiums zu berufen und ließen ihm auch (1601) eine theologische Professur durch Hieronymus Moscorovius anbieten. Er lehnte aber die neuen Berufungen wieder ab und sein Ansehen in Steinfurt stieg so, daß er hier im Jahre 1605 zum Prediger und Consistorial-Assessor ernannt wurde. Nach dem Tode des Arminius erhielt er (1610) einen neuen Ruf nach Leyden, wo die Remonstranten eine Hauptstütze in ihm zu erhalten hofften. Erst nach längerem Bedenken nahm er den Ruf an und mit den günstigsten Zeugnissen versehen, ging er nach Leyden ab. Jetzt hatte er aber seine schon im Jahre 1602 zu Steinfurt veröffentlichten Disputationes X. de natura et attributis Dei als Tractatus de Deo sive de natura et attributis Dei, constans X. disputationibus cum annotationibus, Steinfurti 1610, herausgegeben, und wegen seiner in denselben ausgesprochenen Lehren über Gott, über die Eigenschaften Gottes, über die Prädestination und über Christus wurde er von den Contraremonstranten oder Gomaristen des Socinianismus und der ärgsten Heterodoxie angeklagt, namentlich machte man ihm den Vorwurf, das vollkommen geistige Wesen Gottes, dessen Einfachheit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Allgegenwart, die Dreieinigkeit, die persönliche Vereinigung beider Naturen in Christo, dessen Gottheit und vollkommene Genugthuung für unsere Sünden zu bezweifeln und über die Prädestination irrig zu lehren. Auch die Theologen von Heidelberg sprachen sich ungünstig über den Tractat aus und Vorstius schrieb: Protestatio epistolica contra theologorum Heidelbergensium de tractatu de Deo censuram, Hag. 1610. Seine Gegner in Leyden nahmen ihn mit Haß und Unwillen auf, ja, sie wußten selbst

den König Jakob I. von England in den Streit gegen ihn zu ziehen. Der K auf seine theologischen Kenntnisse einen Werth legte, fertigte selbst ein Verzeich Irrlehren aus dem Tractate des Vorstius und ließ es durch seinen Gesandten Winwood den Generalstaaten übermitteln, mit der Erklärung, daß er sich als ihr ansehen müsse, sobald sie einen Ketzer, wie Vorstius, unter sich dulden würd London, Oxford und Cambridge ließ der König das Buch des Vorstius ver Dieser vertheidigte sich zwar in seiner Christiana ac modesta responsio ad quosdam nuper ex Anglia transmissos, Lugd. 1611, dennoch mußten die St entlassen und er sah sich genöthigt (1612), als Verwiesener in Tergow zu lebe unterbrochen dauerten aber die Angriffe gegen ihn fort, die selbst von einige Schüler angefacht wurden, welche in Friesland ein Schriftchen de officio Ch hominis hatten erscheinen lassen, das antitrinitarische Lehren enthielt und an al mirten Kirchen die Mahnung richtete, sich der allgemeinen Glaubenssache anzu Zu den Hauptgegnern des Vorstius gehörten unter Anderen vornehmlich Joh. mann zu Leuwarden, Sibrand Lubbert zu Franecker, Matthäus Sladus zu Am Georg Eglisemmius; in einer Reihe von Streitschriften (u. a. Prodromus p responsi suo tempore secuturi ad declarationem Sibrandi Lubberti et mini Leovardensium iteratam cautionem, Lugd. 1612; Responsum plenius ad quaedam eristica, inprimis contra Ministrorum Leovardensium commonefa ampliorem, Lugd. 1612; Paraenesis ad Sibrandum Lubbertum, Goudae 161 theidigte sich Vorstius meist mit großer Heftigkeit. Endlich wurde er durch die zu Dortrecht als Ketzer aus den Generalstaaten verbannt (1619). Er floh von und hielt sich bis zum Jahre 1622 in der Verborgenheit auf. Da gewährte der von Holstein den Arminianern eine Zufluchtsstätte; Vorstius kam im Juli 16 Tönningen, hier starb er aber schon am 29. September. In Friedrichstadt w beerdigt. Kurz vor seinem Tode soll er noch ein Glaubensbekenntniß aufgesetzt zur Socinianischen Lehre bekannt haben. Vgl. historische und theologische Einle die Religionsstreitigkeiten von Joh. G. Walch III. Jena 1734, S. 565 f Jena 1736, S. 281. Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation von J. Schröckh, V. Lpz. 1806, S. 240 ff. und die hier angegebene Literatur. Neu

Vossius, Gerhard, Doktor der Theologie, Protonotar des päbstlichen und Probst von Tongern, bekannt durch seine umfassende Kenntniß der griechis lateinischen Sprache, wie durch seine patristischen Arbeiten, war um die M 16. Jahrhunderts geboren. Sein Geburtsort ist ganz unbekannt; von Einig Hasselt als seine Vaterstadt genannt, von Anderen überhaupt nur angegeben, da dem Gebiete von Lüttich geboren worden sey. Er trat in den geistlichen Stand, allmählich die oben genannten Würden, unternahm eine Reise nach Italien, besu die berühmtesten Bibliotheken und richtete seine Forschungen vornehmlich auf Hand zur Veranstaltung neuer Ausgaben von Kirchenvätern. Er gab darauf die Re Chrysostomus in lateinischer Uebersetzung heraus (1580), dann eine Rede des T über die Mildthätigkeit mit lateinischem und griechischem Texte, wie auch mit B und Noten, ferner die Schriften des Gregorius Thaumaturgus mit dessen Bio die Schriften des Ephraim (1589) und des heiligen Bernhard de considerati einem Commentar (1594). Außerdem ließ er auch Gesta et monumenta Greg mit Scholien erscheinen (1586). Andere, minder wichtige Schriften sind: Rh artis methodus und Commentarium in somnium Scipionis. Er begann auch anstaltung einer Ausgabe der Werke des heiligen Leo, konnte sie aber nicht vo am 25. März 1609 starb er in Lüttich.

Vossius, Gerhard Johann (nicht, wie oftmals angegeben wird, Joha hard), berühmt und bekannt durch seine Leistungen im Gebiete der Theologie, na der Kirchengeschichte, wie auch im Gebiete der Philosophie, Philologie, Geschi Chronologie, berühmt und bekannt auch durch seine Streitigkeiten mit den Contr

...en in den Niederlanden, war der Sohn des aus den Niederlanden stammenden ...gers Johann Vossius, der in der Nähe von Heidelberg lebte. Hier wurde Ger... Johann Vossius im Jahre 1577 geboren. Als sich in der Pfalz die kirchlichen ...en durch das unselige Treiben der Jesuiten und den unter den Protestanten herr...den Glaubenseifer bis zur Unerträglichkeit steigerten, ging der Prediger Vossius ...er in seine alte Heimat zurück, wo namentlich die nördlichen Provinzen unter Wil... von Oranien die errungene Freiheit sich zu bewahren wußten. Der junge Vossius ...nun zunächst in Dortrecht, dann in Leyden seine wissenschaftliche Ausbildung, be...ers unter der Leitung des bekannten Franz Gomarus (s. diesen Artikel) und Lukas ...tius. Der eclectischen Philosophie zugewendet, promovirte er zum Doktor der ...sophie, und schon im Jahre 1598 wurde er Professor zu Leyden, dann Rektor ...theologischen Collegiums zu Dortrecht, wo er bis zum Jahre 1614 blieb; jetzt ...hm er das Rektorat des theologischen Collegiums in Leyden, während er einen an ...gangenen Ruf der theologischen Professur in Steinfurt ablehnte. Der Streit ...n den Gomaristen und Arminianern war bereits lebhaft im Gange; Vossius hielt ... den Gomaristen, ohne aber ihre Theorie im strengen Sinne aufzufassen. Die ...chter Synode hatte die zwischen beiden Parteien bestehende Feindschaft noch mächtig ...ert und diese nahm einen für Vossius so bedenklichen Karakter an, daß er den ...uß faßte, sein Rektorat niederzulegen (1618), doch suchte man ihn der Universität ...halten und er erhielt die Professur der Beredtsamkeit und Chronologie, freilich ... der Bedingung, daß er gegen die Dortrechter Synode weder öffentlich, noch heim...schreiben dürfe. Jetzt erschien sein damals großes Aufsehen erregendes und die ...ch der strengen Gomaristen wenig befriedigendes Hauptwerk: Historia de contro...is, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt. Libri VII. Lugd. Bat. 1618 ... Isaaci Vossii, Amstel. 1655), in welchem er die pelagianischen und semipelagia...n Lehrsätze zusammenstellte und untereinander verglich, zugleich auch das arminia... System als von dem semipelagianischen verschieden, und die strenge Prädestina...theorie als der alten Kirche unbekannt nachwies. Sofort griffen ihn die Contra...nstranten mit großer Erbitterung an; ja, sie schlossen ihn durch die Synode zu ...sto (1620) von der Theilnahme am Abendmahle aus; sie wollten zwar (1621) ... Strafe wieder zurücknehmen, forderten aber dafür einen Widerruf und das Ver...ren von ihm, nicht gegen die Dortrechter Synode zu schreiben. Mit Gleichmuth ...g er sein Schicksal. Im Jahre 1624 wurde ihm eine Professur der Profan...chte zu Cambridge angetragen, doch veranlaßte ihn die Universität Leyden, nicht ...ugehen; zwei Jahre darauf erhielt er eine neue Berufung nach England, die er ...mals ablehnte, doch übertrug ihm der König Karl I., dem Vossius durch den Erz...of Laud von Canterbury empfohlen worden war, ein Kanonikat an der Kirche von ...erbury, mit dem Rechte, außerhalb Englands, leben zu können. Indeß regte sich ... das Verlangen in ihm, sich mit seinen Gegnern auf einen friedlicheren Fuß zu ...n. Er gab daher im Jahre 1627 sein Werk: De historicis latinis heraus und ...rte sich wenigstens den Worten nach dahin, daß er die Prädestinationslehre Augu... annehme, indem er zugleich bemerkte, daß sie der alten Kirche bekannt gewesen ...und mit derselben nicht im Widerspruche stehe, daß er den Semipelagianismus ver...e. Sein Aufenthalt in Leyden war indeß nicht mehr von langer Dauer, denn er ... ihm gründlich verleidet worden, und er folgte im Jahre 1633 einem neuen Rufe ... Professor der Geschichte am Gymnasium zu Amsterdam; hier starb er am 19. März ...). Außer den erwähnten Hauptschriften verfaßte er noch eine ziemlich bedeutende ... von Dissertationen chronologischen, historischen, philosophischen und theologischen ...ltes; seine sämmtlichen Schriften erschienen 1701 zu Amsterdam. Vgl. Christian ...lieb Jöcher, allgemeines Gelehrten-Lexikon im Artikel „Vossius", wo auch ein ...ihrliches Verzeichniß der Schriften des Vossius angegeben ist. Neudecker.

Votivtafeln sind Erinnerungs-, Gedächtniß- oder Gedenktafeln, welche verdi[...] vollen Personen, oder auch der Gottheit, in Folge außerordentlich günstiger Ereig[...] geweiht wurden. Der Gebrauch solcher Widmungen ging auch in die christliche Ki[...] über, die dazu einen biblischen Grund unter Anderem im 2. Buch Mos. 17, 14; Ps[...] 111, 4. zu finden meinte. Solche Tafeln sollten Zeugnisse des Dankes für empfan[...] Wohlthaten seyn und wurden, da ihnen ein religiöses Motiv zu Grunde lag, an [...] ligen Orten, in Kirchen und Kapellen aufgestellt. Im fünften Jahrhunderte waren [...] in der Kirche bereits gebräuchlich, namentlich werden sie von Theodoret, Bischof [...] Cyrus, in Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων Disputt. XII. (ad codd. mss. [...] Thom. Gaisford. Oxon. 1839) I, 8. erwähnt. Mit dem Steigen der Heiligen- [...] Reliquienverehrung erhielt auch der Gebrauch der Votivtafeln eine größere Anwend[...] indem man entweder überhaupt durch ein Gelübde zur Aufrichtung solcher Tafeln [...] verpflichtete, oder diese aus Dankbarkeit einem Heiligen widmete und an seinem A[...] aufstellte, weil er ein Gebet erhört haben sollte. Die Kapellen und Kirchen, die [...] Wallfahrtsörter galten, erhielten vorzugsweise solche Votivtafeln; diejenigen, welch[...] aufstellen ließen, hießen Donatoren. Der Gebrauch der Votivtafeln hat sich bekann[...] in der katholischen Kirche erhalten; sie tragen gewöhnlich die Bezeichnung: ex voto, [...] stellen meist Bilder dar, auf welchen eine Person (es können auch mehrere seyn) [...] betender Stellung, oft auch zugleich mit dem Ereignisse, bei welchem man Hülfe [...] Beistand, oder auch eine Erhörung des Gebetes gefunden zu haben glaubte, abgeb[...] ist. In der protestantischen Kirche waren sonst auch Votivtafeln gebräuchlich, die [...] jetzt noch oft in den Kirchen steht. Sie bestehen aus Erz oder Stein, sind meist [...] dienstvollen Geistlichen, welche Prediger und Seelsorger an der Kirche waren, zum [...] denken gewidmet, enthalten eine kurze Lebensbeschreibung in lateinischer Sprache [...] stellen oft auch das Bild dessen, dem die Tafel gewidmet ist, entweder in Lebensgr[...] oder nur in einem Brustbilde dar. **Neudecker.**

Vulgata und die lateinischen Bibelübersetzungen. Unter den lat[...] schen Uebersetzungen der heiligen Schrift gebührt der Vulgata zwar nicht in kritisch[...] aber wohl in allgemein kirchen- und culturgeschichtlicher Hinsicht, die erste Stelle, [...] da sie selbst mit ihrer Vorgängerin, der sogenannten Itala, die wir angemessener Ve[...] Latinus nennen, zum Theil in sehr enger Beziehung steht, aber auch auf spätere Ueb[...] setzungen nicht ohne Einfluß blieb, so will es angemessen erscheinen, hier im Zusam[...] hange die lateinischen Uebersetzungen der Bibel zu behandeln. Hieraus erhellt zugle[...] daß sich der Stoff in drei größere Theile zerlegt; wir beginnen billig mit der al[...] lateinischen Uebersetzung.

Die Literatur über die lateinischen Bibelübersetzungen ist umfangreich, abgese[...] indessen von einigen Punkten, die der Polemik ein besonderes Interesse boten, ist v[...] zugsweise die rein bibliographische Seite berücksichtigt worden. Im Allgemeinen v[...] weisen wir auf folgende Werke: Humfr. Hodii de Bibliorum textibus origi[...] verss. gr. et latina vulgata l. IV. Oxon. 1705. fol. p. 342. ss. J. G. Carpzovi [...] Critica s. V. T. Lips. 1728, 4°, p. 664 ss. Bibliotheca sacra post Jac. le Lo[...] et C. F. Boerneri iteratas curas ordine disp., emend. suppl., contin. ab A. [...] Masch. P. II. T. 3. 1. 2. Hal. 1783, 1785, 4°. E. F. K. Rosenmülle[...] Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese, Bd. III. (Leipzig 179[...] 8°) S. 175 ff. Bd. IV. S. 167 ff. G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärun[...] seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, 5 Bände, Göttingen 1802—1809, 8[...] J. Melch. Gözens, Verzeichniß seiner Sammlung seltener und merkwürdiger Bibel[...] Halle 1777, 4°. und desselben Fortsetzung des Verzeichnisses, Hamburg 1778, 4[...] Josias Lorck, die Bibelgeschichte in einigen Beiträgen erläutert, 2 Bände, Kopen[...] und Leipzig 1779, 1783, 8°. Bibliotheca biblica Ser. Wurtemberg. Ducis, oli[...] Lorkiana, ed. et descr. a J. Ge. Adler, 5 Partes, Altonae 1787, 4°.

I. Vetus Latinus. — Die lateinische Kirche war gegen Ende des zweit[...]

hunderts im Besitze einer lateinischen Bibelübersetzung. Wir erkennen dieß daraus, schon die ältesten lateinischen Kirchenschriftsteller, als Tertullianus, Cyprianus der lateinischen Uebersetzer des Irenäus, vergl. Mill. Proleg. in N. Testam., 608—626, Stellen der heiligen Schrift in Menge ziemlich übereinstimmend, also derselben anführen. Auch ist nicht zu bezweifeln, daß sie sämmtliche Schriften des n und Neuen Testaments, wie sie uns vorliegen, umfaßte, denn wenn sich Tertul- s und Cyprianus auf einige nicht beziehen, so wird das bloß zufällig seyn. Von kanonischen Büchern des Alten Testaments übergeht Tertullianus Ruth, 1. 2. Chron., , Nehem., Esther, Obadj., Zeph. und Hagg., aber Cyprianus citirt von diesen ron., Neh., Zeph. und Hagg., übergeht aber selbst außerdem Jon. und Klaglieder. den Apokryphen verweist Tertullianus nur auf Weisheit, 1 Makkabäer und 4 Esra, nnt de monog. 17. Judith, Cyprianus übergeht Judith und 4 Esra, bezieht sich außer jenen auf 3 Esra, Baruch, Tobi, Sirach und 2 Makkabäer. Von den neu- tlichen Schriften werden von Tertullianus nur drei Briefe nicht berücksichtigt, 2 Petri und Jak., vom Cyprianus außer diesen auch nicht Brief Judä, Philem. bräerbrief. Daß das Alte Testament aus der griechischen LXX. übersetzt wurde, sich nach der Zeitlage von selbst.

Je weiter wir mit dem dritten Jahrhundert in der Zeit vorschreiten, um so zahl- r werden die Citate aus dieser Uebersetzung, um so mehr aber treten auch in diesen iedenheiten hervor, und nicht bloß formelle und ziemlich unerhebliche, die den Sinn eben berühren, sondern einzelne Worte, Sätzchen, Verse liegen unverkennbar in iedenen Uebertragungen vor. Der Text erfuhr hiernach eine sehr verschiedene ndlung, und er wurde mit der Zeit ein so gemischter und wilder, daß es sich nach Mitte des vierten Jahrhunderts als dringendes Bedürfniß herausstellte, im Interesse Kirche für einen berichtigten Text oder für eine neue Uebersetzung Sorge zu tragen. n sich, wie oben bemerkt wurde, von einzelnen Worten, Sätzchen und Versen nicht n verschiedene Uebersetzungen vorfinden, so erhebt sich schon nach dieser Beobachtung Frage, ob die lateinische Kirche nur eine Uebersetzung besaß, die aber im Laufe Zeit durch Varianten unsäglich verunstaltet wurde, oder ob sie mehrere hatte, h deren Vermischung eben die gränzenlose Verwirrung angerichtet wurde. Schon onymus und Augustinus beantworteten sie verschieden; bevor wir indessen ihre An- en vorlegen, lassen wir nicht unbemerkt, daß von einigen Apokryphen (Baruch, Tobi, kkab.) allerdings zwei alte Uebersetzungen vorliegen, indem die alte, sehr frei ge- e Uebersetzung in diesen Büchern von einem Späteren, und wiederum sehr frei rbeitet wurde. Dieß ist jedoch für unsere Untersuchung durchaus unerheblich, da in den übrigen biblischen Büchern ein gleiches oder nur ähnliches Verhältniß nicht eisen läßt.

Hieronymus weiß bis dahin nur von einer lateinischen Bibelübersetzung, die frei- äußerst verderbt in den Handschriften vorliege. Er sagt: tot sunt exemplaria e quot codices, beklagt wiederholt die varietas und vitiositas der codices latini, bringt darauf, sie zu verbessern. Die Fehlerhaftigkeit verschuldeten nach ihm theils tiosi interpretes, theils praesumtores imperiti, theils librarii dormitantes; er meinte s, daß zum Theil schon die Uebersetzer selbst falsch übersetzt, sodann Unkundige den xt durch vermeintliche Verbesserungen verunstaltet, endlich nachlässige Abschreiber weg- lassen, zugesetzt und verändert hätten, vgl. besonders praef. in evang. ad Damasum.

Anders Augustinus, er sagt de doctr. christ. 2, 11: Qui scripturas ex hebraea gua in graecam verterunt numerari possunt, latini autem interpretes nullo do. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et quantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est inter- tari, und er spricht daher von latinorum interpretum infinita varietas und 2, 14. s interpretum numerositas. Diese Worte streng gefaßt, gab es nach Augustinus r viele lateinische Bibelübersetzungen; da indessen Augustinus hier im Allgemeinen

von interpretes überhaupt spricht, so wird er nicht nur solche meinen, die die g
Bibel oder ganze Bücher selbstständig übersetzten, sondern auch solche, die einzelne W
und Stellen übertrugen und eine vorliegende Uebersetzung mehr oder weniger verbesser
so erstrecken sich die verschiedenen Uebersetzungen, die er de doctr. christ. 2, 12.
führt, nur auf einzelne Worte, nämlich Jes. 58, 7. domesticos seminis tui — carn
tuam, 7, 9. non intelligetis — non permanebitis, Röm. 3, 15. (Jes. 59, 7.)
acuti — veloces, Weish. 4, 3. μοσχεύματα vitulamina — plantationes. Wenn
man (Abhandlungen über verschiedene Gegenstände, Bd. I. Regensburg 1854, S.
und nach ihm Reusch (Tüb. theologische Quartalschrift, 1862, S. 249 ff.) sich
beziehend, daß Augustinus einige Male interpretari ungenau im Sinne von verbe
brauche (so ep. 71. ad Hieron.: Evangelium ex graeco interpretatus es
mallem graecas potius canonicas nobis interpretari scripturas), diesen Sprachge
auch hier geltend machen will, so daß Augustinus mit Hieronymus übereinsti
bloß von verschiedenen Recensionen der einen Uebersetzung rede, so kann ich
zustimmen. Denn von einer Uebersetzung redet Augustinus überall nicht, und
er einfach interpres latinus citirt, so meint er den eben vorliegenden Text. So
ist jener Gebrauch des interpretari ein ungenauer und nur ausnahmsweiser, und
dünkt mich, spricht Augustinus de doctr. chr. 2, 14. 15. deutlich genug. Hier
scheidet er codices emendati et non emendati, und nachdem er den Kanon aufg
hat, ut emendatis non emendati cedant, ex uno dumtaxat interpretati
genere venientes schließt er sofort an: in ipsis autem interpretationibus Itala
praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Wie
nun auch mit der vielbesprochenen Itala verhalten mag, siehe unten, unzweideutig
zeichnet er sie gerade auch durch den Zusatz, als besondere Uebersetzung, zu geschwe
daß er ja oben 2, 11. die latini interpretes den graeci geradezu zur Seite
Hiernach muß ich die herkömmliche Annahme, daß nach Augustinus verschiedene l
nische Uebersetzungen existirten, durchaus festhalten.

Auktorität steht also gegen Auktorität, Hieronymus gegen Augustinus und die
lehrten blieben hiernach im Grunde bis heute in zwei Lager getheilt. Erscheint s
zunächst in dieser Frage der alte Hieronymus, der einen guten Theil seines la
Lebens dem kritischen Bibelstudium widmete, zu einer entscheidenden Antwort berech
so war doch auch Augustinus ein scharfer Beobachter und in der heiligen Schrift
wandert, wie Wenige. Wir müssen daher, von der Auktorität absehend, von uns
die Entscheidung suchen.

Vorab kann von sehr zahlreichen (L. v. Eß, Geschichte der Vulgata, S.
F. Münter, Primordia eccles. Africanae, Hafn. 1829, 4⁰, p. 84), wirkli
Uebersetzungen, selbst im Sinne Augustin's (siehe oben), keine Rede seyn, vielmehr w
in Wirklichkeit ihre Zahl eine sehr bescheidene gewesen seyn und die drei schwe
überschritten haben. Und einzig so ist die Frage zu stellen, gab es nur eine Ue
setzung oder gab es einige. An sich ist das Eine so gut denkbar, als das Ande
die Entscheidung kann nur die kritische Durchforschung des vorliegenden Materials ge
Für Herbeischaffung des Materials ist nun sehr Namhaftes geschehen, siehe unten, a
für die Durchforschung desselben im Grunde noch herzlich wenig, was darin seine Erk
rung findet, daß diese Arbeit ebenso mühselig ist, als sie nicht sofort ein Resultat
versprechen scheint. Wir müssen uns hiernach im Folgenden wesentlich auf eigene St
dien und Beobachtungen stützen.

Ueberreste der alten Uebersetzung haben sich theils als Citate in den älteren lat
nischen Vätern und kirchlichen Dokumenten, theils zusammenhängender in Bibelhan
schriften erhalten. Obgleich die letzteren nur spätere Abschriften sind und von neu
Verderbnissen sich nicht frei erhalten konnten, so sind sie doch für uns die bessere Auk
rität. Dieß zeigt ihr archaistischer Karakter, sie geben aber auch den Text ex profes
im Zusammenhange und sind zum Theil erheblichen Alters. Dagegen sind die Cita

großer Vorsicht zu gebrauchen. Diplomatische Genauigkeit lag überhaupt dem Alter- me ferne, die Väter citiren daher vielfach ungenau, dieselbe Stelle bald so, bald so, es, daß das Gedächtniß irrte oder verschiedene Exemplare vorlagen, auch wird das wohl dem Zusammenhange angepaßt. Sehr bemerkenswerth ist die Sprachver- denheit, denn man erkennt, daß viele sprachlichen Härten, die die Uebersetzung ur- nglich hatte und die Bibelhandschriften noch geben, bereits getilgt waren oder still- weigend beseitigt wurden. Endlich ist gerade hier die Frage, ob der Text der Citate von Abschreibern und Herausgebern willkürlich verändert wurde.

Durchgehen wir auch nur einige Kapitel nach dem vorliegenden kritischen Apparate, tritt uns eine solche Verschiedenheit entgegen, daß es unmöglich erscheinen will, sie die Grundlage einer einzigen Uebersetzung zurückzuführen; von Versen und kleineren nitten liegen offenbar verschiedene Uebersetzungen vor, der Unmasse kleinerer Abwei- en gar nicht zu gedenken. Und dennoch scheint sich bei tieferer Betrachtung die ung des Hieronymus zu erwahren, denn die Zeugen, welche Verse hindurch eine Uebersetzung geben, fallen dann doch in die gemeinsame zurück, und gewöhnlich rt auch durch ihre besondere Uebersetzung die andere als Grundlage hindurch. halten dieß als Resultat fest, so daß Augustinus allerdings sich in der Sache nicht war, und versuchen zunächst, uns den ursprünglichen Karakter dieser Uebersetzung lig zu machen und sodann zu erklären, wie sie im Laufe der nächsten Jahrhun- die mannichfaltigste Umgestaltung erfuhr. Dann erst kann über ihre Entstehung Zeit, Ort und Urheber, und über ihre Bedeutung gesprochen werden, endlich ist legen, was die Wissenschaft bis dahin für sie gethan hat.

Es ist aus dem oben Bemerkten deutlich, daß wir die ursprüngliche Uebersetzung ntlich in den ältesten Bibelhandschriften zu suchen haben, und wir gehen nicht fehl, wir als Grundsatz aufstellen, daß der unvollkommenere, wörtlichere, unrichtigere sprachlich rauhere Text vor dem richtigeren und gewandteren in der Regel das Prä- der Ursprünglichkeit hat, wobei denn freilich nicht jeder Schreibfehler, jede Nach- gkeit und Schnurre späterer Abschreiber mit in den Kauf genommen werden soll.

Die Uebersetzung ist eine durchaus wörtliche und danach sehr ungelenk und unbe- en, die Sprache die deteriorirte des zweiten Jahrhunderts mit Beimischung von tformen und Worten aus der Volkssprache und von Provinzialismen, siehe unten. s peinliche Streben des Uebersetzers nach Wörtlichkeit, vgl. z. B. in nihil facti sunt κενὸν ἐγένοντο Mich. 1, 14., a modo ἀπὸ τοῦ νῦν Mich. 4, 7., ut quid ἵνα τί . 4, 9., si fragend für εἰ Jon. 4, 4., ist namentlich bei den zusammengesetzten ten sehr sichtbar. Griechische Composita und Decomposita werden getreulichst wie- gegeben, vgl. z. B. conrecumbentes συνανακείμενοι Luk. 7, 49., perexsiccare καταξηραίνειν Hos. 13, 15., pervindemiare ἀποτρυγᾶν Am. 6, 1., resalvari ἀνασώζεσθαι 2, 3., perdiviserunt κατεδιείλαντο Joel 4, 2., ja, selbst lateinische Verba und positionen müssen sich den Casus des Grundtextes octroyiren lassen, vergleiche z. B. edierint mei μου Mich. 5, 15., praecinctam cilicium περιεζωσμένην σάκκον 1, 8., operuit se cilicium περιεβάλετο σάκκον Jon. 3, 6. 8. Von den Prä- sitionen ist namentlich die Construktion des in und sub sehr schwankend. Weiter ist kteristisch, daß eine Reihe von griechischen Worten latinisirt erscheinen, die zum Theil in den Mund des Volkes gekommen seyn mochten, z. B. abyssus, baddin βαδδίν . 10, 5., cataclysmus Sir. 40, 10., chrisma Dan. 9, 26., erysibee ἐρυσίβη el 1, 4., holocaustum, lygyrium λιγύριον Ezechiel 28, 13., ophaz ὠφάζ Daniel , 5., orphanus Mich. 2, 2., paradisus Ezech. 28, 13., rhomphaea Sirach 39, 36., rdius σάρδιος Ez. 28, 13., tharsis θαρσίς Dan. 10, 6.

Wenn diese Erscheinungen wesentlich in dem Streben nach Wörtlichkeit ihren Grund en, so bietet die Sprache doch auch sonst des Eigenthümlichen nicht wenig dar. Ge- hnlich nennt man sie unerhört schlecht, indessen wollen wir lieber vorläufig das Gym- um vergessen, das nur einen Cicero als mustergiltig anerkennt, und die Sache neh-

men, wie sie geschichtlich liegt. Die lateinische Sprache erfuhr in der Kaiserzei
eine große Umwandlung. Im Verhältniß zu Cicero und seinen Zeitgenossen ist
die Latinität eines Seneca, der Plinii, des Quintilianus, Tacitus eine sehr versch
deteriorirte; der classische Periodenbau und Numerus fehlt, ebenso die Reinh
Wort- und Satzbildung, dafür ist die Haltung rhetorisch und prunkvoll, mit Anti
Fragen, Ausrufungen durchspickt, und reich an Figuren und Bildern; die Worts
ist gekünstelt, aus der Dichtersprache Vieles in die Prosa hinübergenommen, u
freie Gebrauch des Infinitiv und der Casus, und der Sprachschatz verändert,
Worte theils eine andere Bedeutung erhielten, theils neu gebildet oder der Volks
entnommen wurden, endlich werden griechische Worte beibehalten oder latinisirt,
unter Anderem Em. Opitz, Specimen lexicologiae argenteae latinitatis, Nau
a/S. 1852, 4°, desselben Quaestiones Plinianae, Naumburg a/S. 1861, 4°,
Grasberger, De usu Pliniano, Wirceb. 1860, 8°. und Hugo Holstein, De
minoris elocutione, Naumburg a/S. 1862, 4°.

Dieselbe Sprache begegnet uns nun in unserer Uebersetzung, und wenn alle
in unreinerer Gestalt, als anderwärts, so liegt der Grund theils darin, daß der
setzer durch sein Princip gebunden war, theils aber auch darin, daß er zu den Cl
seiner Zeit durchaus nicht zählte, sondern als homo literatus ut unus de multi
zwar für den Gebrauch der Gemeinde schrieb. Im Uebrigen werden gar manche
cismen spätern Abschreibern auf Rechnung fallen. Zur Veranschaulichung der E
mögen einige Beispiele hier folgen, mit Beifügung wenigstens einer Belegstelle.
men: praevaricar*e* Hos. 8, 1., demolir*e* Ezech. 26, 12., lamentar*e* Luk. 7, 32.,
ta*vit* Joel 1, 7., paenitebit*ur* deus Jon. 3, 9., odiet*ur* Sirach 20, 8., odi*v*
9, 15., odi*entibus* Mich. 3, 1., avert*uit* Hos. 8, 3. c. Fuld., prod*ies* Mich. 4
praeter*ies* Judith 2, 6., flor*iet* Psalm 131, 18., abscon*sus* Luk. 8, 17., pre
Hos. 13, 16., pascu*ae* Hos. 13, 6., mal*a* *μῆλον* Joël 1, 12., exten*sa* für ex
Ezech. 17, 3. ret*iam* für rete Ezech. 17, 20., cubil*is* tu*us* Dan. 2, 28. 29., fic
meas *συκᾶς μου* Joel 1, 7., altar*ium* Joel 1, 9. 13., jusjuramentum E
17, 19. Worte: concupiscibilis Ezech. 26, 12., confixio Hos. 9, 13., con
συγκλασμός Joel 1, 7., confortare *ἐνισχύειν* Joel 4, 16., contribulare Sir. 3
contribulatio Am. 6, 6., tribulatio Jon. 2, 3., derisorius Mich. 1, 10., evag
Ezech. 26, 15., exterminium *ἀφανισμός* Mich. 1, 7., exalbare Joel 1, 7., just
Ezech. 16, 52., justificationes *δικαιώματα* Ezech. 18, 9., muratus Sir. 28, 17.
ditio *ἀπώλεια* Ezech. 26, 21., profetizare Ezech. 25, 2., reaedificare Ezech. 26
salvare Hos. 14, 3., salvator Jon. 2, 10., superintrare Am. 6, 1. Bedeut
incredibilis ungläubig Sir. 1, 36., memorari und rememorari alicujus eines ge
Jon. 2, 8; Ezech. 16, 61., demergere sich versenken Jon. 2, 6., diminuit *ὠλ*
Joel 1, 10., exorare *ἐξιλάσκεσθαι* Ezechiel 43, 22. 26., exoratio *ἐξιλασμός* E
43, 23., exterminata est *ἠφανίσθη* Ezech. 25, 3., maleficia *φάρμακα* Mich. 5
substantia Vermögen, Habe Luk. 19, 8. Construktionen: obaudire aliquem Hos.
suptus eum Ezech. 17, 23., vestem se dispoliabunt Ezech. 26, 16., zelat
legem 1 Makk. 2, 26., benedixit illam Luk. 1, 28., eum nocuit 4, 35., comital
cum illo 7, 11., facite eos recumbere 9, 14., conloquebantur illi 9, 30., gr
mini mecum 15, 6.

Ohne Zweifel hatte ein Bedürfniß zur Uebersetzung gedrängt. Allerdings
digte sie dasselbe verhältnißmäßig, sie kam in kirchlichen Gebrauch und wurde fo
lesen und benutzt, aber ihre unläugbaren Mängel waren vornehmlich der Grund, d
im Laufe von zwei Jahrhunderten bis zur Unkenntlichkeit verändert wurde und schl
das bunteste Uebersetzungsgemisch als Kirchenübersetzung vorlag. Auch ist nicht zu
sehen, daß sie ein besonderes Ansehen nicht hatte, und wie man sich überhaupt an
matische Genauigkeit nicht zu halten pflegte, so machte sich Niemand ein Gewissen d
etwas nach seinem Sinne zu ändern. Die Veränderungen selbst waren theils fo

lle materielle. Zu den ersteren zählen: 1) ganz geringfügige und mehr unwillkürliche, bem man synonyme Worte miteinander vertauschte, oder die Wortstellung unerheblich ändert ward. Vertauscht miteinander wurden z. B. Worte wie dixit ait, quia quoam propter quod, is ille, hii ii, in super, ambulare incedere, praecepta mandata, mo verbum, in conspectu ante coram, sacerdotium administrare sacerdotio fungi, i timere ne timeas; 2) setzte man an die Stelle solcher Worte gewöhnliche, vergl. B. Luk. 1, 28. gratificata, gratia plena. 1, 32. thronum, sedem. 1, 36. senecta, aetate. 1, 49. magnalia, magna. 1, 58. circumhabitantes, vicini. 2, 7. in bulo, in diversorio. 2, 35. framea, gladius. 3, 1. quattuorviratum habente, archa. 3, 14. calumniaveritis, calumniam feceritis. 4, 19. acceptabilem, acum. 5, 19. per tegulatum, per tegulas. 6, 35. nequas, malos; 3) wurden irrende Construktionen latinisirt, vgl. z. B. Luk. 1, 3. adsecuto omnibus (πᾶσιν), omnia. 1, 7. in diebus, aetate. 1, 10. fuit adorans, orabat. 1, 17. conver-, ut convertat, ad convertenda. 3, 1. in anno, anno. 3, 23. quasi, fere. 7. ad sanandum eos, ut curaret eos. 6, 48. fodit et exaltavit, fodit in altum. baptizati baptismum, bapt. baptismo. 9, 1. languores curare, l. curandi. man endlich 4) harte und ungelenke Wortfügungen verbesserte, kam dabei wohl n ein kleines Stück neuer Uebersetzung zum Vorschein.

Tiefer griffen die materiellen Veränderungen ein. Wenn dem Uebersetzer und den fferern der gleiche griechische Text vorgelegen hätte, so würden die Nachbesseen, wenn immerhin zahlreich, doch noch maßvoll geblieben seyn, es würden Ausgen nachgetragen, einzelne Worte und ganze Sätze berichtigt worden seyn, und in rer Hinsicht einzelne Stücke in neuer Uebersetzung erscheinen. Nun aber war es dem griechischen Bibeltexte dauernd schlecht bestellt; der Text der LXX. lag schon Uebersetzer verwildert vor und durch die wohlgemeinte und mühselige, aber in ihren n höchst nachtheilig wirkende, kritische Arbeit des Origenes, wurde die Verwirrung noch größer. Indem nun die Verbesserer je mit ihren Texten an die Uebersetzung traten, nach denselben strichen und zusetzten, einzelne Worte und Verse änderten, re Stücke vielleicht zunächst am Rande für sich neu übersetzten und sich dieß in n Gemisch in Handschriften übertrug, da mußte wohl ein so rathloser Text ent, wie ihn ein Hieronymus und Augustinus schildert, und wie er auch uns noch Theil vor Augen liegt.

Was nun die Entstehung der Uebersetzung betrifft, so wissen wir, wie bemerkt, nur , daß sie gegen Ende des zweiten Jahrhunderts existirte, und es ist weiter zu er, ob sie viel früher entstand und wo und wie. Von vorn herein müssen wir f verzichten, hierbei sehr in's Specielle gehende Daten zu gewinnen, aber das Allne läßt sich viel zuversichtlicher aussprechen, als es bisher geschehen.

Die Sprache der Uebersetzung führt uns in das Abendland, denn nur in diesem r die lateinische Sprache herrschend; sodann gestalteten sich nur in Italien und in n proconsularischen Afrika die kirchlichen Verhältnisse in den beiden ersten Jahrhunen der Art, daß man auf den Gedanken kommen konnte, die Bibel zu dolmetschen. r Karakter der Uebersetzung zeigt deutlich, daß sie ein dringendes Bedürfniß war, s man den griechischen Text, der für den gewöhnlichen Gebrauch unzulänglich war, ch eine ganz treue Uebertragung zu ersetzen suchte.

Nach Italien und zunächst nach Rom kam das Evangelium in frühester Zeit, und r in griechischer Sprache. Diese Sprache ward die der Gemeinde und blieb es für e. So schrieb der Römer Clemens griechisch, ebenso um 170. Modestus, s. Hie. de vir. ill. 33., der Presbyter Cajus um 210 und der enträthselte Hippolytus, gegen Hieronymus a. a. O. 53. vor Tertullianus nur den römischen Bischof Victor den römischen Senator Apollonius als lateinisch Schreibende nennt. Diese Erscheig hat insofern nichts Auffälliges, als Kenntniß des Griechischen die erste Bedingung Bildung und in den Städten des südlichen Italiens die griechische Sprache auch

vielfach die Umgangssprache war. Hiernach konnte das Bedürfniß einer latein
Bibelübersetzung hier nicht sofort, vielmehr erst dann entstehen, als die evangelische
in den dem Verkehre fern stehenden Landschaften weitere Ausdehnung gewonnen h

Ganz anders lagen die Dinge in Afrika, wohin sich das Christenthum von R
aus verbreitete. Bei der vielfachen Verbindung, namentlich Roms mit Karthago,
afrikanischen Metropole, kamen sicher schon im ersten Jahrhundert Christen dahin,
irgend erheblich ward die christliche Pflanzung dort erst mit dem zweiten Jahrhu
Glücklichen Fortgang nahm sie im Laufe dieses Jahrhunderts, so daß sie am
desselben sehr ansehnlich war. Hier nun in Afrika war die griechische Sprach
Ganzen unbekannt, nur manche Fremdlinge und einzelne Gebildete verstanden sie,
wurden nach den drei verschiedenen Nationalitäten drei Sprachen gesprochen. Die
mider und Mauren blieben als Nomaden von den Bildungselementen der Zeit und
auch vom Christenthume wohl ziemlich unberührt, vgl. Augustin. ep. 80., dagegen w
die Punier in den neuen Bildungsproceß hineingezogen, wenn auch die Sprachver
denheit zunächst Schwierigkeiten machte. Die Siegreichen waren die römischen Ein
linge, die mit dem Schwerte und der Bildung eroberten, das Punische zurück- un
mählig verdrängten, so daß das Lateinische die herrschende Sprache ward. Das
nische mußte sich somit hier in den Dienst des Evangeliums stellen, das griechische
wort mußte latinisirt werden und dabei die lateinische Sprache eine Gestaltung er
daß sie als Kirchensprache dienen konnte. Erwägt man diese Verhältnisse und die
läugbare Thatsache, daß die lateinische Kirchensprache ein afrikanisches Produkt ist,
aber sich, wie überall, an der Hand der Bibel bildete, so kann nichts fester al
stehen, daß unsere Uebersetzung in Afrika angefertigt wurde. Dieß bestätigt au
Sprachkarakter der Uebersetzung vollkommen. Indem wir uns auf das über die Sp
oben Bemerkte beziehen, betonen wir hier nur den durchaus provinziellen Karakter
Sprache und bemerken im Specielleren, daß sich die meisten auffälligen Erschein
entweder geradezu oder in Parallelen bei den afrikanischen Schriftstellern, und ga
sonders beim Tertullianus finden. Einzelne Beispiele hiefür anzuführen, wo si
Masse vorliegen, würde unnütz seyn, wir verweisen dafür unter anderen auf Wis
a. a. O. S. 45 ff.

Jetzt läßt sich näher nach der Zeit und nach der Entstehungsweise fragen.
richtig, was wir oben bemerkt, daß erst im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts die
kanische Gemeinde zu einer beträchtlichen heranwuchs, so werden wir die Entstehung
Uebersetzung nicht vor die Mitte des zweiten Jahrhunderts stellen dürfen, vielmehr
nehmen haben, daß sie kaum ein oder zwei Jahrzehente früher angefertigt wurde, al
uns geschichtlich entgegentritt. Ohne Zweifel fand das Evangelium zunächst unter
römischen Bevölkerung Anhänger, die sich vorerst noch mit dem Griechischen t
qualiter behelfen konnten, was in der Folge nicht mehr ging. Auch übersehe man
daß selbst Tertullianus anfänglich noch Griechisch schrieb.

Die Frage endlich, ob die Uebersetzung das Werk nur Eines Mannes sey, ist
schieden zu verneinen, vielmehr anzunehmen, daß das Bedürfniß ungefähr um die gl
Zeit verschiedene Männer einzelne Bücher zu übersetzen veranlaßte, wodurch man
zu einer vollständigen Uebersetzung kam. Ein allgemeiner Typus zieht sich freilich
das Ganze, und der verbindet es nach Zeit und Ort, aber die einzelnen Bücher
näher angesehen, wörtlicher und freier, besser und schlechter übersetzt. Ueber die
testamentlichen Bücher siehe die eingehenden Bemerkungen Mill's Proleg. in N.
§. 513—605, die jedoch mit Vorsicht zu benutzen sind. Ebenso zeigen sich Vers
denheiten bei den Büchern des Alten Testaments, so ist z. B. das Buch Judith schle
viel besser Jesus Sirach und die Weisheit, recht gut das Gebet Manasse über
indessen ist hier noch überall viel zu untersuchen, bevor man es wagen darf, an
Bestimmung der Zahl der Uebersetzer zu denken.

Nun erst können wir die vielbesprochene Stelle Augustin's de doctr. chri

: in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est ver-
ı tenacior cum perspicuitate sententiae, die dieser im Jahre 397 niederschrieb,
n. Er unterscheidet hiernach eine italische Uebersetzung von andern, aber eine
wird eben nur hier genannt, und statt der poetischen Form itala sollte man italica
en. Man hielt diese Punkte für so erheblich, daß man durch Emendation helfen
ssen glaubte; Bentley, dem J. A. Ernesti u. a. zustimmten, emendirte: inter-
ionibus illa ceteris praeferatur quae est; Potter (s. Marsh, Anmerkungen
usätze zu J. D. Michaelis Einleitung, 1. S. 215); J. G. Kreyssig, Obser-
philol. crit. in Jobi cap. XXXIX, 19—25. p. 10; Eichhorn, Einleitung in
lte Testament, 3. Aufl., 1. S. 701: interpretationibus usitata ceteris, vgl.
tin. de consensu Evangelist. 2, 66. Die letztere Emendation ist in der That
nd, doch war es sicher ein richtiges Gefühl, daß man neuerlich den diplomatischen
wieder festhielt, nur muß ich es rücksichtlich desselben für sehr möglich halten, daß
dieser Schreibfehler für italica ist. Wie dem sey, die italische Uebersetzung Augu-
ist nicht zu beseitigen, und es fragt sich, was das für eine war. Gab es nur
bersetzung, so kann es nur eine besondere Recension gewesen seyn, und so erklärt
ch dahin, daß die in Afrika entstandene Uebersetzung in Rom und Italien viel-
Veränderungen erfahren habe, besser stilisirt, auch etwa nach griechischen Hand-
en verbessert worden sey: auf diese Weise sey neben dem afrikanischen Texte ein
er entstanden, der sich in den italienischen Handschriften finde. So unter andern
nn a. a. O. S. 23 ff. Wer möchte längnen, daß dieß so geschehen konnte —
s Einzelnheiten wird es wirklich so geschehen seyn, — aber den Nachweis der ita-
ı Recension im Großen und Ganzen — denn die Angabe einiger Varianten,
en italienische Auktoritäten gegen afrikanische stehen, besagt noch nichts — ist man
hin schuldig geblieben, und so lange dieser nicht geleistet ist, kann ich diese Ansicht
als die richtige ansehen. Neuerlich erklärte C. A. Breyther, Diss. de vi,
antiquissimae verss., quae extant latinae, in crisin evangel. IV. habeant.
b. 1824, 8°. die Itala für die Uebersetzung des Hieronymus. Er hätte dafür
reilich schlechte Gewährsmänner beibringen können, den Isidor. Hisp. Etym. 6, 5:
(Hieron.) interpretatio merito caeteris antefertur, nam et verborum tenacior
rspicuitate sententiae clarior est, und Walafr. Strabo praef. glossae ordin.,
indem diesen jene Stelle Augustin's in Erinnerung lag, trugen sie die Sachlage
Zeit ohne Weiteres auf die zur Zeit Augustin's über. Mit dem Namen Itala
er Karakterisirung ließe sich dabei wohl zurechtkommen, aber falsch ist, wenn Brey-
gt, Augustin gebe im Hiob die hieronymische Uebersetzung. Die Hauptsache jedoch
s diese Ansicht aller Geschichte widerspricht, denn als Augustinus 397 schrieb, war
ymus zu Bethlehem eben erst mitten in der Arbeit, und er hatte noch etwa sieben
zu arbeiten, bis er sie vollendete, wie aber Augustinus gerade an dieser Arbeit
efallen hatte, werden wir unten sehen. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn
ichst E. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments, 3. Aufl.
6 die Vermuthung ausgesprochen hat, daß Augustinus unter der Itala die hexa-
he Bearbeitung des Vet. Latinus durch Hieronymus verstehe. Augustinus billigt
bt die Verbesserung des Neuen Testaments durch Hieronymus und die des Alten
ents nach den LXX. mit den hexaplarischen Zeichen, und italische Uebersetzung
er sie nennen, als in Italien zunächst entstanden (385 verließ Hieronymus Rom
alien für immer) und gebraucht. Nur Eins macht bedenklich, daß sie dem Augu-
nur theilweise zu Gesicht kam und auch nur theilweise Verbreitung fand. Daß
inus bei seinem gewohnten Texte verblieb, spricht nicht gegen jene Vermuthung,
n der Nachweis einer öfteren Beziehung Augustin's auf jene Bearbeitung sie mir
ßer Wahrscheinlichkeit erhoben würde. Noch einer Frage, in Betreff Augustin's,
wir hier nicht aus dem Wege gehen. Wir wissen aus Possidius vita August.
vgl. Cassiodor. de instit. div. scr. c. 16, daß Augustinus um 427 ein Spe-

culum schrieb, welches nach einer Vorrede praecepta sive vetita ad vitae regul pertinentia aus der heiligen Schrift enthielt; verschieden davon war sein Buch testimoniis scripturarum contra Donatistas et Idola. Nun fand sich ein dieser schreibung ganz entsprechendes Buch, das demnach die Benediktiner für ächt erkl und in ihre Ausgabe der Werke Augustin's III. 1. S. 681 ff. aufnahmen. Die B stellen sind der Reihenfolge der biblischen Bücher nach einfach aneinander gereiht. Eins ist höchst auffällig, daß sie nämlich nach der Uebersetzung des Hieronymus ge sind. Weiter fand sich auch ein anderes Speculum in zwei Handschriften, im cod. sorianus, etwa aus dem siebenten Jahrhundert (abgedruckt in Ang. Mai, Novae P biblioth. T. I. 2. Rom. 1852. 4., p. 1 ss. und die Stellen nach der Reihenfol biblischen Schriften geordnet, aber nachlässig und unvollständig in Ang. Mai, Sp gium Romanum T. IX.) und im cod. Memmianus aus dem neunten Jahrh (abgedruckt in Augustini Operum omnium Supplem. Par. 1655. I. p. 517 Dieß ist ein von jenem ganz verschiedenes Werk, es hat keine Vorrede, besteht auch nur aus Bibelstellen, diese aber sind in 144 tituli nach Materien vertheil sie beziehen sich nicht bloß auf die Moral, sondern auch auf die Dogmatik. Die terien stehen ziemlich unlogisch durcheinander, innerhalb derselben werden die S einfach nach der Reihenfolge der biblischen Bücher angeführt. Die Uebersetzung cod. Sessorianus die alte, dagegen im cod. Memmianus die des Hieronymus, in diesem die Stellen bloß mit den Anfangs- und Endworten gegeben sind. Speculum ist nun ächt? Doch eines von beiden? Wegen der alten Uebersetzung man sich von vorn herein für das im cod. Sessorianus erklären, aber wenn dieß man a. a. O. S. 11 ff., 30 ff. that, so hatte er freilich noch etwas Anderes im tergrunde. Ohne Zweifel ist dasselbe alt, und ob vom Augustinus oder nicht, behält es eben wegen des Textes den gleichen Werth. Auf der andern Seite ist dieses und für jenes das Zeugniß des Possidius völlig entscheidend, so auffällig die Benutzung der Uebersetzung des Hieronymus erscheint. Daß ein späterer Absch sie an die Stelle der alten setzte, ist nicht leicht zu glauben, obgleich im cod. mianus dieß mit dem anderen Speculum wirklich geschah; wir können hier zur rung nur das und jenes muthmaßen. Augustinus schrieb sein Speculum gegen seines Lebens, als die Uebersetzung des Hieronymus bereits etwa 25 Jahre im Um war: Augustinus kannte, besaß, verglich und beachtete diese; sollte er sie in der Zeit seines Lebens besser gewürdigt, ein Zufall sie ihm bei dieser Arbeit in die gespielt haben?

Zu einem besonderen, hervorragenden Ansehen gelangte unsere Uebersetzung sie wird citirt mit latinus interpres, in latino, apud Latinos u. dergl., schon nymus nennt sie im Gegensatz der neuen praef. in Jos. interpretatio vetus (G M. praef. in Job vetus translatio), praef. in Job interpr. antiqua. Als der a tische biblische Text galt der griechische, vom Alten Testament der der LXX., von Hieronymus u. A., und noch von Roger Baco die vulgata, vetus oder qua editio, und als verdorbener vorhexaplarischer communis oder vulgaris editi nannt wird, vgl. L. v. Eß a. a. O. S. 24 ff. Dennoch ist unsere Uebersetzung der bedeutungsvollsten Denkmäler des christlichen Alterthums, denn wie mangelh auch immer als rein literarisches Produkt seyn mag, so war sie es doch, welche biblischen Gedanken für Jahrhunderte den Lateinischredenden vermittelte und zum auch dann noch als etwas Besseres an ihre Seite getreten war. War dieß ihre un telbarste und größte Bedeutung, so kann aber auch die Wissenschaft in historischer ziehung viel von ihr lernen, wobei nur auf das Sprachliche hingewiesen werden Von größter Wichtigkeit ist sie bei ihrem hohen Alter im Besondern für den schen Kritiker, für den sie freilich erst eine kritische Durcharbeitung gehörig nutzbar chen kann.

Zum Schluß haben wir noch anzugeben, was sich von unserer Uebersetzung

...hat, oder doch von ihr bisher veröffentlicht worden ist. Die Bücher Weisheit, ...-Sirach, 1. und 2. Makkabäer, Baruch, Gebet des Manasse und 4. Buch Esra ... nach der alten Uebersetzung ohne Weiteres in die Vulgata über. Außerdem hat ... vom Alten Testament vollständig erhalten die Uebersetzung der Psalmen (Psalterium ... cum Canticis juxta vulg. graec. LXX. et antiquam lat. italam vers. ex ... Veronensi graeco-latino edente J. Blanchino in dessen Vindiciae canonica... script. vulg. lat. editionis. Rom. 1740, fol. Libri Ps. versio antiqua latina ... paraphrasi Anglo-Saxonica —. Nunc pr. e cod. mscr. Paris. descripsit et ed. ...j. Thorpe, Oxon. 1835, 8⁰), des Buchs Esther und des 3. Buchs Esra, der ... Tobi und Judith und der Zusätze zu Daniel. Von der Uebersetzung der übrigen ...mentlichen Bücher sind, wie es scheint, nur Fragmente auf uns gekommen und ... Theil veröffentlicht, wogegen die des Neuen Testaments, dem weitaus größeren ... nach, aus verschiedenen Urkunden bereits an's Licht gestellt worden ist.

Als unsere Uebersetzung im Laufe des 7. und 8. Jahrhunderts allmählig ganz ... Gebrauch kam, fielen ihre Handschriften der Vergessenheit und dem Staube anheim, ... wurden mehrentheils anderweitig verwendet. Die erhaltenen Handschriften sind ... fast alle sehr alt und wenige werden über das 7. Jahrhundert hinausreichen. ... indessen bereits vielfach geschehen war, daß die alte Uebersetzung nach der neuen ... die neue nach der alten im Einzelnen geändert wurde, konnte auch ferner geschehen, ... einem Abschreiber Exemplare beider vorlagen.

...Katholiken gebührt das Verdienst, für Wiedergewinnung des Vet. Latinus zuerst ... fleißigst gearbeitet zu haben. Durch Flaminius Nobilius, Ant. Agel-..., Lael. Barth. Valverda und Petr. Morinus erschien Vet. Test. sec. ... latine redditum ex auctor. Sixti V. P. M. ed. Rom., Go. Ferrarius, 1588. f. ... Uebersetzung ward aus Citaten der Kirchenväter zusammengetragen, und nur wo ... sich fanden, diese von den Herausgebern ausgefüllt. Die Meinung war gut, ... da die Citate der Väter selbst sehr von einander abweichen, konnte dabei nur ein ...rdiges Cento, eine Zusammenstellung verschiedenartiger Fragmente herauskommen, ... gar schlimm war, daß man die Lücken von sich aus ausfüllte. Ungeachtet seiner ... Gestalt wurde dieser Text einige Male nachgedruckt, so in der Londoner Poly-.... Die Aufgabe war zunächst, aus den alten Handschriften das Material vorzulegen ... dafür geschah in den nächsten 150 Jahren wenigstens Einiges; es erschienen: Vul-...ant. latina et Itala versio evangelii sec. Matthaeum cum varr. lect. et pro-... studio J. Martianay. Par. 1695, 12⁰; Epistola can. S. Jacobi ap. juxta ... vet. s. vers. Italicam studio J. Martianay. Paris 1695, 12⁰; Acta App. ...-lat. litteris majusculis, e cod. Laudiano descr. ediditque Thom. Hear-... Oxon. 1715, 8⁰. Letzteres Buch ward nur in 120 Exemplaren abgezogen und ...r selten; die lateinische Uebersetzung ist daraus abgedruckt bei Sabatier und in ... Ch. Hviid Libellus crit. de indole cod. ms. graeci N. T. bibl. Caes.-vin-... Lambecii XXXIV. Hauniae 1785, 8⁰.

Nach diesen und einigen geringfügigeren Publikationen erwarb sich der fleißige ...iner Petrus Sabatier das große Verdienst unsere Uebersetzung, so weit es ...ch war, zusammenzustellen und der kritischen Sichtung derselben eine bis zu einem ...en Grade solide Grundlage zu geben: Bibliorum s. latinae versiones antiquae ...tus italica et caeterae quaecunque in odd. mscr. et antiquorum libris reperiri ...runt —. Op. et st. P. Sabatier, O. s. Bened. e congr. s. Mauri. Remis, ...—1749, 3 T. f. (neuer Titel: Par., Franc. Didot, 1751, 3 T. f.). Er benutzte ... den bis dahin vorliegenden Apparat und vermehrte ihn aus Vätern und Hand-...ten höchst bedeutend. So dankbar seine Zeit diese Arbeit aufzunehmen hatte, so ... doch für die Theologie wahrhaft beschämend, daß wir im Grunde auf sie noch ... angewiesen sind. Daß sie manche Allotria enthält, namentlich den griechischen ... in den Noten beifügt, möchte hingehen, das Mangelhafte derselben besteht wesent-

lich darin, daß sie zum Theil nicht gute, sondern Handschriften gemischten Textes zweifelhafte Auktoritäten zur Grundlage nahm, eine Menge Stoff ohne kritische Bearbeitung anhäufte und bei dem Verzeichnen der Varianten die nöthige Akribie vermissen ließ.

Seit Sabatier ist das Material für unsere Uebersetzung äußerst beträchtlich vermehrt worden, wie folgende Uebersicht zeigt. Wir beginnen mit dem Neuen Testament. Zunächst erschien in nur zu splendider Ausstattung Evangeliarium quadruplex lat. versionis antiquae s. vet. italicae nunc pr. in luc. ed. — a Jos. Blanchini Rom. 1749, 2 Tom. f. Es enthält den Textesabdruck aus drei wichtigen, alten Codices, dem Vercellensis, Veronensis und Brixianus nebst einigen sonstigen Zugaben. Der Vercellensis ward um gleiche Zeit veröffentlicht in Sacrosanctus evangeliorum codex S. Eusebii M. ep. et mart. manu exaratus ex autographo basilicae Vercellensis ad unguem exhib. nunc pr. in luc. prodit op. et st. J. Andr. Iri Mediol. 1748, 4°. Ferner veröffentlichte Thom. Kipling den Codex Theodori Bezae Cantabrigiensis evangelia et Apost. acta compl. quadratis literis graeco-lat. Cantabrig. 1793, 2 Partes f. und Const. Tischendorf zog das Evangelium Palatinum ineditum s. reliquiae textus evangeliorum latini ante Hieronymum ex cod. Palatino purpureo IV. vel V. p. Ch. saeculi Lips. 1847, 4°, an's Licht. Das Evangelium sec. Matth. ex perantiquo cod. vaticano (claromontano) steht in Ang. Mai, Scriptorum vett. nova collectio T. III. p. 257 ss. Fragmente des Lukas und Markus von Fr. C. Alter aus einem Wiener Codex mitgetheilt, steht in Paulus, Neues Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, Theil 3, 1791, 8°. S. 115 ff. und Paulus, Memorabilien, St. 7, Leipzig 1795, 8°. S. ferner zum Lukas in Serapeum 3. p. 172 ss. und in Monumenta s. et profana odd. praesertim bibl. Ambrosianae op. collegii doctorum ejusdem. T. I. fasc. ed. S. O. Ant. Maria Ceriani. Mediol. 1861, 4°. p. 1 ss. — Für die paulinischen Briefe: Fragmenta ep. ad Romanos lat. et gothice ed. Fr. Ant. Knittel Brunovici 1762, 4°; XIII epistolarum Pauli codex gr. cum vers. lat. veteri olim Boernerianus — ed. a Ch. F. Matthaei. Misen. 1791, 4.; Codex Claromontanus s. epistulae Pauli omnes gr. et lat. — nunc pr. ed. Const. Tischendorf. Lips. 1852, 4.

Viel spärlicher flossen die Mittheilungen zum Alten Testament, sie geben nur Fragmente; sie sind aber um so dankbarer entgegenzunehmen, als hier die Vermischung mit der Vulgata ferner lag, so daß sich der ursprüngliche Vet. Latinus leichter wieder gewinnen läßt. C. Vercellone, Variae lectiones vulg. lat. bibl. edit. I. Fragmente zur Genesis p. 183 ss., zu Exodus p. 307 ss., zu Deuter. c. 32. p. 5.. und II. 1. p. 78. zu Josua, Ern. Ranke, Fragmenta vers. s. script. antehieronym. e cod. mscr. Fuldensi er. atque adnotatt. crit. instr. Marb. 1860, 4., Studien und Kritiken 1858, S. 301 ff., zu verschiedenen Stellen der Propheten, deg. Mone, De libris palimpsestis. Carlsr. 1855, 8. p. 49 ss. zu einigen Stellen der Sprüchwörter. — Endlich sind Fragmente des Vet. Latinus von verschiedenen Büchern der heiligen Schrift mitgetheilt in Fragmenta vers. ant. lat. antehieron. prophet. Jerem., Ezech., Dan. et Hos. e cod. rescr. bibl. Univers. Wirceburg. F. Münter. Hafn. 1819, 4., von Ang. Mai in der Scriptorum vett. nova collectio Tom. III. und T. VII., und aus dem Speculum Augustini im Spicilegium Romanum T. IX., von F. Fl. Fleck in seinen Anecdota und von Const. Tischendorf in dem Anzeigeblatt der Wiener Jahrbücher der Literatur, 1847. Oktober — Dezember S. 36 ff., 1848 Juli — September S. 44 ff., Oktober — Dezember S. 1 ff. und 1849 April — Juni S. 1 ff.

Es ist keine Frage, daß wir für alle diese Veröffentlichungen — und die eine oder andere mag uns entgangen seyn — zu Dank verpflichtet sind, und dennoch müssen wir beschämend sagen, daß wir über Sabatier noch nicht hinausgekommen sind. Es ist

reiches, aber todtes, weil unverarbeitetes Material, vor uns und kein Wunder, daß die Kritiker, namentlich Tendenzkritiker, etwa mißbrauchen, denn die wahre Einsicht die Sachlage fehlt eben überall. Die Gegenwart ist trübe und bietet wenig Aus-, daß sich Jemand der großen Arbeit hier Licht zu schaffen, unterziehen sollte.

II. Die Vulgata. — Literatur: G. Riegler, kritische Geschichte der ...gata. Sulzbach 1820, 8. Leander van Eß, pragmatisch-kritische Geschichte der ...gata. Tübingen 1824, 8. Die erstere ist sehr schwach, die letztere im Grunde nur ...terialiensammlung und einseitig. L. Engelstoft Hieronymus Strid. interpres, ...eus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus. Hauniae 1797. 8. ...ölln, Artikel „Hieronymus“ in Ersch's und Gruber's Encyklopädie, Sektion II. ... VIII. S. 72 ff.

Wir wissen, daß Vet. Latinus in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts äußerst ...rbt war, so daß sich die Herstellung eines richtigeren Bibeltextes, sey es durch ...besserungen aus guten Handschriften oder nach dem Originaltexte, sey es durch neue ...setzung, jedem Kundigen als dringendes Bedürfniß darstellte. Der Befähigste, der ...helfen konnte, war der Pannonier Hieronymus, der gelehrteste Abendländer ... und vieler Jahrhunderte (Augustin.: quod H. nescivit, nullus mortalium un... scivit). Er war nicht nur trilinguis, homo linguarum trium, wie er sich dessen ..., sondern schrieb auch selbst gewandt und gut lateinisch, und wenn er sagt: ... sermonis elegantiam et latini eloquii venustatem stridor lectionis hebraicae ...avit (prooem. comm. in ep. ad Gal.), so ist dieß nur beschränkt wahr. Von ... Jugend unter strenger Zucht in die classische Literatur eingeführt, war er Hu-..., und wenn er auch später für lange Jahre die Heiden bei Seite warf, so konnte ... die Mönchskutte in ihm den Humanisten nicht begraben; er war und blieb Hu-...st, wenn ihm auch die alte Liebe als antiquum per nebulam somnium erschien. ... Hebräische lernte er im Mannesalter von einem gläubig gewordenen Juden. Wie-...lt bezieht er sich auf jüdische Lehrer, die er benutzt habe; praef. in Job. nennt er ... gewissen Lyddäus als Lehrer, der aus Furcht vor den Juden zur Nachtzeit zu ... gekommen sey, ep. ad Pammach. et Ocean. einen Barrabanus (c. Rufin. 1, 13. ...nina), von Rufin. Invect. 2, 12. in Barrabas, vgl. Marc. 15, 7., verdreht. ...rabanus wird aus Lydda gewesen, also vom Lyddäus nicht verschieden seyn. Noch ... bemerkt, daß Hieronymus den Orient aus Anschauung kannte und später über 30 ..., bis zu seinem Tode, in Bethlehem lebte, so daß ihm der Schauplatz der bibli-... Geschichte sehr bekannt war.

Ob der karakterschwache und um den Ruf seiner Orthodoxie ängstlich besorgte Hie-...mus von sich aus eine Verbesserung des Vet. Latinus unternommen hätte, steht ..., denn wie sehr er auch die Nothwendigkeit der Arbeit erkannte, so entging ihm ...rerseits das Gefährliche derselben nicht (pius labor, sed periculosa praesumtio); fühlte, daß er leicht anstoßen könne und Angriffe der verschiedensten Art erfahren ...de. Einem besonderen Auftrage des römischen Bischofs Damasus († Ende 384) in ...em Sinne, glaubte er sich indessen nicht entziehen zu dürfen, aber auch so ging er ... 382 schüchtern an's Werk. Absichtlich legte er codd. zu Grunde, qui non ita ...ltum a lectionis latinae consuetudine discreparent, er verbesserte nur da, wo es ... Sinn durchaus zu erfordern schien, und half selbst stilistisch nicht gehörig nach. Er ...ann mit dem Neuen Testament, zunächst mit den Evangelien, denen er die sogenannten ...nones des Eusebius voranstellte, am Rande der Uebersetzung aber fügte er die Nach-...sungen der Tafel bei, um die synoptische Uebersicht zu erleichtern. Von dem Alten ...ament bearbeitete er auf Verlangen des Bischofs Damasus zuerst die Psalmen, und ... in doppelter Weise, indem er seiner Verbesserung einmal den gewöhnlichen Text LXX., sodann den mit den kritischen Zeichen des Origenes versehenen, hexaplari-..., zu Grunde legte, vgl. Prol. II. in Ps. und ep. ad Suniam et Fretelam de Ps. Beide Arbeiten haben sich erhalten, die erstere als Psalterium romanum,

weil sie in der römischen Kirche bis zur Zeit Pius V. gebraucht wurde, vergl. H
l. l. p. 383, die letztere als Psalterium gallicanum, weil sie in Gallien (nach Wa
Strabo de reb. eccl. 25. durch Gregor von Tours), und dann weiter in Deutsch
England und Spanien in Gebrauch kam und in demselben sich erhielt. In gl
Weise wie das Psalterium gallicanum, wollte Hieronymus das ganze Alte Testa
nach der Hexapla bearbeiten, s. in Tit. c. 3, aber wir wissen nicht, wie weit e
dieser Arbeit kam; er bemerkt ep. 94 (134) ad Augustin.: pleraque prioris la
ob fraudem cujusdam amisimus. Erhalten hat sich in dieser Bearbeitung nur
Buch Hiob, außerdem besitzen wir noch besondere Vorreden zu Hiob, Prediger
Chronik, aber in seinen Commentaren zu den Propheten, namentlich den kleinen,
zum Prediger, hat Hieronymus diese Arbeit benutzt, vgl. Hody l. l. p. 354 s.

Hieronymus hatte hiermit allerdings Namhaftes geleistet, ein lesbarerer Bib
lag vor und auch in den Varianten konnte man sich leichter orientiren, dennoch läß
annehmen, daß ihm unter dem Arbeiten die Arbeit selbst verleidete. Je mehr e
in den Grundtext des Alten Testaments hineinarbeitete (Handschriften erhielt er bei
aus einer Synagoge), um so klarer mußte ihm werden, wie fehlerhaft die LXX
ihrem chaotischen Zustande sey und sein humanistisches Gewissen mußte ihm sagen,
seine bisherige Arbeit eine halbe, unzulängliche sey, daß man à tout prix auf die
ritas hebraea zurückgehen müsse. Dazu kam ein apologetisches Interesse; dem
Juden, die die LXX. für fehlerhaft und verfälscht erklärten, ließ sich nur mit
Grundtexte entgegentreten. Endlich wurde er von verschiedenen Seiten, so vom B
Chromatius von Aquileja, angegangen, eine neue Uebersetzung zu liefern. Dieß
die hauptsächlichsten Gründe (er selbst gibt freilich hier und da andere und sehr ge
fügige an, s. Hody l. l. p. 363), welche ihn bestimmten, eine neue Uebersetzung
Alten Testaments aus dem Grundtexte zu versuchen. Er begann sie um 392
nach etwa 12 Jahren, um 404, war sie vollendet. Den Anfang machte er mit
Büchern Samuel und der Könige, es folgten die Propheten, dann die Sprüche, der
diger und das Hohelied, die weiteren Bücher, wie es scheint, in dieser Ordnung:
Nehemia, Hiob, Psalmen, Chron., 5 Bücher Moses, Josua, Richter, Ruth, Tobi, Ju
Esther.

Selbstverständlich berücksichtigte Hieronymus neben dem Grundtexte auch die
chischen Uebersetzungen, und da die LXX. damals geradezu für kanonisch ange
wurde, werden wir es begreiflich und verzeihlich finden, wenn er ihr etwa eine zu
Rücksicht schenkte, vgl. praef. in Eccles.

Bevor wir uns selbst über diese, in alle Wege gewagte und bedeutende A
aussprechen, hören wir billig die Stimmen der Zeit. Die Gegenwart wird bedeut
Arbeiten selten gerecht, während sie wohl Unbedeutendes und Mittelmäßiges zum Hi
erhebt, eben weil es ihr als congenial zusagt, oder weil sie ihr Urtheil durch A
zerei trüben läßt. Allerdings fand Hieronymus von einigen Seiten Anerkennung,
überwiegend erfuhr er Tadel.

Ob er gleich einem Bedürfnisse entgegengekommen war und dazu Aufford
genug gehabt hatte, wurde er doch heftig angegriffen, denn hier war es die liebe
wohnheit, die das Neue nicht wollte (Hier. praef. II. in Job: Tanta est vetus
consuetudo, ut etiam confessa plerisque vitia placeant, dum magis pulchros ha
volunt codices, quam emendatos; ein Wort, das noch heute gilt), oder doch pra
für bedenklich hielt, dort meinte Unwissenheit das heilige Wort sey corrumpirt,
endlich war es Leidenschaft, Neid und Haß, welche in niedrigster Weise ihr Gift
spritzte. Trotz aller Vorsicht mußte sich Hieronymus, wie er geahnet, einen falsa
sacrilegus und corruptor sanctarum scripturarum schelten lassen, und es wurde
ein Brief untergeschoben, in dem er bereute, quod male hebraea volumina transtuli
Von seinen Todfeinden Pelagius und Rufinus (Invect. II.) konnte er freilich Gere
keit nicht erwarten, es war das jus talionis, das sie übten, wenn auch nicht hätten

...llen, aber auch von ganz anderen Seiten erfolgten offener oder versteckter Angriffe, ...f die er in seiner Apologia die Antwort nicht schuldig blieb. Im Besonderen jedoch ...üssen wir die Stellung darlegen, die dem Hieronymus gegenüber Augustinus in dieser ...ngelegenheit einnahm. Dieser billigte die Verbesserung des Neuen Testaments nach ...em Grundtexte und des Alten Testaments nach dem hexaplarischen Texte der LXX. ...it den hexaplarischen Zeichen, war aber gegen eine neue Uebersetzung des Alten Testa...ments aus dem Grundtexte. Wenn er dabei von der Meinung ausging, daß die LXX. ...spirirt und von den Aposteln gebilligt sey, so bemerkte er weiter, daß so viele sprach...ndige (linguae peritissimi) Uebersetzer nicht wohl hätten irren können, und wenn doch ...n dunkleren Stellen, so gelte dieß auch vom Hieronymus. Ferner, wer solle bei Dif...renzen entscheiden, da das Hebräische eine sehr wenig bekannte Sprache sey, zumal ...an auch die Juden anders urtheilten, als Hieronymus? Endlich hält er die Arbeit ...ir praktisch bedenklich und erzählt, daß es in einer Kirche wegen der Stelle Jonas 4, 6., ...der Hier. hedera für cucurbita gesetzt habe, zum Streite gekommen sey, vgl. Augustin. ...p. ed. Bened. Tom. II. ep. 28. 71. 73. Auf den Hieronymus konnte dieses schwache Raison...ment keinen Eindruck machen; wenn er indessen pikirt, ja, bitter antwortet, so war der ...und, daß Augustinus seine Auslegung von Gal. 2, 14. als dogmatisch bedenklich in ...em Briefe angegriffen hatte, der dem Hieronymus erst nach Jahren ohne Unterschrift ...n die Hände kam und hinter dem Hieronymus, argwöhnisch wie er war, eine unlautere ...sicht witterte, vergl. August. Opp. l. c. ep. 68. 72. 75. Die Antwort Augustin's ...ar dem reizbaren Greisen gegenüber maßvoll. Augustinus beharrte auch später bei ...iner Ansicht, vgl. de civit. dei 18, 43., dieß hinderte jedoch nicht, daß er sich öfter, ...an auch lobend auf die interpretatio, quae est ex Hebraeo bezog, vgl. z. B. Aug. ...pp. ed. Bened. T. III. p. 564. 586. 588. 591. 592. 599. 605. 607. 624. Die ...bweichungen der LXX. vom hebräischen Texte, der gleicherweise inspirirt sey, erklärte ...r sich ökonomisch: weicht die LXX. ab, altitudo ibi prophetica esse credenda est.

Das strenge Urtheil über die Arbeit des Hieronymus milderte sich mit der Zeit, ...s schlug wohl so sehr in sein Gegentheil um, daß er unter Leitung des heil. Geistes ...or Irrthum bewahrt worden sey. Davon kann freilich keine Rede seyn, denn der ...ehler sind begreiflicherweise viele und mancherlei. Anerkennen muß indessen die Kritik, ...aß Hieronymus für seine Zeit wirklich Bedeutendes leistete, daß er dem Abendlande ...erst das Alte Testament und beschränkter auch das Neue, in wesentlich reiner Gestalt ...n die Hand gab, dem Wirrwarr im Bibelworte vorläufig ein Ziel setzte und als Ueber...setzer im Ganzen den richtigen Ton traf. Sehr richtig wollte er interpres, nicht ...paraphrastes seyn, aber bei der großen Verschiedenartigkeit des hebräischen und lateini...schen Sprachidioms lag die Gefahr sklavischer Wörtlichkeit nahe. Er hat sie im Gan...zen vermieden und eine gewisse Mitte zwischen zu großer Wörtlichkeit und zu großer ...Freiheit inne zu halten gewußt, so daß die Sprache, wenn auch das hebräische Colorit ...überall durchblickt, den damaligen Leser durchaus nicht verletzte, eher förderte. Den...noch läßt sich sagen, Hieronymus konnte noch Besseres leisten. Es geschah nicht, weil ...ihn Furcht, Rücksichten hielten; um nicht anzustoßen, behielt er möglichst das Gegebene ...bei, namentlich im Neuen Testament. So ließ er bisweilen falsche Uebersetzungen, wenn ...sie unschädlich schienen, stehen (quod non nocebat mutare noluimus) und schloß sich ...twa auch in sprachlicher Hinsicht der Volksgewohnheit an, so daß der Stil durchaus ...nicht gleichartig ist. Endlich nahm er sich nicht immer die gehörige Zeit, sondern arbeitete ...eilig. Dieß gilt im Besonderen von den Apokryphen, die er freilich sehr abschätzig ...beurtheilte. Einige ließ er ganz unberührt, siehe oben, die anderen übersetzte oder über...arbeitete er vielmehr sehr leichtfertig.

Die Uebersetzung des Hieronymus hatte eine große Zukunft; ihre Bedeutung ist ...och heute keineswegs gering in kritischer und kirchlicher Beziehung, denn in ersterer ...zeigt sie uns die Gestalt des biblischen Grundtextes zu Ende des 4. Jahrhunderts, in ...letzterer gilt sie den Katholiken als authentische. Das Wichtigste war, daß sie während

des Mittelalters dem Abendlande die Kenntniß des göttlichen Wortes fast ausschließlich vermittelte, daß sie, als die einzige Kirchenübersetzung, das Band der katholischen Einheit war und das Latein als Kirchen- und Gelehrtensprache sich wesentlich an sie anlehnte. Wenn namentlich in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters Uebersetzungen der heiligen Schrift in Landessprachen zum Vorschein kamen, so dienten sie besonderen Interessen, der hierarchischen Kirche waren sie zuwider. Doch gehen wir nun im Einzelnen näher auf die Schicksale unserer Uebersetzung ein.

Obgleich unsere Uebersetzung sofort von Einzelnen benutzt wurde, so verbreitete sie sich doch nur sehr allmählig und es währte lange Jahrhunderte, bis sie die alte verdrängend, die kirchliche Uebersetzung des Abendlandes wurde. Es geschah dieß durch keinen Beschluß irgend einer Behörde, sondern es machte sich durch den Gebrauch selbst. Im 5. Jahrhundert wird sie als emendatior translatio von J. Cassian. C. lat. 23, 8. und Eucherius, Bischof von Lyon, citirt, von Vincentius Lirinensis, Coelius Sedulius, Claudian. Mamertus, Faustus Rejensis, Salonius gebraucht, wogegen andere (Afrikaner) sich an die alte Uebersetzung halten, noch andere (Salvianus) bald die eine bald die neue anziehen. Weitere Fortschritte machte sie im 6. Jahrhundert. Cassiodorus erklärt sich für sie de instit. div. litt. 12., indessen bemerkt Gregor. M. praef. in Job: novam translationem edissero, sed ut comprobationis causa exigit nunc novam nunc veterem per testimonia assumo, ut quia sedes apostolica — utraque utitur, mei quoque labor studii ex utraque fulciatur. Wenn daher schon Isidor. Hispal. de div. offic. 1, 12. schreibt: Hieronymi editione generaliter omnes ecclesiae usquequaque utuntur, so war dieß, streng genommen, noch nicht wahr, eher wohl durfte es Hraban. Maurus de instit. cleric. 2, 54. für seine Zeit nachschreiben. Noch Beda Venerabilis bezieht sich bisweilen auf die alte Uebersetzung, obwohl er gewöhnlich die neue braucht. Erst im 9. Jahrhundert entschied sich der Sieg der neuen vollständig, vgl. Walafr. Strabo praef. glossae ordin.: Hieronymi translatione nunc ubique utitur tota romana ecclesia, licet non in omnibus libris; obschon auch dann und in der Folge nicht nur die Erinnerung an die alte blieb, sondern auf diese gelegentlich etwa auch Beziehung genommen wurde. So citirt diese richtig als juxta LXX J. Scotus Erigena, z. B. de divis. nat. 2, 16. Der Name vulgata, den die neue Uebersetzung nun verdiente, trug sich auf sie von der LXX. über, aber er erscheint erst in späterer Zeit. Roger Baco nennt sie haec quae vulgatur apud Latinos und illa quam ecclesia recipit his temporibus.

Auch die Vulgata entging dem Schicksale nicht, daß sie mit der Zeit sehr verderbt wurde. Da Hieronymus nicht selbst schrieb (propter oculorum et totius corpusculi infirmitatem), sondern sich eines Schreibers bediente, waren vom Anfange an Fehler kaum vermeidlich, als aber im Laufe der Zeit Abschriften über Abschriften angefertigt wurden, konnte nicht ausbleiben, daß sie theils unwillkürlich durch Schreibfehler und sonstige Versehen, theils willkürlich verunstaltet wurde, indem Einzelne in ihrem Sinne ändern zu müssen wähnten. Das Verderblichste jedoch war, daß, da die alte und die neue Uebersetzung Jahrhunderte lang nebeneinander gebraucht wurden, eine nach der andern verbessert und somit beide corrumpirt wurden. Mochten etwa auch die Verschiedenheiten nur als Notizen in margine gestellt werden, allmählig kamen sie in den Text. Das Resultat war, daß in vielen Handschriften ein wunderliches Gemisch beider Texte vorlag. Die Warnung Walafr. Strabo's praef. in Jerem.: ne quisquam alteram ex altera velit emendare, kam zu spät, das Uebel war schon arg genug, aber, wie man mehrseitig erkannte, einen richtigeren Text der Vulgata herstellen zu müssen, so fehlte es wenigstens auch nicht an gutem Willen, der Kirche in diesem Sinne zu dienen.

Cassiodorus war unseres Wissens der Erste, welcher sich mit der Verbesserung des Textes der Vulgata durch Vergleichung alter Handschriften beschäftigte, s. de instit. div. litt. praef., c. 14 u. 15., ohne daß jedoch von seiner Arbeit eine Nachwirkung erkennbar wäre, vielmehr führte sich der Proceß der Verderbniß fort. Sehr schlimm stand

s daher gegen Ende des 8. Jahrhunderts. Der Uebelstand entging dem umsichtigen und sorgsamen Karl dem Großen nicht; dieser befahl, daß in den Kirchen die libri canonici als veraces vorlägen, s. Capitul. regg. Franc. 6, 227., und beauftragte mit der emendatio seinen Alcuin, der ihm dann auch bei der Kaiserkrönung, den 1. Januar 801, ein Exemplar der verbesserten Vulgata durch seinen Schüler Nathanael überreichen ließ. Dieser emendatio wurden nicht die Grundtexte (Hody l. l. p. 409), sondern ältere und richtigere Handschriften zu Grunde gelegt, sie hat sich in mehreren sehr alten und prächtigen Handschriften erhalten (s. unten) und die nähere Einsicht lehrt, daß Alcuin in der That einen sehr berichtigten und im Ganzen guten Text lieferte. Die Arbeit Alcuin's hielt lange vor, aber nach zwei und einem halben Jahrhunderte hatte sich der Text der Vulgata wieder so verschlechtert, daß man auf's Neue auf eine Berichtigung desselben Bedacht nehmen mußte. Der alte Lebensbeschreiber des Lanfranc, Erzbischofs von Canterbury, berichtet, daß sich dieser mit der Verbesserung der Bibel nach der orthodoxen Väter beschäftigt, daß er sich dazu auch seiner Schüler bedient habe und setzt hinzu: hujus emendationis claritate omnis occidui orbis ecclesia, tam gallicana quam anglica gaudet se esse illuminatam. Näheres über diese Arbeit wissen wir nicht, aber viel geholfen scheint sie nicht zu haben. Nicht lange nachher (1109) veranlaßte der Abt von Citeaux, Stephanus II., eine neue Revision nach correkten Handschriften und den Grundtexten, welche ein schönes Exemplar in vier Folianten enthält, das in der Abtei aufbewahrt ward, vgl. Hist. littér. de la France, Tom. IX. p. 123. Etwas später, um 1150, beschäftigte sich gleichfalls der Cardinal Nikolaus mit der Verbesserung. Wenn diese Bestrebungen Einzelner nur wenig gewirkt zu haben scheinen, so ließ sich mehr erwarten, als im 13. Jahrhunderte Corporationen sich der Sache annahmen. Es wurden sogenannte Correctoria biblica angelegt, in denen man die Varianten niederlegte und besprach, die man durch Vergleichung von Handschriften und ältere Ausleger gewonnen hatte. Genannt werden drei solcher Correctoria, das Parisiense der Pariser Theologen, das der Dominikaner unter Leitung des Hugo a S. Caro um 1240 angefertigt und das der Minoriten. Roger Baco, dem in dieser Sache ein vollgültiges Urtheil zukam, war indessen mit diesen Arbeiten sehr unzufrieden, siehe seine ep. ad Clementem IV. pap. Er nennt den Text pro majori parte horribiliter corruptus in exemplari vulgato h. e. Parisiensi, die vielen correctores seyen aus Unwissenheit corruptores, so sey Marc. 8, 38. confusus fälschlich in confessus geändert: nam quilibet lector in ordine Minorum corrigit ut vult, et similiter apud Praedicatores, et eodem modo scolares, et quilibet mutat quod non intelligit; die correctio der Praedicatores sey pessima corruptio. In der That, er hatte Recht; so gut die Meinung war, durch Verzeichnung der Varianten zu helfen, so wurde man, da die Fähigkeit sich ihrer zu bemeistern, völlig fehlte, dadurch nur mehr verwirrt und jeder suchte sich zu helfen, wie er eben konnte: der Text wurde eher verschlechtert, als verbessert. Ueber die Correktorien s. J. Ch. Döderlein im literarischen Museum, 1. (Altdorf 1778, 8.) S. 1 ff., 177 ff., 344 ff. Gedruckt liegt nur vor: Correctorium Biblie cum difficilium quarundam dictionum luculenta interpretatione per Magdalium Jacobum, Gaudensem, ord. Predicatorii, studiosissime congestum. Colon., Quentell 1508, 4. Dieß sehr seltene, obgleich in 1300 Exemplaren abgezogene Buch, ist indessen weniger Variantensammlung, vielmehr hält es sich unter Beziehung auf den Grundtext mehr exegetisch, vgl. J. H. a Seelen, Meditatt. exeg. I. p. 605 ss. Die kritische Thätigkeit hatte vorläufig ein Ende und indem man fortfuhr, von der Vulgata Abschriften auf Abschriften zu fertigen, aber dabei allgemein nur jüngere zur Grundlage nahm, war das Resultat, daß um die Mitte des 15. Jahrhunderts die Vulgata in zahllosen jüngeren, aber sehr fehlerhaften Exemplaren vorlag und im Gebrauche war, während die erhaltenen alten und correkteren ziemlich unbeachtet in den Kloster- und Kirchenbibliotheken ruhten.

Es folgen die Zeiten des gedruckten Textes. Bedürfniß und Spekulation wirkten

zusammen, daß sich die neue Buchdruckerkunst sofort mit Vervielfältigung der lateinisch
Bibel beschäftigte und daß in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts kein Buch
häufig gedruckt wurde, als die Vulgata. Einige statistische Notizen müssen hier
Platz finden. Abgesehen von einer Reihe glossirter Bibeln, von denen wir nur die Bi
latina cum glossa ord. Wal. Strabonis et interlineari Anselmi Laudunensis. 4 P
nach Serapeum 13. S. 135 ff. 14. S. 236 ff. Straßburg durch Adolph Rusch
1480 hervorheben, und von den Ausgaben einzelner Theile und Bücher der heil
Schrift, über die wir auf Masch l. l. II. 3. p. 259 ss., 331 ss. verweisen, verzeich
Hain in seinem Repert. bibliographicum bis zum Jahre 1500 97 Ausgaben der V
gata. Von diesen sind 18 gänzlich undatirt, 16 ohne Ortsangabe; die übrigen dati
63 vertheilen sich so, daß 28 auf Italien, nämlich auf Venedig 23 und auf Bres
Florenz, Piacenza, Rom und Neapel je 1 fallen, 26 auf Deutschland, nämlich
Basel 10, Nürnberg 9, Straßburg, Mainz, Köln je 2 und Ulm 1, endlich 9
Frankreich, nämlich auf Lyon 5 und Paris 4. Die undatirten Drucke fallen wohl
schließlich nach Deutschland. Eine spanische Ausgabe, Seviliae 1491, fol., von D
schen besorgt, verzeichnet Masch l. l. II. 3. p. 139. Ueberhaupt waren die Dr
auch außerhalb Deutschland gewöhnlich Deutsche. Die Ausgaben selbst erhielten mit
Zeit manche Beigaben, die allmählig zu einem stattlichen apparatus anwuchsen,
den wir als uns hier nicht näher berührend, auf Masch l. l. II. 3. p. 40
verweisen.

Das rein Bibliographische dieser ältesten Ausgaben ist durch die sehr dank
werthen Arbeiten eines J. M. Göze, J. Lorck, J. G. Ch. Adler, G. W. Panzer
großentheils sehr gründlich erläutert worden, dagegen hat man weniger auf den
geachtet, den sie geben, so daß in dieser Beziehung noch Vieles aufzuklären ist.
von einer vollständigen Collation die Rede nicht seyn kann, so läßt sich dabei nur
zum Ziele kommen, daß man eine erhebliche Zahl (etwa 1000 — 1500) bemerkenswe
ther Stellen, auch verführerische Druckfehler nicht ausgenommen, notirt und sich
diesen eine genaue Collation zu verschaffen sucht. Geschehen ist dieß bis dahin
nicht, aber wohl hat man von manchen Ausgaben eine Reihe solcher Stellen noti
z. B. Gen. 3, 15. ipsa, al. ipse; Ps. 1, 1. consilio, al. concilio; Jes. 37, 29.
ribus, al. naribus; Matth. 5, 4. saturabuntur, al. consolabuntur; 27, 35. fehlt
πληρωθῇ κτλ.; Luk. 11, 4. debenti nobis, al. debitoribus nostris. Andere Stel
siehe bei Lorck a. a. O. 2. S. 177 f., 187 f. und viele bei Masch l. l. u. a.
streut. Wenn gewöhnlich behauptet wird, daß die alten Ausgaben zum Theil bl
Abdrücke von einzelnen vorliegenden Handschriften seyen, so kann ich das nicht für wa
scheinlich halten, jedenfalls könnte es nur von den ältesten gelten, denn es war in
Wege bequemer und sicherer, einen vorliegenden Druck wiederzugeben und allenfalls na
zubessern, als sich an eine schwerer zu lesende und vielleicht fehlerhaftere Handschrift
halten. Zudem würde dann die Textesverschiedenheit größer seyn. Der Text ist i
Ganzen betrachtet, in allen wesentlich der gleiche und abgesehen von Druckfehlern, d
eine große Rolle spielen, änderte und besserte man nur sehr verhältnißmäßig, so daß e
zu bloßen neuen Recognitionen kam. Als aus jüngeren Handschriften geflossen, ist de
Text ein gemischter, wilder, kein guter. Daß die Ausgaben nach Reihen in gewisse
Abhängigkeit von einander stehen, hat man schon vielfach nachgewiesen, aber sie vol
ständig zu genealogisiren, hat noch nicht gelingen wollen. Was Lorck a. a. O. 2
S. 175 ff. in dieser Beziehung andeutet, ist ein erster, schwacher und unzulängliche
Versuch. Er unterscheidet eine deutsche (Grundlage Mainz 1462), römische (Grundlag
Rom 1471) und venetianische Klasse; allein bei der großen Zahl und nachgewiesene
Verschiedenheit der Venediger Ausgaben untereinander wäre diese letztere näher zu be
stimmen und überhaupt durchkreuzen sich die einzelnen Ausgaben untereinander vielfach
Wir führen hier schließlich einige der bemerkenswerthesten Ausgaben an.

Welches die älteste Ausgabe überhaupt sey, ob es eine Mainzer aus den Jahre

460 ff. durch Guttenberg gegeben habe, war lange Zeit streitig, vgl. J. Ge. Schelhorn, De antiquissima lat. bibliorum editione — diatribe. Ulm. 1760, 4., indessen die Existenz derselben jetzt nachgewiesen, s. Ebert, allgemeines bibliographisches Lexikon 2272. Die Mainzer (in ciuitate Moguntii per Joannem fust ciuem et Petrum schöffher de gernsheym clericum diotes. ejusdem consumm.) vom Jahre 1462 in 2 B. ist die älteste von den datirten und auch keine von den übrigen undatirten scheint über hinaufzugehen, übrigens vergl. Seb. Seemiller, De lat. bibliorum cum nota 1462. impressa duplici edit. Moguntina exercitatio bibliographico-crit. Ingolst. 1785, 4. Für uns ist sie, abgesehen von ihrem Alter, deßhalb von besonderem Interesse, weil sie einer Reihe anderer zur Grundlage diente. Bloßer Nachdruck derselben ist die zweite Mainzer durch P. Schöffer vom Jahre 1472 in Fol. Freier folgten ihr andere. So ließ der betriebsame Buchdrucker Anton Coberger, der Vater, in Nürnberg (gestorben 1513, der täglich 24 Pressen und 100 Menschen beschäftigte, nach ihr in mehreren 7 Ausgaben in Fol. erscheinen, nämlich 1475, 1477, 1478 Mai und November, 1479, 1480, 1482. Ferner liegt sie der Venediger p. Franc. de hailbrun et Nicol. de frankfordia socios, 1475, fol. zu Grunde, s. Lorck a. a. O. 1. S. 127 ff., und diese wieder anderen (Neapoli, impr. Matth. Moravus, 1476. f.; Venet., op. et imp. Theodorici de Reynsburch et Reynoldi de Novimagio Theutonicorum ac sociorum, 1478. f.) zur Grundlage diente. — Eine ihres besonderen Textes wegen beachtenswerthe Ausgabe ist die römische, Conr. suueynheym Arnold. pannartz magistri, 1471. f., die Andr. Frisner und J. Sensenschmit zu Nürnberg, 1475. f. abdruckten und mit der auch die von Piacenza, J. Pet. de Ferratis, 1475. 4. sehr ... — Eine ganze Suite von Ausgaben empfiehlt sich durch die Schlußverse:

> Fontibus ex graecis hebraeorum quoque libris
> Emendata satis et decorata simul
> Biblia sum presens, superos ego testor et astra.

... derselben ist indessen wohl zu unterscheiden. Die ächten erschienen ohne Angabe des Druckorts und des Druckers, und man ist bis heute ihrer Entstehung noch nicht auf die Spur gekommen, jedoch führen die Lettern und sonstige Umstände nach Deutschland (... Basel?). Man zählt ihrer neun, eine trägt auch keine Jahrzahl, die übrigen sind aus den Jahren 1479, 1481, 1483, 1485, 1486 bis, 1487, 1489, die äußere Beschreibung derselben s. bei Hain l. l. 3048, 3075, 3081, 3088, 3092, 3093, 3094, ...8, 3105. Sie stimmen dem Texte nach überein und sind ziemlich selten. Nach ... a. a. O. 2. S. 210 war die Venediger Ausgabe vom Jahre 1475 ihre Mutter, ... die Empfehlung hatte ihren Grund, denn nicht nur wurden Druckfehler verbessert, sondern auch sonst wurde nach verschiedenen Quellen nachgebessert. Da sie sehr gesucht waren, legten andere Drucker, die sich aber nannten, sie mit Beifügung jener Verse ihren neuen Abdrücken zu Grunde, während noch andere ihren beliebigen Textesausgaben ...ß jene Empfehlung beidruckten, um anzulocken. Während diese einfach täuschten, lieferten jene mehr oder weniger genaue Nachdrücke. Zu diesen zählen unter anderen Venet., Herbort de siligenstat, 1483. f.; Venet., Ge. de Rivabenis, 1487. f.; Biblia correcta per stephanum pariseti impr. per iacobum malieti, 1490. f., vergl. Lorck a. a. O. 2. S. 211 ff.; Bas., J. Froben., 1491 und 1495, 8. Später, zuerst Basil., J. Froben., 1509. f., erscheint als Empfehlung des Hexastichon des Matthias Sambucellus, das beginnt mit:

> Emendata magis scaturit nunc biblia tota:
> Que fuit in nullo tempore visa prius.

... allen Jahrhunderten beschäftigte sich das 16. mit der Vulgata am Angelegentlichsten. Indem sich die kirchliche Frage durchaus in den Vordergrund stellte, bemühte man sich, um sich über sie zu verständigen, um das Verständniß der heiligen Schrift mit einem Eifer, wie nie zuvor. Nun waren zwar die Grundtexte derselben zugänglicher geworden, aber doch nur einem kleinen Bruchtheile der Gebildeten, die Mehrzahl bedurfte

einer lateinischen Uebersetzung und als solche lag zunächst einzig die Vulgata vor.
Zahl der Ausgaben vermehrte sich daher ganz außerordentlich. Unterdessen war aber
auch das kritische Gewissen wach geworden. Man hatte erkannt und erkannte täglich
mehr und mehr, daß die Vulgata, wie sie vorlag, sehr fehler- und mangelhaft sey,
während dieß einerseits neue Uebersetzungen zur Folge hatte (siehe unten), wollte
andererseits zwar die Vulgata in ihrem wohlerworbenen Besitze belassen, bemühte
aber, sie zu berichtigen. Man schlug dabei zwei Wege ein, die sich freilich nicht im
streng schieden; während die Einen den Text nach den Grundtexten verbesserten, su
Andere durch Vergleichung von Handschriften und älteren Ausgaben einen richtigeren
gewinnen. Die Letzteren waren auf der richtigen, kritischen Fährte, wogegen die Ers
den Hieronymus übertünchten und eigenmächtig überarbeiteten, was allerdings dem
tischen Interesse diente.

Unsere Aufgabe ist nun, die irgend hervortretenden Arbeiten dieser Art zu
zeichnen, wobei wir selbstverständlich alle die übergehen, welche nur einzelne Büche
Stücke der heiligen Schrift umfassen. Wir beginnen mit den Verbesserungen na
Grundtexten.

Der Zeit nach tritt uns da zuerst die Complutensische Polyglott
gegen. Ihr von dem herkömmlichen sehr abweichender Text wurde überwiegend
den Grundtexten, weniger nach Handschriften hergestellt. Besondere Nachdrücke desse
erschienen Noremb., J. Peträus, 1527, 8. u. 1529, 8., ferner Norimb., F. Pe
1530. f., mit Verbesserungen geben ihn die Antwerpener und Pariser Polyglotte.
tholischerseits erschienen noch drei derartige Arbeiten, zunächst die höchst seltene B
s. juxta hebr. et gr. veritatem vetustissimorumque ac emendat. cdd. fid. dili
tissime recogn. Colon., P. Quentel, 1527. f. und 1529. f. Ihr Herausgeber
J. Rudelius, nachher Syndikus zu Lübeck, der jedoch im Grunde nur den
Osiander's vom J. 1522 (siehe unten) nachdrucken ließ. Ferner besorgte August
Steuchus Eugubinus eine Recognitio V. T. ad hebr. veritatem. Venet., Al
Andr. Soc., 1529, 4., endlich ließ der Benedict., Bischof Isidor. Clarius
Mitglied des Tridentiner Concils, eine lateinische Bibel Venet., Petr. Schoeffer, 1
(nachgedruckt Venet., Junt., 1557. f. und castrirt 1564. f.) erscheinen, in der
8000 Stellen nach dem Grundtexte verbesserte. Er arbeitete sehr nach Vo
und ziemlich unkritisch, seine Anmerkungen sind meist von Sebastian Münster
Die Ausgabe kam auf den Index und ist sehr selten geworden. — Unter d
stanten lieferte zuerst Andreas Osiander eine Verbesserung nach den Gr
Biblia s. utriusque Test. diligenter recognita et emend. Nuremb., F
1522, 4. und 1523. f. Es folgte 1529 die vielbesprochene und seltene W
ger lateinische Bibel. Sie erschien, freilich sehr unvollständig, unter
Pentateuchus. Liber Josue. Liber Judicum. Libri Regum. Novum T
Wittembergae. Am Ende des 4. Buchs der Könige ist die Jahrzahl
manchen Exemplaren auch auf dem Titel) und als Drucker Nikolaus Sch
Schirlentz) genannt. Das Format ist klein Folio, das Papier gut, d
nette italienische, aber, was sehr zu beachten ist, der Druck ist äußers
incorrekt. Vorangeht eine sich sehr allgemein haltende Vorrede, beigegebe
reden Luther's zum Alten und Neuen Testament und zum Römerbri
Randglossen. Nachgedruckt wurde nur das Neue Testament, nämlich V
und 1536, 8., Bas., Barth. Westhemer. et Nic. Brylinger, 1537
postrema, ex novissima recogn. D. D. Mart. Lutheri praefation
ejusd. illustr. Francof., Petr. Brubach, 1554, 8. und 1570, 8.; d
erst J. Ge. Walch in Luther's sämmtlichen Schriften, Theil 14, wied
Die Uebersetzung ist eine nach den Grundtexten und mit Benutzung
setzung Luther's wesentlich verbesserte Vulgata und würde als solch
...hen, wenn nicht ihre Entstehung im Dunkeln läge

...würdigsten deutschen Namen in Frage kämen. Das Werk enthält mehrere Anzei-
..., daß es für ein Produkt Luther's gehalten werden soll und so weit wir folgen
..., wurde es für ein solches bis nach der Mitte des 16. Jahrhunderts gehalten.
...als die Wittenberger Calvinisten in ihrer Catechesis 1571 die Uebersetzung von
...Apgesch. 3, 21. quem oportebat caelo suscipi donec restituantur omnia als die
...er's gegen die Ubiquität benutzt und damit auch Luther für sich hatten sprechen
..., erhoben die niedersächsischen Theologen Einsprache, s. Wiederholte, Christl. ge-
... Confession und Erklährung, wie in den Sächs. Kirchen — wider die Sacramen-
gelehret wird, 1571; sie erklärten das Werk sey nicht von Luther, die Bücher
... darin auch nicht auf Lutherisch geordnet und noch lebende, glaubwürdige Personen
... sich gar wohl zu erinnern, daß es, als es bereits gedruckt gewesen, etliche Jahre
Luther hinterhalten worden sey. Dieses Zeugniß, das freilich die Wittenberger ab-
..., ohne es jedoch thatsächlich entkräften zu können, s. von der Person und Mensch-
...ung Jesu Christi der waren Christl. Kirchen Grundfest, 1571, war in der That
...positiv gehalten, als daß es nicht Manchen in der Folge, rücksichtlich der Autorschaft
...er's, hätte bedenklich machen sollen. Gründlicher indessen ward die Frage erst im
... Jahrhundert verhandelt, es erhoben sich scharfe Gegner gegen die herkömmliche An-
..., ohne sich freilich die Majorität der Stimmen verschaffen zu können, siehe Näheres
... anderem bei W. E. Bartholomaei in Acta historico-eccles. Bd. V. (Weimar
...41) S. 372 ff. und bei D. Clement, Bibliothèque curieuse hist. et crit. T. IV.
...115 s. Sehr besonnen erörtert J. Ge. Walch a. a. O. die Streitfrage; er kommt
... Resultate, daß Luther wahrscheinlich doch der Bearbeiter sey, wogegen J. G. Walter
...führliche Erörterung der wichtigen Streitigkeit —. Jena 1749, 4. und unumstößlich
...stehender — Beweis, daß —. Jena 1752, 4.), zwar sehr eingehend, aber viel zu
...matisch gegen Luther plädirt. Als Prätendenten neben Luther wurden Melanchthon,
... Prof. jur. Sebald. Münster in Wittenberg (dieser durch einen bloßen Lesefehler)
... Mart. Butzer aufgebracht, der letztere nach einer alten Notiz, die sich jedoch nicht
...ühren will. Neuestens hält C. Schmidt, Phil. Melanchthon S. 708 die Bibel für
gemeinsames Werk von Luther und Melanchthon, wogegen W. Thilo, Melanchthon
Dienste der heiligen Schrift. Berlin 1860, 8. S. 24 ff. den Melanchthon in den
...tergrund stellt.

Es ist uns hier nicht gestattet, auf die Streitfrage selbst näher einzugehen, was
...nächst an einem anderen Orte geschehen soll, im Allgemeinen aber sprechen wir
...re Ansicht dahin aus, daß Luther auf jeden Fall theilweise betheiligt war, daß ihm
... aus Gründen das Buch selbst durchaus keine Freude machte, das denn auch eine
...lich unbeachtete Existenz hatte, bis es zu einem gelehrten Streite Anlaß gab. —
... wenigen Worten kann auf die weiteren Arbeiten dieser Art hingewiesen werden.
... fleißigen Conr. Pellicanus in Zürich erschienen Commentaria Bibliorum, Tig.
...2—1539, und wieder 1582, 8 T. f., denen er die Vulgata zu Grunde legte, wie
...ie verbessern zu müssen glaubte. Victorin Strigel commentirte, den Jesaia aus-
...mmen, sämmtliche Bücher der heiligen Schrift, die einzeln erschienen Lips. 1563
... 1587. Auch er ließ seinen Auslegungen die Vulgata beidrucken, aber in starker
...erarbeitung. In der Biblia — a Paulo Ebero correcta s. interpolata. Witeb.
...5, 10 T., 4. und studio Pauli Crellii. Witteb. 1574. 10 T., 4. ist die Vulgata
... der deutschen Uebersetzung Luther's geändert. Viel gebraucht wurde die letzte Ver-
...rung der Vulgata, die Lukas Osiander lieferte und mit einer expositio zuerst
... 1574 — 1586, 7 T., 4. erscheinen ließ. Sie wurde mit und ohne expositio
...rere Male aufgelegt, sodann von Andreas Osiander, dem Sohne des L. Osiander,
...arbeitet, Tub. 1600. f. und öfter. Sehr bemerkbar macht sich bei derselben die
...ingigkeit von Brenz und Luther.

Wichtiger für uns sind die Anstrengungen, die man machte, um durch Vergleichung
... Handschriften so weit als möglich den ursprünglichen Text des Hieronymus wie-

derzugewinnen. Daß die Vulgata verderbt sey und wie man sie zu verbessern habe hatte schon um die Mitte des 15. Jahrhunderts der große Humanist Lorenzo dell Valle an einzelnen Beispielen glänzend gezeigt, aber er kam noch zu früh. Erst Desiderius Erasmus, sein großer Verehrer, stellte seine in latinam N. T. interpretationem ex collatione graec. exemplarium annotationes apprime utiles. Paris 1505. f. an Licht (die beste Ausgabe besorgte Jac. Revius. Amstel. 1630, 8.) und allerdings hatte sie nun ihre Wirkung. Nicht sehr erheblich sind die Verbesserungen, die Adrian. Gumelli, Par., Thilem. Kerver., 1504, fol. und 4. und öfter, vgl. Lorck a. a. O. S. 236 f., und der Dominikaner Albert. Castellanus zuerst Venet. 1511, 4. ihren Ausgaben anbrachten, dagegen leistete Rob. Stephanus in Paris für seine sehr Bedeutendes. Er verbesserte den Text nach einer Reihe von Handschriften einigen Ausgaben, und gab dazu auch Varianten. Zuerst erschien das Neue Testament Paris, Simon Colinäus, 1523, 16., sodann besorgte er 8 Abdrücke der ganzen Bibel von denen 6 zu Paris (1528. f., verbessert 1532. f., 1534. 8., 1540 f., 1545. 1546. f.) und 2 zu Genf (1555. 4., 1557. 2 T. f.) erschienen. Von diesen Ausgaben die sämmtlich ziemlich selten sind, ist die vom Jahre 1540 die beste, sofort nachgedruckt Antwerp., J. Stelsius, 1541 (al. 1542) und Lips., Nik. Wolrab, 1544 f. In der That war man dem Stephanus für diese Bemühungen den größten Dank schuldig, allein diesen zu erndten, mußte er vielmehr durch sie seine Stellung in Paris völlig untergraben sehen. Die Pariser Theologen hielten ein strenges und ungerechtes Gericht über seine Arbeit, und wenn er diesen schon die Antwort nicht schuldig blieb (Ad censuras theologorum Paris., quibus Biblia a R. St. excusa calumniose notarunt, ejusdem St. responsio, 1552, 8., auch sofort französisch erschienen), so war doch seines Bleibens in Paris nicht mehr. Schon 1547 wanderte er nach Genf. Von anderen Seiten fand er dagegen allerdings Anerkennung, denn sein Text wurde einer der verbreitetsten, und wenn schon nicht ohne manche Veränderungen, etwa 100 Male nachgedruckt.

Neben R. Stephanus beschäftigte auch Andere die gleiche Arbeit. Der Pariser J. Benedictus ließ einen berichtigten Text erscheinen, Paris, Sim. Colinäus, 1541, der etwa 10 Male nachgedruckt wurde, aber auf den Index kam. Erheblicher als dies waren die Arbeiten der Löwener Theologen. Um der katholischen Kirche einen richtigen Text zu geben, beauftragte Kaiser Karl V. die theologische Fakultät zu Löwen, eine sorgfältige Revision der Vulgata vorzunehmen. Der Arbeit unterzog sich unter Aufsicht der Fakultät J. Hentenius; er legte die Ausgabe des R. Stephanus vom Jahre 154[illegible] zu Grunde und verbesserte sie, obschon nicht sehr bedeutend, nach 30 Handschriften: auch fügte er Varianten bei. Die Ausgabe erschien Lovan., Barthol. Gravius, 1547 f. und wurde öfter nachgedruckt, so Antw., J. Stelsius, 1559, 8., Antw., Christoph Plantin, 1559, 8., zuletzt Venet. 1599, 4. Nach dem Tode des Hentenius 1566 versuchten die Löwener Theologen Franc. Lucas von Brügge, J. Molanus, Augustin. Hunnäus, Corn. Reynerus und J. Harlemus den Variantenapparat zu vermehren und diesen Text auf's Neue zu verbessern; ihre Arbeit liegt in acht, bei Christ. Plantinus in Antwerpen erschienenen Ausgaben vor, die beiden ersten 1573 (al. 1574), [illegible] und 24., die letzte 1590, 8. Für das Alte Testament geschah so gut wie nichts, dagegen wurde für's Neue Testament fleißig gesammelt.

Es kam für die Vulgata ein verhängnißvoller Wendepunkt. Das Concil zu Trident faßte, nachdem es eine starke Opposition überwunden hatte, in seiner 4. Sitzung den 8. April 1546, den denkwürdigen Beschluß, daß alle Bücher des Alten und Neuen Testaments, wie sie in der Vulgata vorlägen, auch die Apokryphen des Alten Testaments, kanonisch seyen. Es bestimmte sodann, daß die Vulgata ex omnibus latinis editionibus in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus als die authentische anzusehen sey und sie Niemand quovis praetextu verwerfen dürfe. Indem es ferner die Auslegung der heiligen Schrift der Auktorität der Kirche unterstellte, ergab sich schließlich die Bestimmung, daß in Veröffentlichung von Bibel

Bibelcommentaren der frechen Betriebsamkeit der Buchdrucker entgegenzutreten sey die Vulgata selbst quam emendatissime gedruckt werde. Eine authentische gabe der Vulgata war hiermit indicirt.

Die Tragweite dieser Beschlüsse war nicht nach allen Seiten hin klar und sollte im Sinne der Väter auch nicht seyn, die damit freilich im Drange der Umstände ihre eigenen Theologen einen Zankapfel warfen. Von dem biblischen Grundtexte seinem Verhältnisse zur Vulgata verlautet kein Wort. Der Beschluß über die thenticität der Vulgata sanktionirte im Grunde nur eine fast 1000jährige Praxis, die der Hierarchie gerade damals recht bequem lag. Das biblische Wort war sehr her und vieldeutig geworden, daher bedurfte sie, um dem Streiten möglichst ein zu machen, der freien und beweglichen Wissenschaft gegenüber (ad coercenda petutia ingenia) einer authentischen Auslegung des Grundtextes. Wenn gleich im gange als Zweck hingestellt wird, ut puritas ipsa evangelii in ecclesia conser, und man bedenkt, daß die protestantische Opposition auf die Bibel im Grundpochte, so ist wohl deutlich, daß man geflissentlich den Grundtext stillschweigend bei schob, um von diesem nicht beunruhigt, nur einen Rekurs auf die Vulgata zu n. Eine natürliche Folge dieser Diplomatie war, daß sich die katholischen Theo in zwei Lager schieden, siehe Ausführliches hierüber bei Hody l. l. p. 509 ss. end die Einen recht absichtlich die Unsicherheit des Grundtextes hervorstellten, um Ansehen der Vulgata zu heben, stempelten sie diese wohl gar zu einem unverbesser Werke des heiligen Geistes. Dagegen war Anderen, denen das wissenschaftliche issen schlug, das ganze Dekret sehr unbequem. Sie suchten es daher anzufechten zu mildern, und wollten in demselben jedenfalls eine bloß disciplinarische, keine atische Bestimmung erblicken, vgl. z. B. Riegler a. a. O. S. 111 ff. Doch ist nicht dieses Ortes, diese Punkte weiter zu verfolgen.

Die Stellung der Katholiken und Protestanten zur Vulgata war jetzt eine durchaus nderte. Wenn diese, im Eifer das Gleichgewicht verlierend, sie ungebührlich herab und wissenschaftlich vernachlässigten, hielten sie jene zu hoch, die katholische Kirche hatte als solche nun die Frage nach dem Texte derselben an die Hand zu nehmen, richtigen festzustellen und zu überwachen. Nachdem schon Clemens VII. für Herung eines verbesserten Textes Vorkehrung getroffen hatte, s. L. v. Eß a. a. O. 174, und überhaupt für das Folgende besonders Vercellone Variae lectiones —. I. XVIII. ss., geschah Weiteres durch Pius IV. und V. bis Sixtus V., der nach Seiten eingreifendste und tüchtigste Pabst des 16. Jahrhunderts, mit ganzem Ernste Sache zu einem Resultate führte.

Sixtus bestellte eine Congregation, die ihre Arbeit zu Anfange des Jahres 1588 n und sich beim Cardinal Anton. Caraffa († 14. Januar 1591) versammelte. Canones stellte sie auf, daß der hebräische Text zu vergleichen sey und nur nach dschriften — und es standen ihr treffliche zu Gebote, wie der Cod. Amiatin. und icellanus — geändert werden solle, daß die LXX. da zu vergleichen sey, wo sie r oder weniger als das Hebräische enthalte, und die Erklärung der hebräischen Na, die herkömmlich beigegeben ward, gestrichen werden solle. Das Resultat der Arbeit ein Codex, der den gewonnenen kritischen Apparat verzeichnet enthielt und sich jetzt aufgefunden hat. Auf dieser Grundlage unternahm nun Sixtus selbst die Re des Textes, allerdings von Franc. Toletus und Angelus Rocca unterstützt, aber vielfach von der Meinung seiner Gehülfen abweichend. Wenn er dabei wohl etwa verfuhr, so hatte er doch immer einen kritischen Boden. Auch nach dem Grund ward geändert, nicht zwar ut inde latini interpretis errata corrigerentur, sonum bei Zweideutigem und Unsicherem im Lateinischen Sicheres und Uniformes zu . Im Uebrigen schloß sich der Text sehr an den der sogenannten Biblia ordi an. Der Druck ward sorgfältig überwacht, die Officin war die des jüngeren s Manutius. So erschien Biblia s. vulgatae editionis, ad concilii Tridentini

praescriptum emend. et a Sixto V. P. M. recognita et approbata. Rom., t
pogr. apostolica Vaticana 1590, 3 T. f. Uebergangen sind das 3. und 4. Buch
das 3. Buch der Makkabäer und das Gebet des Manasse, auch hat die Ausgabe
Marginalien, noch sonstige Zuthaten.

Für diese Textesgestaltung ward d. d. Kal. Mart. 1589 die Constitution Aet
ille (abgedruckt unter anderen bei Hody l. l. p. 495 ss.) erlassen, welche für im
Kraft bleiben (perpetuo valitura) solle. Diese erklärte die Ausgabe für die vera,
tima, authentica et indubitata in omnibus publicis privatisque disputatio
gebot bei Strafandrohung sie ohne irgend eine Aenderung (ne minima particul
tata, addita vel detracta) abzudrucken und verbot schlechthin andere Abdrücke.

Obgleich auf den Druck der Ausgabe alle Sorgfalt verwendet worden war,
der Pabst doch selbst noch sehen, daß sie nicht fehlerfrei sey. Es fanden sich !
fehler, und Verbesserungen schienen nothwendig. So wurden denn die Verbessе
theils durch neugedruckte und aufgepappte Zettelchen nachgetragen, theils wurde
Radiren und Corrigiren mit der Feder nachgeholfen (nostra nos ipsi manu co
mus, si qua praelo vitia obrepserunt), vgl. L. v. Eß a. a. O. S. 331 ff.

Noch im gleichen Jahre, den 27. August 1590, segnete Pabst Sixtus V. das
liche und sofort erfuhr sein Werk die leidenschaftlichste Anfeindung. Auch in der
ward es gewöhnlich viel zu ungünstig beurtheilt. Es ist jedenfalls eine sehr ehren
literarische Arbeit; der Text beruht auf alten Handschriften und ist verhältnißmäß
nicht übel. Die Druckfehler, die übersehen wurden, s. diese bei Bukentop L
luce p. 467 s., sind nicht sehr erheblich.

Bei dieser Sachlage waren es sicher andere, als rein wissenschaftliche G
welche den Sturm wider dieß Werk heraufbeschworen, um ihm das Garaus zu m
Vorerst haben wir zu erinnern, daß die Gehülfen des Sixtus wohl im Voraus
Werke abgeneigt waren, weil dieser zu eigenmächtig verfuhr. Mit um so mehr A
auf Erfolg konnte nun der Jesuit Rob. Bellarmin seinen Feldzug beginnen, de
der kurz vorher aus Frankreich zurückgekehrt war, bemächtigte sich der Sache. Ihn
Haß und Ehrgeiz, Haß gegen Sixtus, der seine Controversiae auf den Index
hatte, und Ehrgeiz, an das große katholische Werk der authentischen Vulgata auch
Namen geknüpft zu sehen. Genug, er wußte Pabst Gregor XIV. zu bereden, da
neue Verbesserung der Vulgata zu veranstalten sey, wobei er auch die Lüge nicht |
daß Sixtus noch selbst eine Verbesserung seiner Ausgabe befohlen habe. Als di
Arbeit ihrem Erscheinen nahe war, erwirkte Bellarmin mit seinen Jesuiten be
mens VIII., datirt 13. Februar 1592, den Befehl, daß die Sixtina zu unter
und die verbreiteten Exemplare auf Kosten des apostolischen Schatzes wiederaufzu
setzen. In Folge dieses Befehles und der jesuitischen Betriebsamkeit haben sic
nische Exemplare höchst selten gemacht. Ein Abdruck der Sixtina mit Scholie
lectore Fr. Haraeo erschien Antwerpen, Hier. Verduß, 1630. f., L. van Eß
seiner Ausgabe der Clementina, Tub. 1822, 3 Tomi, 8. die sixtinischen Lesart
Rande gegeben.

Mit der neuen Verbesserung ging es ebenfalls nicht so glatt und ohne Eifer
leien ab, und billig ging auch nicht Alles nach dem Kopfe Bellarmin's. Zunächst
wieder eine Commission bestellt, bestehend aus 7 Cardinälen und 11 anderen Gel
die in Zagarola, im Hause des Cardinals Marc. Ant. Colonna des Aeltern, w
lich drei Sitzungen (Montag, Donnerstag und Freitag) hielt. In der ersten S
den 7. Februar 1591, konnte man sich über den modus procedendi noch nich
einigen. Die Grundsätze wurden andere. Nachdem man für die Genesis 40
gebraucht hatte, übergab man zur Beschleunigung die Arbeit einer engeren Comm
den Cardinälen M. A. Colonna und Guil. Alanus, und den 8 Gelehrten Barth
randa, Andr. Salvener, Ant. Agellius, R. Bellarminus, Barth. Valverde, Läl. L
Petr. Morinus und Angelus Rocca. Wenn nun berichtet wird, daß diese Comm

n 19 Tagen ihre Aufgabe vollendete, so ist das schwerlich richtig, vielmehr zu glauben, daß Weiteres für die Sache in Rom geschah. Im Oktober kehrte sie nach Rom zurück, und als den 15. Oktober Gregorius XIV. und schon zu Ende Dezember des gleichen Jahres auch sein Nachfolger Innocentius IX. verschieden war, hatte Clemens VIII. das Weitere zu verfügen. Dieser beauftragte nun mit der Veröffentlichung die Car- dinäle Augustinus Valerius und Federic. Borromeus, denen besonders Franc. Toletus n die Hand ging. Noch versuchte Valverde, der bedeutende Veränderungen vorgenommen n wollte, den Druck durch eine Bittschrift zu verzögern, aber der Pabst gebot ihm llschweigen. Der Druck war schon vor Ende des Jahres 1592 fertig, die Druckerei r die des Aldus Manutius jun. und in derselben ward das in der bibliotheca lica befindliche Exemplar der sixtinischen Bibel gebraucht. Die Aenderungen rühren der Hand des Angel. Rocca her. Aeußerlich wußte man diese Ausgabe der sixtini- so ähnlich herzustellen, daß sich beide leicht verwechseln lassen. So erschien als gentlich authentische Ausgabe der römischen Kirche die Biblia s. vulgatae editionis V. P. M. jussu recognita atque edita. Romae, ex typogr. apostolica Vaticana, f. Der Name Clemens VIII. erscheint erst auf dem Titel späterer Ausgaben Colon. Agripp. 1609, 8. ?). Auch diese Ausgabe hat weder Varianten, noch Zuthaten, aber beigegeben, jedoch am Ende, ist das 3. und 4. Buch Esra und Gebet des Manasse. Die Vorrede (von Bellarmin verfaßt, s. Riegler a. a. O. 79, abgedruckt bei Hody l. l. p. 502 ss.) erklärt, daß die Ausgabe pro humana illitate zwar nicht vollkommen und fehlerfrei, jedoch unter allen bisherigen die sey. Damit contrastirt denn freilich, daß sie weit mehr Druckfehler als die hat, s. L. v. Eß a. a. O. S. 366 ff. Im Texte weicht sie von dieser in 3000 Stellen ab, s. die Abweichungen bei Bukentop l. l. p. 319—383. 465 s. Text selbst schließt sich näher an den Grundtext an und ist vielfach nach dem Texte Löwener Theologen geändert. Er ist, wie in der Sixtina, ein gemischter und nur guter, denn bei beiden Ausgaben folgte man weniger streng wissenschaftlichen dsätzen, als dem Gefühle und praktischen Gesichtspunkten.

Noch sind die zwei folgenden römischen Ausgaben zu erwähnen. Gleich im fol- n Jahre, 1593, erschien die eine in 4. unter gleichem Titel, aber mit Zugaben itae sunt concordantiae marginales, explicationes nominum hebraeorum, et rerum), und nach dieser die zweite 1598 in klein 4. mit correctorium. Die ktur der letzteren besorgte Angel. Rocca. Beide sind sehr fehlerhaft gedruckt, das igere aber ist, daß man von dem Texte der Ausgabe von 1592 ganz bedeutend und fast eine neue Recension lieferte, s. Bukentop l. l. p. 470 ss.

Obgleich Clemens VIII. im November 1592 den Nachdruck seiner Ausgabe für Jahre verboten hatte, erhielt doch 1597 die Plantin'sche Druckerei in Antwerpen Privilegium und so erschien 1599 zu Antwerpen ex off. Plant., ap. J. Moretum Ausgabe in 4. und in 8., die aber doch in einer Reihe von Stellen von ihrem ginale abweicht, s. Bukentop l. l. p. 507 ss.

In Berücksichtigung der Art, wie die authentische Vulgata, oder vielmehr die entischen Vulgaten zu Stande kamen, werden wir es der protestantischen Polemik t verargen, daß sie sich dieses Widerstreites der Päbste, in dem sich die katholische heit und päbstliche Infallibilität in eigener Weise darstellte, bemächtigte, vergl. u. a. m. James, Bellum papale s. concordia discors Sixti V. et Clementis VIII. Hieronymianam edit. Lond. 1606, 4.; 1678, 8. und 1841, 12.

Nachdem die katholische Kirche durch Clemens VIII. einen authentischen, wenn auch fehlhaften Text der Vulgata erhalten hatte, schließt im Grunde die Geschichte der gata in dieser Kirche, denn die späteren Ausgaben bieten insofern kein besonderes eresse, als sie sich an die Clementinischen anschlossen oder anschließen mußten, wenn schon unvermeidlich war, daß auch in sie gar manche Verschiedenheiten eindrangen. r erwähnen daher nur die neueste, vom gelehrten Barnabiten C. Vercellone be-

sorgte Ausgabe, Rom 1861, 4., der die vom Jahre 1592 zu Grunde liegt, die [illegible] aus einigen anderen Ausgaben Verbesserungen erfahren hat. Ein Verzeichniß der [illegible] bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts s. bei Masch l. l. II. 3. p. 249 ss. [illegible] übergehen dürfen wir aber zwei sehr fleißige und wichtige kritische Sammelwerke, [illegible]lich Lux de luce l. tres, in quorum primo ambiguae locutiones, in secundo va[illegible] ac dubiae lectiones, quae in vulg. lat. s. scr. edit. occurrunt, ex originalium [illegible]guarum textibus illustr. — In tertio agitur de edit. Sixti V. — Coll. et [illegible] F. Henr. de Bukentop ord. ff. minorum —. Col. Agripp., Wilh. Fries[illegible] 1710, 4. und Variae lectiones vulgatae lat. Bibliorum editionis, quas Car. V[er]cellone sodalis Barnabites digessit. Tom. I. II. 1. (Pentat. — I. Regg.) [illegible] 1860—1862, 4.

Es wäre Aufgabe der Protestanten gewesen, gerade bei ihrer freien Stellung [illegible] Vulgata für Herstellung eines kritischen Textes derselben Sorge zu tragen, allein [illegible] auch nicht entschuldigen, begreifen können wir es, daß die Befangenheit der Kath[illegible] sie auf der anderen Seite befangen machte und deren günstige Stimmung für die [Vul]gata in eine ungünstige sich verkehrte, daß die Protestanten so die Vulgata unge[illegible] herabsetzten oder doch viel zu wenig berücksichtigten. So fehlt denn noch heute ein [illegible] der den Forderungen der Wissenschaft entspricht und nur der Protestantismus kann [illegible] sollte das nachholen, was er nur zu lange verabsäumt hat. Zum Ziele wird man [illegible] nur gelangen, wenn man geradezu von vorn anfängt, die zahllosen späteren Handsch[riften] und auch die Ausgaben vorerst bei Seite läßt und zunächst einen Text nur na[ch den] ältesten Handschriften, mit Beifügung der Varianten, liefert. Auf diesem Grunde [kann] dann von verschiedenen Seiten mit Erfolg weiter gebaut werden. Einen, freilich [illegible] kleinen Anfang einer besseren Textesgestaltung im Neuen Testament hat Tisc[hen]dorf gemacht im Nov. Test. triglottum gr. lat. germ. Lips. 1854, qu. 8.

Schließlich verzeichnen wir einige der ältesten und wichtigeren Handschriften. [Die] älteste, aus der Mitte des 6. Jahrhunderts stammende und beste Codex ist der [illegible] Amiatinus, jetzt in der Laurentiana zu Florenz befindlich. Er enthält das [illegible] (Baruch fehlt) und Neue Testament; den Text des Neuen Testaments hat aus dem[selben] Tischendorf, Lips. 1850, 4. veröffentlicht. — Ueber die Biblia gothica tol[eta]nae ecclesiae (Baruch fehlt) aus dem 8. Jahrhundert, den cod. Paullinu[s in] Rom (Baruch fehlt) aus dem 9. Jahrhundert, den cod. Statianus, jetzt Valli[cel]lanus in Rom aus dem 9. Jahrhundert, den cod. Ottobonianus in der V[ati]cana den Octateuch enthaltend aus dem 8. Jahrhundert und einige andere [illegible] s. Vercellone Variae lectiones I. p. LXXXIV ss. — Die Biblia Carolina [illegible] der Kantonalbibliothek in Zürich, ein Prachtwerk, stammt aus dem 9. Jahrhundert [illegible] wird unter Karl dem Kahlen geschrieben seyn. Baruch fehlt; die letzten zwei [illegible] hat eine späte Hand ergänzt. In die gleiche Zeit wird die große Bamber[ger] Bibelhandschrift gehören, vgl. F. U. Kopp, Bilder und Schriften der Vorzeit [illegible] S. 184. In dieser fehlt die Apokalypse. Der cod. Alcuini, um ihn so zu nen[nen], ist unzweifelhaft ein Werk der karolingischen Zeit, wenn auch nicht das Geschenk [illegible] der Kaiserkrönung, den 1. Januar 801, vergl. Alcuini opp. ed. Froben. I. p. [illegible] vielmehr wohl auf Befehl Karl des Kahlen geschrieben, vgl. Hug in Zeitschrift für [die] Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg, 1828, Heft 2. Er umfaßt das Alte (B[aruch] fehlt) und Neue Testament. Früher dem Stifte zu Granfelden, Moutier de Grandval [im] Münsterthale zugehörig, kam er in der Revolutionszeit in Privathände und wanderte [illegible] für 37,500 Fr. nach England: das Geschäft des Baseler Philisters war kein schle[chtes], vgl. J. H. de Speyr-Passavant, Description de la Bible écrite p. Alchuin de [illegible] 778 à 800, et offerte par lui à Charlemagne le jour de son couronnement à R[ome] l'an 801. Paris 1829, 8. und H. E. Gaullieur in Mémoires de l'institut nati[onal] Genevois. T. I. Genève 1854, 4. — Ueber eine sehr saubere Pergamentschrift [illegible] Bibel, wahrscheinlich aus dem 13. Jahrhundert, früher in Altdorf, jetzt in Erlang[en]

8) befindlich, berichtet Riederer Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Bücher-
ichichte 10. S. 125 ff. Ueber eine andere Handschrift aus dem 13. Jahrhundert
Eichhorn, Repertorium 17. S. 183 ff.

Für das Neue Testament ist der cod. Fuldensis wegen seines hohen Alters
besonderer Wichtigkeit, vgl. E. Ranke, Specimen cod. N. T. Fuldensis. Marb.
0, 4. und in theolog. Studien und Kritiken, 1856 S. 405 ff.

Von Evangelienhandschriften nennen wir den cod. Sangallensis graeco-lat.
rlinearis quatuor evangeliorum (ad similitud. ipsius l. mscr. accuratissime deli-
ndum et lapidibus exprim. cur. H. C. M. Rettig. Turici 1836, 4.). Er stammt
dem 9. Jahrhundert. Die Uebersetzung konnte als interlineare leicht Umgestaltungen
hren. Eine andere lateinische Handschrift, ebenfalls aus dem 9. Jahrhundert, befindet
in Erlangen (467), s. A. F. Pfeiffer, Beiträge zur Kenntniß alter Bücher und
dschriften, St. 1, Hof 1783, 8. S. 1 ff. Eine weitere Handschrift, ein wahr-
s Prachtstück, 870 auf Befehl Karl des Kahlen von den Brüdern und Priestern
ngarius und Linthardus geschrieben, früher im Kloster St. Denys bei Paris, dann
egensburg befindlich, wird jetzt in München aufbewahrt. Der Text ist ein mit
Latinus sehr gemischter; vgl. Colomann. Sanftl, Diss. in aureum ac pervetu-
s. evang. cod. ms. monasterii S. Emmerami Ratisbonae. Ratisbon. 1786, 4.
r den Ingolstadter Codex ist mir Sebastian Seemiller's Dissertation notitiam
ens de antiquissimo cod mscr. — in bibl. acad. Ingolst. adservato. Ingolst.
4, 4. nicht zugänglich.

III. Die neueren Uebersetzungen. — Die Vulgata hatte durch den jahr-
dertelangen Gebrauch ein so unbegränztes, ja, geheiligtes Ansehen erlangt, daß es
e Zeit brauchte, den Gedanken zu fassen, an ihre Stelle ein Besseres zu setzen.
ß sie freilich nicht genau sey und man im Einzelnen auf den Grundtext zurückgehen
se, wurde von einzelnen Kundigen, wie von Nikolaus v. Lyra, erkannt und ausge-
chen. Raim. Martini erklärt in der Vorrede des Pugio fidei, die Stellen des Alten
aments wörtlich nach dem Hebräischen geben zu wollen.

Der englische Bischof und Cardinal, Adam Easton, gestorben 1397, scheint der
e gewesen zu sein, der wieder an eine neue Uebersetzung dachte und das Alte Testa-
t, mit Ausschluß der Psalmen, aus dem Hebräischen übersetzte, aber seine Arbeit
sich verloren, s. Masch l. l. II. 3. p. 432. Als man sich in der Folge immer
r in das klassische Alterthum versenkte und auch die Kenntniß des Hebräischen leichter
langen war, hatte man die Mittel, eine neue Uebersetzung zu versuchen, aber die
zahl der Humanisten hatte für die Kirche und ihre Wissenschaft kein Herz und
n Sinn. Dennoch geschah etwas, wenn schon im bloß literarischen Interesse. Als
sich neben der römischen auch mit der griechischen Literatur auf's Eifrigste beschäf-
, wurden lateinische Uebersetzungen nothwendig, um letztere weiteren Kreisen zugäng-
zu machen. Man übersetzte daher fleißigst aus dem Griechischen, die Arbeit war
s ehrenvoll, als lohnend, und Pabst Nikolaus V., der Mäcen der Humanisten in
rtigem Stile, legte in seiner Nähe, so zu sagen, eine Uebersetzungsfabrik an.
er veranlaßte denn auch den edlen Florentiner und bedeutenden Humanisten, Gian-
zo Manetti, † 1459, die Bibel auf's Neue aus den Grundtexten zu übersetzen,
t Manetti war auch Kenner der jüdischen Wissenschaft. Manetti ging an's Werk,
setzte aber nur die Psalmen und das Neue Testament. Die erstere Arbeit ging ver-
n und dasselbe Schicksal wird die andere gehabt haben, vgl. Tiraboschi, Storia
a letteratura italiana VI. 2. p. 109 ss. Doch freilich vom rein literarischen
eresse aus ließ sich von den Bewunderern der Klassicität nicht viel erwarten, für
e hatte das schlichte Bibelwort und der Stil nicht Anziehungskraft genug. Dagegen
g das religiöse Interesse überwältigend durch; die Noth der Zeit lehrte beten und
ren, man verglich die Zustände der Gegenwart mit den glücklicheren der Vergan-
eit, lenkte seinen Blick namentlich auf das christliche Alterthum und suchte Trost in

der heiligen Schrift. Wie so die fremdsprachige Vulgata dem Volke nicht dienen kon[n]
so legten sich dem Sprachkundigen Mängel derselben bloß. Der Gegensatz blieb [d]
auch nicht aus, es kam dahin, daß wer der Vulgata mißtraute, auch der Kirche [v]
dächtig ward, und daß sich die Wissenschaft das Recht zu neuen lateinischen Bibel[über]
setzungen von der Kirche zu erkämpfen hatte. Desiderius Erasmus erk[ämpfte]
dieses Recht durch seine Uebersetzung des Neuen Testaments (siehe unten), es kam [i]
aber auch sofort der religiöse Aufschwung Europa's zu Hülfe, der die verrottete K[irche]
auf's Tiefste erschütterte. Daß diese sich sodann zusammenfassend hierarchisch und [e]
köpfig die Vulgata sich wieder zum Idole erkor, haben wir schon gelesen.

Mit der Reformation durchfuhr ein elektrischer Schlag die Geister, das lebha[fte]
Verlangen nach dem reinen Bibelwort verallgemeinerte sich, und da die Vulgata [un]
nügend erfunden ward, versuchte man auch neue Uebersetzungen in der Gelehrtens[prache].
Indessen die ganze heilige Schrift, oder auch nur das Alte oder Neue Testament [voll]
ständig zu übersetzen, war ein schwieriges und langwieriges Geschäft, und doch [be]
die Sache. Viele begnügten sich daher, zunächst nur einzelne Bücher in neuer,
doch sehr berichtigter Uebersetzung, mit oder ohne Auslegung zu liefern. Die [Zahl]
solcher Arbeiten war nicht gering, die vornehmsten Theologen aller Parteien lie[ferten]
welche, und wenn sie ziemlich ohne Ausnahme wiederholt, ja, zum Theil oft [neu]
aufgelegt wurden, so zeigte sich darin, daß sie einem Bedürfnisse entgegen kamen. [Wir]
verzeichnen hier kurz diejenigen Arbeiten, die etwa bis in die Mitte des 16. Jah[rhun]
derts erschienen, ohne gerade auf Vollständigkeit Anspruch zu machen und mit U[m]
gehung der Uebersetzungen einzelner biblischer Kapitel und Stücke.

Melanchthon (Proverb. 1524), Luther (Deuteron. 1525), J. Brent[ius]
(Hiob 1527), J. Draconites (Psalter. 1540, Dan. 1544, Joel 1565), J. Bug[en]
hagen (Psalter. cum quibusdam aliis canticis 1544), Henr. Mollerus (Ps[al.]
1573), Zwingli (Jes., Jer., Psalm., Proverb., Ecclesiast., Cant. C.), Conr. Pel[li]
canus (Proverb. 1520, Psalter. 1527), Oecolampadius (Hiob 1523, Proph[etae]
majores 1525—1534, Hagg., Zach. et Mal. 1527, Hos., Joel, Am., Abd. et [...]
1535), Capito (Habak. 1526), Butzer (Sophon. 1528, Psalm. 1529), Th[eod.]
Bibliander (Nahum 1534), Wolfg. Musculus (Psalter. 1551, Genes. 15[..]
Esaias 1557), Calvinus (Psalter. 1557), Augustin. Marloratus (Genes. 15[..]
Psalmi et Cantica bibl. cum catholica expos. ecclesiastica 1562, Esaias 156[.]
Fel. Pratensis (Psalter. 1515), Augustin. Justiniani (Job 1516, Psal[t.]
1516), Rob. Shirwood (Ecclesiastes 1523), Agathius Guidacerius (Cant[.]
1531). Rod. Baynus (Proverb. 1555), Thom. Nelus (Hagg., Zach. et Mal. 15[..]
Franc. Forerius (Esaias 1563).

Bevor wir nun die neuen Uebersetzungen im Einzelnen behandeln, ist anzumerk[en],
wie wir unsere Aufgabe beschränken zu müssen glaubten. Die Mehrzahl der [neuen]
Uebersetzungen floß aus den Grundtexten, doch erschienen daneben auch Afterübersetzun[gen],
wie aus dem Chaldäischen, Syrischen, Arabischen, und selbst die deutsche Uebers[etzung]
Luther's wurde in's Lateinische übersetzt. Wir berücksichtigen nur die ersteren und [über]
gehen die letzteren billig ganz. Sodann lassen wir ebenso die paraphrastischen Bea[rbei]
tungen, wie z. B. die vielbeliebten und verdienstlichen des Joh. van den Campen,
1538, zu den Psalmen und des Erasmus zum Neuen Testament, unbeachtet, wie [die]
metrischen Nachbildungen, denn beides sind bloß freie Reproduktionen des Sinnes [in]
sehr subjektiver Färbung. Natürlich war es ganz vorzugsweise der Psalter, den [man]
in lateinischen Versen wiederzugeben sich bemühte, ich erinnere unter andern an Eob[an]
Hessus, dessen Arbeit in 70 Jahren in etwa 40 Auflagen erschien, an J. M[...]
Th. Beza, Ge. Buchanan, Seb. Castellio, M. Ant. Flaminius, Bened. Arias M[on]
tanus. Endlich wurden häufig nur einzelne Bücher und selbst Kapitel übersetzt. [Von]
diesen Arbeiten können schon der Masse wegen nur einige wenige genannt und her[vor]
gehoben werden, sie sind aber auch meist nur Mittelgut.

Wir beginnen mit den Uebersetzungen der ganzen Bibel oder doch des Alten Testa-
ents und lassen dann die besonderen des Neuen Testaments folgen, trennen sie aber
ht nach den Confessionen der Uebersetzer, sondern zählen sie angemessener nach der
ifolge ihrer Entstehung auf. Noch sey bemerkt, daß unter den Ausgaben viele bloße
telausgaben sind, etwa auch einzelne unverkaufte Stücke anderen Ausgaben beigefügt
rden. Auf diesen Punkt konnte hier nicht näher eingegangen werden, doch wurden
gentlich bei den Ausgaben, die verglichen werden konnten, die Abdrücke von den
telausgaben unterschieden.

Der gelehrte Dominikaner, Sanctes Pagninus aus Lucca, † 1541 in Lyon,
tt uns als der Erste entgegen, der eine neue lateinische Uebersetzung der ganzen
ligen Schrift aus den Grundtexten lieferte, wenn auch in gewissem Anschlusse an die
lgata. Schon seit 1493 arbeitete er am Alten Testamente, und als er damit nach
Jahren zu Ende war, hatte er Mühe, seine Arbeit zum Drucke zu bringen, obwohl
von Seiten Pabst Leo's X. Unterstützung fand. Das ganze Werk erschien endlich
10 Jahren durch Privilegien gegen den Nachdruck geschützt und mit Dedikation an
Clemens VII. Lugd., Ant. du Ry, 1528 (am Ende 1527), 4., und wieder
., Melch. Novesian., 1541. f. Indem sich Pagninus, wie nur immer möglich,
Wörtlichkeit befleißigte und daher auch die Eigennamen dem Grundtexte gemäß
b, z. B. Selomoh, Mirjam, Jeschuah, konnte das Latein nicht gut ausfallen, da-
musste die Uebersetzung an Dunkelheit leiden und sie verfehlte auch gar oft das
tige, zumal im Neuen Testament, da Pagninus' Kenntniß des Griechischen sehr
ing war. Ungeachtet dieser Mängel erwarb sie sich gerade wegen ihrer Wörtlichkeit
ßen Beifall und sie ward unter den neueren eine der gebrauchtesten. Zu unterscheiden
d indessen von den angeführten beiden ersten Ausgaben die späteren, die sehr bedeu-
de Veränderungen erfuhren.

1) Eine neue Recognition erschien schon Lugd., Hugo a Porta, 1542. f., welche
Vorredner Mich. Villanovanus (Mich. Servetus) besorgte, und J. Calvin Defensio
h. fidei de s. trinitate. R. Steph., 1554, 4. p. 59 s. unterließ nicht, auch über
es Werk des Servetus sich in seiner Weise auszusprechen. Die Katholiken setzten
Ausgabe auf den Index. Wenn Servetus versichert, nach einem Exemplare gear-
tet zu haben, welches von der Hand des Pagninus sehr viele Bemerkungen und in
Uebersetzung an unzähligen Stellen Aenderungen enthielt, so liegt ein Grund nicht
r, diese Angabe zu beanstanden; andererseits lag es freilich seinem propagandistischen
eben nahe, namentlich in den Anmerkungen am Rande, Eigenes beizufügen, was
e Ueberzeugung ausdrückte, vgl. Rosenmüller a. a. O. 4. S. 178 ff. Da die Aus-
e wegen dieser Zusätze gefährlich erschien, so haben sich die Exemplare derselben sehr
gemacht.

2) Am gebrauchtetsten wurde die Arbeit des Pagninus in der Recognition des
b. Stephanus. Dieser nahm indessen von Pagninus nur die Uebersetzung des Alten
taments auf, vom Neuen Testament gab er die Beza's (siehe unten), von den Apo-
phen die von Claud. Baduellus nach dem complutensischen Texte. Beim Alten Testa-
t nahm er theils Nachbesserungen des Pagninus auf, theils änderte er nach Excerpten
Vorlesungen des Franc. Vatablus und nach Bemerkungen Anderer. Auf diese
ise kam allerdings ein gemischtes, aber auch brauchbares Werk zu Stande. So er-
enen mit der Vulgata und manchen Beigaben in höchst splendider Ausstattung die
seltenen Biblia utriusque T. Oliva R. Steph., 1557, 2 T. f. (mit neuem Titel
77). Nach diesen wurde die Uebersetzung des Pagninus und Beza nachgedruckt Ba-
, Thom. Guarinus, 1564. f.; Tig., Ch. Froschov. jun., 1564, 4. und 1579, 4.
itelausgabe?); endlich Francof., Sam. Selfisch et Becht. Rab 1590, 8. und 1591,
(Titelausgabe?), Sam. Selfisch, 1600, 8., Andr. Chambier, 1614, 4. und 1618,
(Titelausgabe?). Die ganze Uebersetzung des Pagninus nebst Anderem geben die
sgaben Paris., Fr. Barois, 1721, 2 T.. f. u. Paris., Jac. Zuillau, 1729, 1745, 2 T., f.

3) Endlich ist der Recognition des Arias Montanus, wenn man so sagen darf, in den Biblia hebraeo-latina, welche als Appendix der Antwerpener Polyglotte, 1572, erschienen, Erwähnung zu thun. Da derselbe einer ganz wörtlichen Interlinearversion bedurfte, so wählte er die des Pagninus, weil indessen auch diese seinem Zwecke nicht ganz diente, so änderte er sie diesem gemäß, bezeichnete indessen die Aenderungen als solche durch den Druck und ließ die Abweichungen des Pagninus am Rande abdrucken. Auch vom Neuen Testament lieferte er in der Antwerpener Polyglotte eine ganz wörtliche Interlinearversion, hier aber im Anschluß an die Vulgata. Besondere Ausgaben dieser neutestamentlichen Uebersetzung s. bei Masch l. l. I. p. 271 ss. II. 3. p. 620 ss. Noch mehr verwörtlichte die Uebersetzung des Arias Mont. der Jesuit L. Debiel 17.., s. Masch l. l. I. p. 158. 276. — Weitere Drucke der Uebersetzung des Pagninus sind bei Masch l. l. II. 3. p. 486 ss. 619 verzeichnet; auch die Uebersetzung einzelner Bücher erschien in vielen Nachdrucken.

Es folgte ein sehr dürftiges Produkt. Der Cardinal Thomas de Vio Cajetanus, † 1534, liebte es, langathmige Commentare über biblische Bücher in ...stischer Haltung zu schreiben, da er aber weder Hebräisch noch Griechisch verstand, bedurfte er zu größerer Gründlichkeit einer ganz wörtlichen Uebersetzung. Er beauftragte mit einer solchen für das Alte Testament zwei Hebräischkundige, einen Juden und einen Christen, für das Neue Testament Griechischkundige und die neue Uebersetzung ließ er neben der Vulgata abdrucken. Ganz wörtlich und ziemlich barbarisch hinkt sie mühsam den Grundtexten nach. Es erschienen so bearbeitet vom Alten Testament folgende Bücher: Psalmi Venet. 1530. f., Par. 1532. f. und 1540. f., Pentat. Rom. 1531. f., Paris 1539. f., Josua — Paralip. Esdr. Neh. et Esth. Rom. 1533. f., Par. 1.. 8., Job Rom. 1535. f., Esaiae tria priora capita Par. 1537, 8., Rom. 1542. f., Proverb. Lugd. 1545. f. und wieder zugleich mit Ecclesiastes Lugd. 1552. f. Gesammelt erschienen diese Werke in 5 T. Lugd. 1639. f. Das Neue Testament, mit Ausschluß der Apokalypse, erschien in einer Gesammtausgabe Venet. 1530. und 15.. 2 T. f. Besondere Ausgaben erschienen von den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen. Notirt sey hier folgender Satz des Cardinals: non interpretis graeci et latini, sed ipsius tantum hebraei textus authoritas est, quam complecti cogimur et complectimur fideles omnes.

Eine neue Uebersetzung des Alten Testaments lieferte der bedeutende Hebraist Sebast. Münster in Basel. Er fügte sie und Anmerkungen, in denen er besonders neueren jüdischen Auslegern folgte, seiner Textesausgabe des Alten Testaments, Bas. ex offic. Bebel., imp. Mich. Isengrinii et H. Petri, 1534 und 1535, 2 T. f., bei, die in zweiter, wesentlich vermehrter Auflage, Basil., ex offic. M. Isengr. et H. Petri 1546, 2 T. f., erschien. Sich streng an den Text haltend, übersetzte er genau und treu, ohne indessen auf reine Wörtlichkeit auszugehen; das Latein trägt hiernach durch das hebräische Colorit, es ist unrein und theilweise barbarisch; hier und da finden sich zur Erläuterung kleine Einschiebsel in Klammern. Noch sey bemerkt, daß sich Münster auch in den Namen möglichst an das Hebräische anschloß und so z. B. Heva, Ho..., Jehezkel, Jjob, Choresch, Darjavesch schrieb. Obgleich diese Uebersetzung im Ganzen gelungen das leistete, was sie wollte, und jedenfalls neben dem hebräischen Texte sehr brauchbar war, fand sie doch nur eine geringe Verbreitung, sie wurde nur einmal in der bei Chr. Froschauer in Zürich, 1539, 8. erschienenen und wohl von Conrad Pellicanus besorgten lateinischen Bibel, mit Weglassung der Anmerkungen, nachgedruckt. Beigegeben ward die Uebersetzung der Apokryphen aus der complutensischen Polyglotte und die erasmische des Neuen Testaments. Ein Nachdruck des Pentateuch, Hohelied's, der Ruth, der Klaglieder, des Predigers und der Esther erschien mit hebräischem Texte ohne Nennung des Uebersetzers, Venet. 1551, 4. Besonders erschienen Proverb. Bas. 1524, 8.; Ecclesiastes Basil. 1525, 8.; Cant. C. Bas. 1525, 8.; Psalm. Argent. 1545, 8.; Threni Bas. 1552, 8.; Isaias Bas. s. a. 4.

Unter den neueren lateinischen Bibelübersetzungen gebührt der Züricher eine der
sten Stellen. Leo Jud, der treufleißige Mitarbeiter Zwingli's, besonders als sorg-
ltiger Uebersetzer in's Deutsche und Lateinische hoch verdient, lieferte in derselben sein
deutendstes Werk. Er begann es bald nach seiner Uebersiedelung nach Zürich und
ch jahrelanger, sorgsamer Arbeit erschien 1541 die Uebersetzung der Sprüche Salo-
mis als Vorläufer, aber die Vollendung zu erleben, blieb ihm versagt. Bei seinem
ode, den 19. Juni 1542, war selbst der hebräische Kanon noch nicht vollständig über-
tzt, noch fehlte der Schluß des Ezechiel von Kap. 40 an, das Buch Daniel, Hiob,
e 48 letzten Psalmen, der Prediger und das Hoheslied. Wie es Jud auf dem Sterbe-
tte gewünscht, übersetzte Theodor Bibliander, unter Beihülfe Conrad Pellican's, diese
ücke, und da unterdessen Petr. Cholinus die Apokryphen übersetzt hatte und Rud.
ualtherus die erasmische Uebersetzung des Neuen Testaments überarbeitete, so konnte
s Werk in erster und vollständigster Ausgabe und prächtiger Ausstattung schon 1543
Zürich bei Ch. Froschower in Folio erscheinen. Die Vorrede rührt von C. Pellican
r, R. Gualther fügte am Ende argumenta in omnia — capita elegiaco carmine
scripta bei, in marg. stehen kurze, rechtfertigende und erläuternde Anmerkungen.
zu gleicher Zeit wurden in der gleichen Officin zwei weitere Ausgaben gedruckt,
in 4. und eine in 8. Beide tragen die Jahrzahl 1544, die erstere vor den Apo-
yphen und dem Neuen Testamente, 1543; beide enthalten aber nicht alle Zugaben,
die erste, namentlich fehlen in der in 8. viele Anmerkungen. Wenn man noch
dere Züricher Ausgaben anführt, so beruht dieß, so weit ich forschen konnte, auf Irr-
m. Zwar eine Ausgabe von 1550, 4. existirt, aber es ist dieß eine bloße Titel-
sgabe der Quartausgabe vom Jahre 1544. Jud arbeitete sehr sorgfältig und be-
htig, er berieth sich vielfältig mit seinen Collegen und bediente sich auch der Hülfe
s getauften Juden Mich. Adam. Mehr auf den Sinn, als auf strenge Wörtlichkeit
end und auch die lateinische Diktion berücksichtigend, übersetzte er freier, etwa auch
raphrasirend, in einer einfachen und nach der Sachlage guten Latinität. 1 Joh. 5,
8. ist übergangen. Noch sind die auswärtigen Ausgaben zu erwähnen. Die Biblia,
tet. ex off. R. Stephani, 1545, 8. (neue Titelausgabe 1565, Nachdruck, Hanov.,
echel. 1605, 4. Besondere Ausgabe der Psalmen Lutet., R. Stephan., 1546, 8.)
halten neben der Vulgata eine als Nova bezeichnete Uebersetzung, die von den neueren
caeteris latinior gewählt sey. Da über ihren Ursprung nichts bemerkt ist, aber
Vorrede im Verfolge der Anmerkungen des Vatablus gedenkt, nahm man sie An-
gs irrthümlich für ein Werk des Letzteren, es ist aber die Züricher. Auch in Spa-
n fand diese Uebersetzung solchen Beifall, daß sie auf Veranlassung der theologischen
kultät in Salamanca mit geringen Veränderungen Salmanticae (nicht Lugduni, wie
. A. Thuanus, Historiarum sui temp. l. XXXVI. Francof. 1614. II. p. 324 s.
gibt) 1584. f. abgedruckt wurde. Die Angriffe des Jesuiten Jakob Gretser (Admo-
tio ad exteros de Bibliis Tigurinis, 1615, 4.) wies J. J. Huldricus zurück (Vin-
diae pro Bibliorum translatione Tigurina adv. J. Grets. Tig. 1616, 4).

Einen neuen Weg schlug Sebastian Castellio (Chateillon) ein, ein ebenso sorg-
tiger, als vielseitig gelehrter Mann, der sich vielfach mit Uebersetzen beschäftigte, die
ige Schrift auch in's Französische übertrug und als eleganter lateinischer Uebersetzer
r Erste seiner Zeit war. Auch er wollte das Schriftverständniß nach seinem Maße
dern und ging darauf aus, die Schrift den Gebildeten in einer verständlicheren und
fälligeren Form vorzulegen. Er begann die Arbeit 1542 zu Genf und nach etwa
Jahren vollendete er sie in Basel. Nachdem er als Vorläufer bereits 1546 die
cher Mosis und 1547 den Psalter in 8. hatte erscheinen lassen, ließ er im gleichen
rlage zu Basel bei J. Oporin. 1551 in Fol. die ganze Bibel folgen mit einer sehr
arakteristischen Dedikation an König Eduard VI. von England. In gleichem Verlage
hien dieses Werk bei seinen Lebzeiten noch zweimal, 1555. f. und 1556. f., und
le Male in wesentlich verbesserter und vermehrter Gestalt. Castellio übersetzte aus

den Grundtexten, nur die chaldäischen Stücke des Alten Testaments bearbeitete er nach anderen Uebersetzungen und das lateinische 4. Buch Esra übertrug er in sein Latein. Eine erwünschte Zugabe waren kurze Anmerkungen, die die Uebersetzung in schwierigeren Stellen erläuterten. Wenn Castellio in der Vorrede bemerkt, daß seine Uebersetzung treu, lateinisch und deutlich seyn solle, so versteht er, da es ihm wesentlich auf ein gutes Latein ankam, unter der Treue nicht die in den Worten, sondern die dem Gedanken und dem Sinne nach. Er vermeidet daher die Hebraismen und Gräcismen, periodisirt z. B. das Hebräische, wodurch dann freilich seine Uebersetzung einen zum Theil paraphrastischen Anstrich erhalten mußte. Bei außerordentlicher Belesenheit und großer Sorgfalt wußte er die Schwierigkeiten, die sich nach seinem Principe ergaben, im Ganzen glücklich zu überwinden, er suchte emsig und fand gewöhnlich den adäquaten oder doch passenden lateinischen Ausdruck. So spiegelt sich auch die Verschiedenheit des Stiles in den einzelnen Büchern bei ihm sehr deutlich ab; ist die Sprache in den historischen einfach und plan, so wird sie in den prophetischen würdevoll und pathetisch, und in den poetischen nach Form und Verbindung dichterisch.

Ganz besondere Schwierigkeit machte der Wortvorrath. Die Kirche hatte eine völlig ausgebildete Terminologie; sollte sich Castellio rein derselben bedienen, oder sollte er, im Grunde seinem Principe gemäß, und wie bereits im Einzelnen von Humanisten geschehen war, sich bloß an den klassischen Wortvorrath halten, und ihn des heidnischen oder vulgären Inhaltes entkleidend, mit einem christlichen und tiefen umkleiden? Statt des letzteren schlüpfrigen und sehr gefährlichen Pfades wählte er einen gewissen Mittelweg; ohne stehende kirchliche Ausdrücke durchgehends zu beseitigen, vermied er sie da und dort und wählte dafür klassische, z. B. respublica (ecclesia), civitatis christianae principes (ecclesiae doctores), genius (angelus), furiosus (daemoniacus), fanum (templum), lavacrum (baptismus), confidentia (fides), tartarus, orcus (infernus), collegium (synagoga), nach Tertullian. sequester (mediator).

Obgleich Castellio sehr bescheiden mit seiner Arbeit hervortrat und sein Honorar von 70 Reichsthalern sauer verdient hatte, so erfuhr sie doch zunächst sehr überwiegend ungünstige und harte Urtheile, an welchen freilich das häßlichste odium theologicum nur zu sehr betheiligt war; wurde er ja doch von Genf aus signalisirt als instrument choisi de Satan, pour amuser tous esprits volages et indiscrets. Er vertheidigte seine lateinische und französische Bibelübersetzung in der Defensio suarum translationum Bibliorum, et maxime N. T. Basil. 1562, 8., auf welche Beza eine Responsio — Oliva Stephan. 1563, erscheinen ließ, vgl. H. Heppe, Th. Beza, Elberfeld 1861, S. 239. 374. Der Tadel betraf wesentlich drei Punkte, die wörtliche Auffassung des Hohenliedes, daß Castellio's Latein zu rein, affektirt und ethnisirt sey, und daß bei ihm die Bibelsprache entkräftet erscheine. Rücksichtlich des zweiten Punktes gab er insofern nach, daß er in den neuen Auflagen klassische Ausdrücke, wie die angeführten, mit stehend kirchlichen wieder vertauschte, was aber den dritten betrifft, so mag dem des Hebräischen und Griechischen Kundigen das Bibelwort in einer holperigen lateinischen Nachbildung immerhin verständlicher seyn und kräftiger erscheinen, als in der freien Umbildung Castellio's, aber zu letzterer wird ein an die klassische Latinität gewöhnter Leser lieber greifen, zumal wenn er der biblischen Grundsprachen nicht, oder nicht gehörig mächtig ist. In der That entsprach Castellio, wie die außerordentliche Verbreitung seines Werkes beweist, einem gegebenen Bedürfnisse, er befriedigte das humanistische, und wenn schon zu seiner Zeit sich lobende Stimmen erhoben, so wurde ihm die Folgezeit noch gerechter, vergl. die im Ganzen besonnen gehaltene dissert. Chr. Wolle's de eo quod pulchrum est in vers. — vor den Leipziger Ausgaben Walther's und: J. Mähly, Seb. Castellio, Basel 1863, S. 23 ff. Abgesehen von den besonderen Ausgaben der Uebersetzung des Neuen Testaments, vergl. Masch l. l. I. p. 318. II. 3. p. 573 sq. und einzelner Bücher des Alten Testaments, bemerken wir, daß die der ganzen Bibel zehnmal nachgedruckt wurde, nämlich Basil., Petr. Perna 1573. f.; Francof., Thom.

[illegible], 1697. f.; Lond., Churchill, 1699 f. und 1726, 12.; Lips., Walther, 1728, 12., 1729, 8. und emend. J. Ludolph. Bünemann 1734, 8. und 1738, 8.; endlich Lps., Breitkopf, 1750, 8. und 1778, 8. Allerdings werden darunter einige bloße Titelausgaben seyn. Als Probe der Uebersetzung geben wir Genes. 1, 1—5: Principio creavit Deus coelum et terram. Quum autem esset terra iners atque rudis, tenebrisque offusum profundum, et divinus spiritus sese super aquas libraret, jussit Deus, ut existeret lux, et extitit lux: quam quum videret Deus esse bonam, lucem secrevit a tenebris, et lucem diem, et tenebras noctem appellavit. Ita extitit ex vespere et mane dies primus. Cant. C. 2, 14: Mea columbula, ostende mihi tuum vulticulum; fac ut audiam tuam voculam, nam et voculam habes venustulam et vulticulum habes lepidulum.

Großen Beifall fand die Uebersetzung des Alten Testaments, welche Immanuel Tremellius (Tremellio) von Ferrara, ein geborener Jude, und dessen Schwiegersohn, Franc. Junius (du Jon), als Professoren zu Heidelberg anfertigten. Der eigentliche Uebersetzer war Tremellius, Junius ging ihm nur zur Hand, jedoch übersetzte dieser die Apokryphen. Vom Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz veranlaßt, begann Tremellius 1571 die Arbeit und das Werk erschien erstmals bei Andreas Wechel in Frankfurt a. M. 1575 — 1579, in 5 Partes f., die dann sofort mit einem gemeinsamen Titel 1579 als Ganzes in 2 T. f. ausgegeben wurden.

Tremellius übersetzte möglichst wörtlich und gab daher auch die Eigennamen in genauem Anschluß an die hebräische Form, z. B. Mosche, Schemuel, Nechemja, nur wo der hebräische Ausdruck im Lateinischen zu hart und unverständlich schien, wurde er latinisirt, aber in margine wörtlich wiedergegeben. Beigefügt wurden ganz beachtenswerthe Anmerkungen. Obgleich das Werk seine Mängel hatte, fand es doch weite Verbreitung, namentlich wurde es in der Folge vielfach verändert. Zunächst war es der Engländer Henr. Middleton, der es in London in drei Octavausgaben nachdruckte; der ersten vom Jahre 1580 fügte er die lateinische Uebersetzung des Neuen Testaments bei, die Tremellius aus dem Syrischen gefertigt hatte; die zweite vom Jahre 1581 erhielt als Zugabe des Neuen Testaments noch die Uebersetzung Beza's; die dritte endlich vom Jahre 1585 das Neue Testament nach den beiden eben genannten Uebersetzungen. Da Tremellius unterdessen schon 1580 in Sedan gestorben war, glaubte Junius die Vaterschaft übernehmen zu müssen, und er übte sie ganz nach freiem Ermessen. Er nahm die Londoner Ausgabe vom Jahre 1585 zur Grundlage und gab so auch das Neue Testament in zweifacher Uebersetzung. Wie er die Anmerkungen umarbeitete und erklecklich vermehrte, so veränderte er die Uebersetzungen des Tremellius ganz bedeutend, aber seine Aenderungen waren nicht gerade immer Besserungen. Seine Ausgaben sind: Test. vet. Biblia — (das Neue Testament mit besonderem Titel) Secunda cura Fr. Junii. Genevae, J. Tornais., 1590, 4., sodann — Tertia cura Fr. J. Hanoviae (Genevae, Tornais.), 1596. f., endlich — Quarta cura Fr. J. Genevae, sumpt. Matth. Berjon, 1617. f. Diese letzte Ausgabe ist sehr fehlerhaft gedruckt und da Junius bereits 1602 in Leyden gestorben war, so ist es sehr zweifelhaft, ob die Aenderungen und Zusätze dieser Ausgaben von ihm herrühren. Da dieses Werk in sehr starken Gebrauch kam, wurde es häufig nachgedruckt, theils ganz, theils in einzelnen Theilen oder Stücken, theils mit, theils ohne Anmerkungen, vergleiche unter anderem Lorck, Bibelgeschichte 2. S. 238 ff. Die beste und vollständigste Ausgabe (nach der tertia cura) mit dem Index in s. B. locupletissimus von Paul Tossanus bereichert, erschien zu Hanau 1624. f.

Wir geben einige Proben aus der ersten, ziemlich selten gewordenen Ausgabe und durch Vergleichung mit einer der späteren mag man erkennen, wie erheblich Junius änderte. Genes. 1, 1 — 10: In principio creavit Deus coelum et terram, terra autem erat res informis et inanis, tenebraeque erant in superficie abyssi: et Spiritus Dei incubabat superficiei aquarum. Tum dixit Deus, esto lux: et fuit lux.

Viditque Deus lucem illam esse bonam: et distinctionem fecit Deus inter luc
et inter tenebras. Tum Deus lucem vocavit diem, tenebras vero vocavit noct
et fuit vespera et fuit mane: dies primus. Deinde dixit Deus, esto expans
inter aquas; ut sit distinguens inter aquas et aquas. Facit ergo Deus expans
quod distinguit inter aquas quae sunt sub expanso, et inter aquas quae su
supra expansum: et fuit ita. Expansum autem Deus vocavit coelum: et fu
vespera et fuit mane: dies secundus. Deinde dixit Deus, congregentur aqu
quae sunt infra coelum in locum unum ut conspiciatur arida: et fuit ita. Arid
autem vocavit Deus terram, congregationem vero aquarum vocavit maria: et vi
Deus id esse bonum. Psalm. 1: Beatus est vir ille qui non ambulat in consil
improborum, et viae peccatorum non insistit, ac in consessu derisorum non sed
Si tamen in lege Jehovae est oblectatio ejus, et de lege illius meditatur inter
ac noctu. Erit enim ut arbor plantata ad rivos aquarum, quae fructum su
edit tempore suo, foliumque ejus non decidit: id est quidquid faciet prosperabi
Non ita improbi futuri sunt, sed sicut gluma quam dispellit ventus. Idcirco
consistent improbi in illo judicio, aut peccatores in coetu justorum. Nam agn
Jehova viam justorum, et via improborum perit. — Uebrigens vgl. Th. Cr
Animadv. philol. V. p. 53 ss.

Die Ueberſetzung des Alten Teſtaments (ohne Apokryphen) von J. Piscator
nur die an vielen Stellen nachgebeſſerte des Tremellius und Junius. Da Piscator
den vorliegenden dieſe Ueberſetzung für die gelungenſte hielt, ſo ließ er ſie als Gr
lage kapitelweiſe vor ſeinen Commentarii in V. T. abdrucken, aber wahrnehmend,
ſie an vielen Stellen der Nachhülfe bedürfe, fügte er ihr zur Seite rechts eine ei
Ueberſetzung bei. Wenn er dieſe als J. P. interpretatio bezeichnete, ſo war dieß
Grunde nicht richtig, denn er gibt wörtlich genau die nebenſtehende des Tremellius
Junius, nur daß er ſie, allerdings faſt in jedem Verſe etwas zu verbeſſern ſucht, in
er ſich theils genauer an den Grundtext anſchließt, theils auch in ſprachlicher Hi
nachbeſſert. Das Werk Piscator's ward zweimal in Herborn gedruckt, zuerſt ſtück
1601—1616 in 24. T. 8., die dann geſammelt mit neuem Titel in 3 T. ausgeg
wurden, ſodann 1643—1645 in 4 T. f., die 1646 einen neuen Geſammttitel erhiel

Um die gleiche Zeit arbeitete ſicher recht wohlmeinend der ſpaniſche Dominik
Thomas Malvenda, † 1628, an einer neuen lateiniſchen Ueberſetzung. Sie
ſchien erſt lange nach ſeinem Tode in ſeinen Commentarii in scr. s., una cum n
ex Hebraeo translat. variisque lectionibus. 5 T. Lugd. 1650. f. Da der f
Band den Jeſaias, Jeremias und Baruch enthält und mit Ezechiel K. 16 ſchließt, w
ſie unvollſtändig geblieben ſeyn.

Malvenda überſetzt in einem ganz barbariſchen Latein ſo unverſtändlich wörtlich,
er ſelbſt kleine erläuternde Gloſſen in marg. zu machen ſich veranlaßt ſah. Wir geb
als Beleg drei Verſe, die Gloſſen in Klammern beiſetzend. Jeſ. VIII, 23. — IX,
Quia non defatigatio cui (ad quod, secundum quod) pressura ei secundum (sic
tempus primum alleviare — fecit in terram Zebulun et in terram Naphthali
posterius aggravare — fecit: via maris trans Jardenem Ghelil (Galilaea) gentiu
Populus ambulantes in tenebrositate viderunt lucem magnam: habitantes in ter
umbrae — mortis lux splenduit super eos. Multiplicavisti gentem: non grande
fecisti laetitiam: laetati — fuerunt faciebus (dativus, ad facies) tuis secundu
laetitiam in decurtatione (messe) secundum quod exultabunt in dispertire
spolium.

Eine neue, den größeren Theil der bibliſchen Schriften umfaſſende Ueberſetz
lieferte hierauf der bedeutende holländiſche Theolog und nur zu tief greifende Schrift
ſcher Joh. Coccejus, † 1669, in ſeinen Commentarien, die ſich in ſeinen Op
omnia ed. III. Amstel. 1701. f. T. I. — VI. vereinigt finden. Er überſetzt
wörtlich und iſt im lateiniſchen Ausdrucke nicht eben wähleriſch. Vom Alten Teſtam

[illegible] er vollständig Hiob, Psalm., Sprüchw., Hoheslied, die Propheten und Klaglieder, außerdem nur Gen. 1—19, Deuter. 29—34, Judic. 5. und I Sam. 2, 1—10; [illegible] Neuen Testament übersetzte er das Evangelium Johannes, sämmtliche Briefe und [illegible] Offenbarung Johannes. Gen. 1, 1—5: In initio creavit Deus coelum et terram. Et terra erat sine ornatu et fundatione, et tenebrae erant super facie abyssi, et Spiritus Dei incubabat aquis. Et dixit Deus, existat lux: et extitit lux. Et vidit Deus lucem quod bona esset, et distinxit Deus inter lucem et inter tenebras. Et nuncupavit Deus lucem diem, et tenebras vocavit noctem: et factus est vesper et factum est mane, dies unus.

Lange mußte die lutherische Kirche warten, bis sie durch den ehrwürdigen Straßburger Theologen, Sebastian Schmid, einen sehr tüchtigen Exegeten, eine neue [illegible]ische Bibelübersetzung erhielt. Diese erschien nach dem Tode, aber noch im Todesjahre des Verfassers, Argentor. 1696 (andere Exemplare 1697), 4., und sie war das [illegible] 40jähriger, treuer Arbeit. Schmid wollte besonders den Gelehrten dienen; möglichst schloß er sich an den Grundtext an, nur die allgemeinen Conjunktionen gibt er [illegible]hnlich durch speciellere, daneben ist die Sprache, dem Latein gemäß, mehr periodisirt [illegible] hier und da sind zur Verständlichung kleinere Ergänzungen in Klammern beigefügt. [illegible] dieser Tendenz konnte sich freilich das Latein, trotz aller Sorgfalt, nicht frei von [illegible]aismen und Gräcismen halten, vergl. z. B. moriendo morieris, vir ad fratrem [illegible], habitare fecit, Gen. 31, 31. forte rapies filias tuas a mecum.

Die zweite Ausgabe erschien Argentor., 1708 (mit neuem Titel 1715), 4. und [illegible] Reineccius nahm die Uebersetzung in die Leipziger Polyglotte 1750. f. auf. Nur [illegible] Alte Testament enthalten die Biblia hebr. cum vers. Seb. Schmid, Lips. 1740, [illegible]; einen Nachdruck der Uebersetzung des Neuen Testaments mit beigefügtem griechischen [illegible]te besorgte Ch. F. Wilisch, Chemnitii 1717 (neuer Titel 1730), 8. Nachdrücke [illegible]elner Bücher s. Masch l. l. II. 3. p. 496 s. 507. 546. 556. Als Beispiel diene [illegible] 3, 22: Dixit Jehova Deus (apud se): ecce, homo fuit sicut unus ex nobis [illegible]sonis divinis) sciendo bonum et malum (et tamen peccavit); nunc ergo, ne [illegible]ittat manum suam, et sumat etiam de arbore vitae, et comedat et vivat in [illegible]ternum (emittamus eum ex horto).

An Sebastian Schmid schließt sich der Zeit nach der vielseitige, aber auch sehr [illegible]eibselige Remonstrant Jean le Clerc an, ein geborener Genfer. Nachdem er eine [illegible]arbeitung des Obadja, Amstel. 1693, 4., als Vorläufer hatte erscheinen lassen, [illegible]gte schon im selben Jahre Genesis — ex translat. J. Clerici cum ejusdem para[illegible]rasi perp., commentario. Amstel. 1693. f.; ed. II. 1710. f., sodann die übrigen [illegible] Bücher Mose Amstel. 1696. f.; ed. II. 1710. f. Ein Nachdruck aller fünf Bücher [illegible]ose wurde als ed. nova cum praef. Ch. M. Pfaffii zu Tübingen 1733. f. veran[illegible]ltet. Später erschienen ohne Paraphrase die historischen Bücher, Amstel. 1708. f.; [illegible]. nova. Tub. 1733. f.; endlich in 2 T., zum Theil ohne Paraphrase, die Propheten [illegible] die Hagiographen erst Amstel. 1731. f. Le Clerc spricht sich sehr ausführlich und [illegible]erlegt über das Uebersetzungsgeschäft aus, so ist z. B. sehr richtig, wenn er sagt: [illegible]anslatio, ubi archetypus sermo clarus est, clara, ubi obscurus obscura esse debet, [illegible] wenn er bemerkt, daß in unklaren Stellen die Uebersetzung nicht eine besondere [illegible]eutung aufdringen dürfe. Er will einen gewissen Mittelweg gehen, was freilich tam [illegible]fficile factu, quam dictu proclive sey. Er hat nun allerdings gar manche Hebraismen, die herkömmlich in Gebrauch waren beibehalten, als omnis caro, incedere cum [illegible], gratiam invenire, aber auch nicht wenige getilgt; rücksichtlich der Satzfügung und [illegible]satzabtheilung bewegt er sich als Lateiner, ebenso in den Partikeln. Im Grunde steht [illegible] so dem Castellio nicht gar ferne, er übersetzt überwiegend frei und exegetisch, wenn [illegible] etwaige erklärende Zusätze gesperrt gedruckt sind. Die Arbeit selbst ist übrigens [illegible] dieser Haltung eine sehr tüchtige. Ein Beispiel: Gen. 8, 15. 16. Tum alloquutus [illegible] Noachum Deus, his verbis: egredere ex Arca, tu, unaque tecum uxor tua, filii

tui, atque eorum conjuges. Omnem etiam bestiam, quae tecum est, ex omni carne, inter volucres, inter pecudes, atque inter omnia reptilia quae in terris repunt, una educito, reptentque in terra, et in ea crescant, ac multiplicentur.

Noch erschien: Novum Test. ex vers. vulg. cum paraphrasi et adnotatt. Hen. Hammondi. Ex anglica lingua in lat. transt. suisque animadvv. ill., castig., aux. J. Clericus. Amstel. 1698. f., Titelausgabe 1700. f., ed. II. emend. Francof. (Lips.) 1714. f. Hier übersetzte le Clerc zwar nur aus dem Englischen, aber sehr frei und selbstständig, so daß sich aus der Paraphrase entnehmen läßt, wie etwa seine Uebersetzung des Neuen Testaments lauten würde. In seiner Harmonia evangelica Amstel. 1699. f. und Lugd. (Altdorfi), 1700, gab le Clerc auch eine eigene Uebersetzung, welche J. Mich. Lange besonders Altorf 1700, 4. abdrucken ließ.

Es folgte der gelehrte und scharfsinnige Priester des Oratoriums Charles François Houbigant, dessen Biblia hebraica cum notis crit. et vers. lat. ad notas crit. facta. 4 T. Lutet. Par. 1753 f. auch die Apokryphen enthalten. Er gab den hebräischen Text unpunktirt, da er aber diesen für sehr verderbt hielt und ihn an zahlreichen Stellen theils nach kritischen Zeugen, theils nach Conjektur verändert wissen wollte, so taugte freilich zu seinem Texte keine der bisherigen lateinischen Uebersetzungen und er gab daher eine neue. Er wollte weder zu frei (liberius), doch nicht auch ganz wörtlich (verbum de verbo) übersetzen, und in der That hält er sich in einer gewissen Mitte; seine Arbeit ist plan und lesbar, doch mehr frei gehalten, wie dieß namentlich der Gebrauch der Partikeln und die Satzfügung zeigt, aber eben bei dieser Haltung hatte er nicht gerade Grund, in den Prolegomm. seine Polemik besonders gegen Castellio zu richten.

Eine neue Uebersetzung des Alten Testaments (ex rec. textus hebraei et versionum antiquarum latine vers. notisque philol. et crit. ill.) lieferte hierauf der Leipziger Theolog J. Aug. Dathe, die ihren Leserkreis fand. Sie erschien allmählich ohne gemeinsamen Titel in der Buchhandlung des Waisenhauses zu Halle in 8.; Prophetae minores 1773, 1779, 1790; Prophetae majores 1779, 1785, 1831; Pentateuchus 1781, 1791; Libri hist. V. T. 1784, 1832; Psalmi 1787, 1794 und Job. Prov. Eccl. Cant. C. 1789. Dathe, ein Theolog überlegt conservativer Haltung, lieferte hiermit allerdings ein bei der Lektüre des Alten Testaments brauchbares Hülfsmittel. Auch er wollte einen gewissen Mittelweg gehen; da er besonders auf Deutlichkeit ausging, kam es ihm nicht sowohl auf die Worte, als auf den Sinn des Textes an, der treuestens wiedergegeben, aber ja nicht paraphrasirt werden sollte. Außerdem sollte derselbe möglichst im lateinischen Gewande erscheinen. Dabei wurden denn auch Tropen, die anstößig oder unverständlich erschienen, ohne Weiteres aufgelöst, und so steht z. B. Am. 4, 1. für Kühe Basans vos divites et potentes Samariae. Hiernach ist die Uebersetzung eine freie, sehr exegetische und etwa auch paraphrastische geworden, die sich aber ganz leicht wegliest. Als Beispiel diene Gen. 1, 1—5: Principio creavit Deus coelum et terram. Posthaec vero terra facta erat vasta et deserta et aquarum profundis tenebris offusa; tum vis divina his aquis supervenit. Et jussit Deus lucem oriri: Orta igitur lux est. Quae cum divino consilio conveniens esset, ... ut et tenebris Deus certos terminos fixit. Nimirum destinavit lucem diei, tenebras vero nocti. Ita ex vespere et mane exstitit dies primus.

Schließlich folgten auf Dathe H. A. Schott in Jena und Jul. F. Winzer in Leipzig: Libri s. antiqui Foederis ex serm. hebr. in lat. translat. Vol. I. Pentateuchus. Alton. et Lips. 1816, 8. Sie schlossen sich den bei der deutschen Uebersetzung Augusti — de Wette's befolgten Grundsätzen an. Sie gingen auf Treue in dem Sinne aus, daß auch die hebräische Denk- und Sprechweise ihren möglichst vollen Abdruck fände, wobei indessen das Latein sich nicht sklavisch fügen, wie z. B. in den Partikeln, sondern nur einen hebraisirenden, keinen barbarischen Karakter tragen sollte. Kleine erklärende Zusätze in Klammern sollten hier und da dem Verständnisse nachhelfen

Genes. 1, 1—5: Principio creavit Deus coelos atque terram. Fuit autem terra vana et vasta; caligine tecta fuit superficies maris immensi; halitus Dei spiravit in superficie aquarum. Tum Deus ita loquutus est: exsistat lux; exstitit lux. Tum vidit Deus, lucem esse bonam, ac discrimen fecit lucis et caliginis. Atque lucem diem, caliginem vero noctem adpellavit. Tum et vespera fuit et mane; dies (praeteriit) primus. Man sieht, das Latein mußte viel ungelenker als bei Dathe ausfallen, aber die Arbeit war neben dem Grundtexte brauchbarer. Wenn dennoch das Werk nicht fortgeführt wurde, so lag die Schuld nicht an den sorgfältigen Uebersetzern, sondern in den Zeitverhältnissen, denn da der Proceß, daß sich die Wissenschaft von der lateinischen Sprache emancipirte, in starkem Fortschritt begriffen war, verlor sich für ... lateinische Uebersetzungen ebenso das Bedürfniß, als das Interesse.

Von den Uebersetzungen einzelner Bücher des Alten Testaments heben wir nur die ... Josua von Andr. Masius, Antw. 1574. f., die des Jesaia von J. Ch. Döderlein, Altdorf. 1775, 8., ed. II. 1780. 8. und die des Hiob (Lugd. B., 1737, 2 T. und der Proverbien (Lugd. B., 1748, 4.) von Albert Schultens in den betreffenden werthvollen Bearbeitungen dieser Bücher hervor. Masius gibt eine Uebersetzung ... hebräischen und eine des griechischen Textes, er hält sich sehr an's Wort, wogegen Döderlein und Schultens freier bewegen.

Wenden wir uns nun im Besonderen zu den Uebersetzungen des Neuen Testaments, so tritt uns gleich in der ersten die gelungenste und einflußreichste entgegen. ... Desiderius Erasmus mit der Herausgabe des griechischen Textes umging, war ... Beifügung einer lateinischen Uebersetzung nach den damaligen Verhältnissen von selbst geben. Die Vulgata war nun freilich da, aber wie sie vorlag, paßte sie nicht zu ... gegebenen Texte, und sollte sie dienlich seyn, mußte sie nach demselben jedenfalls ...lich verändert und verbessert werden. Da entschloß sich Erasmus kühn, eine neue Uebersetzung zu geben; wie Alles bei ihm, ging es schnell, in fünf Monaten war sie ...tig. Erasmus war als fertiger und eleganter Uebersetzer längst erprobt und diese ...eit gelang ihm ganz besonders. Daß er hier wörtlicher und genauer als sonst über..., verlangte die Pietät gegen die heilige Schrift, aber auch so wußte er gegebene Schwierigkeiten gewandt und leicht zu überwinden. Die Uebersetzung ist klar und durch...ig, auch der lateinische Ausdruck ist ziemlich rein, nur freilich sollte weder, noch ...te der eigenthümliche Sprachkarakter des Originals verwischt werden. Ganz abge...n indessen von dem Werthe dieser Uebersetzung an sich, so würde Erasmus schon ...halb eine Ehrensäule verdienen, weil er durch sie der Wissenschaft das Recht von ... katholischen Kirche erkämpfte, neue lateinische Uebersetzungen der Bibel neben der Vulgata anzufertigen. Freilich hatte man schon vor ihm an solche neue Uebersetzungen ...acht und auch Hand angelegt (siehe oben), aber es waren nur etwa gelehrte, von der Hierarchie unbeachtete Spiele und gedruckt lag noch nichts vor. Nun aber kam das Haupt der Humanisten wirklich mit einer neuen Uebersetzung zu einer Zeit, wo die Geister gewaltig aufgeregt, bereits gegeneinander standen, die Humanisten die Scholastiker ...hon geworfen hatten. Das konnte die eine Seite nicht so hinnehmen, Erasmus fühlte ... so stark, wie einst Hieronymus, er hatte allen Grund, sein Unternehmen beredt zu rechtfertigen und es unter die Aegide des Pabstes Leo X. zu stellen. Und selbst diese ...ützte ihn nicht vor den heftigen Angriffen und schweren Verunglimpfungen eines Ed. ...e, Jak. Lopez Stunica, Petr. Sutor, aber der Sieg blieb ihm, s. seine Streitschriften ... IX. Bande seiner Opera ed. J. Clericus. Unter allen neueren lateinischen Uebersetzungen des Neuen Testaments hat sich keine eines solchen Beifalls zu erfreuen gehabt, ...e die erasmische, nachgedruckt wurde sie über 200 Mal, s. Masch l. l. I. p. 292 ss. ... 3. p. 594 ss. Wir verzeichnen hier nur die fünf bei Lebzeiten und unter den ...gen des Erasmus erschienenen Hauptausgaben; sie erschienen sämmtlich in Basel bei ... Froben in Folio und enthalten auch den griechischen Text. Die erste vom Jahre

1516 hat noch manche Mängel (so steht aus Versehen auf dem Titel Vulgarii, *Βουλγαρίας* entstanden, für Theophylacti) und ist namentlich sehr incorrekt geb
dagegen zeigen die drei folgenden, 1519, 1522, 1527, wie eifrig Erasmus sein
zu verbessern suchte, nur die letzte vom Jahre 1535 ist von der vorhergehenden
unerheblich verschieden. Die dritte Ausgabe gibt zuerst die St. 1 Joh. 5, 7. aus ei
ganz jungen Codex, „ne cui sit ansa calumniandi." — Die erasmische Uebers
wurde in der Folge einige Male verbessert und überarbeitet, so von R. Gualth
1543 (siehe oben), Flacius Illyr. Bas. 1570. f. und eine solche starke Ueber
tung, aber nicht eine eigene Uebersetzung lieferte auch der Engländer Gualter. Del
Lond. 1540, 4., vgl. Lorck a. a. O. 1. S. 171 ff.

Auf Erasmus folgte Theodor Beza als Uebersetzer des Neuen Testaments.
arbeitete im Gegensatze des Castellio, erstrebte also wörtliche Treue und schloß sich
nur an die geläufige Terminologie der Vulgata an, sondern suchte auch von der
gata so wenig als möglich abzuweichen. Dennoch entstand eine neue Arbeit, die
sprachlich sehr hebraisirt, sonst aber ziemlich einfach und klar gehalten ist. An
Stellen zeigt sich Beza von der Dogmatik abhängig, so namentlich Röm. 5, 12.
in quo, 1 Tim. 2, 4. *πάντας* quosvis, Joh. 1, 12. *ἐξουσίαν* dignitatem, spät
Luk. 7, 47. nam für quoniam der Vulgata. Wie ihm dieß und Anderes übel ge
wurde, so besonders auch, daß er in den folgenden Ausgaben immer wieder
bedeutend abänderte, vgl. besonders die allzu scharfe Kritik des J. Boisius in dem
tenen Buche Veteris interpr. cum Beza aliisque recentioribus collatio in IV.
et Ap. Actis. Lond. 1655, 8. Von den Ausgaben kommen zunächst fünf als
nalausgaben in Betracht, die unter seiner Aufsicht erschienen. Die erste erschien
griechischen Text, aber mit der Vulgata in der lateinischen Bibel (Genevae)
Rob. Stephani 1556 (ad calcem 1557), fol. (siehe oben). Die vier folgenden
neue Recognitionen und Bearbeitungen und enthalten außer der Vulgata auch den
chischen Text und sehr beachtenswerthe Anmerkungen. Sie erschienen sämmtlich zu
in Folio, die drei ersten 1565, 1582, 1588 (1589) bei H. Stephanus, die letzte
sumpt. haered. Eustath. Vignon. Obgleich Beza's Uebersetzung Lob und Tadel
und auch sehr auseinandergehende Beurtheilungen erfuhr, wurde sie doch nach der
mischen die gebrauchtetste. Sie wurde über hundert Mal je nach der einen oder
Ausgabe und Recognition nachgedruckt, s. Masch l. l. I. p. 313 ss. II. 3. p. 57
Die vollständigste und beste Ausgabe (ex collatione exemplarium omnium qua
curatissime emend. et aliquantulum aucta) erschien Cantabrig. 1642. f. —
Beza wird der Wittenberger Erasmus Schmid, † 1637, als Uebersetzer des N
Testaments genannt, allein die in dessen Opus sacrum posthumum. Norimb. 165
gegebene Uebersetzung hat die Beza's so wesentlich zur Grundlage genommen, da
nur als eine sehr verbesserte Beza'sche gelten kann.

Wir kommen sofort zu Ch. Guil. Thalemann (Versio latina evangeli
Matth., Luc. et Johannis itemque Actuum Ap. ed. a C. Ch. Tittmanno. B
1781, 8.), Godofr. Sigism. Jaspis (Versio lat. epistolarum N. T. et libri vis
Joannis. Perpetua adnot. ill. 2 T. Lips. 1793 — 1797, 8.; ed. II. 1821)
Henr. Godofr. Reichard (Sacri N. T. libri omnes veteri latinitate do
2 Part. Lips. 1799, 8.). Alle drei verfolgten den gleichen Zweck, ihr Stand
war der Castellio's, nur freier, und Reichard rechtfertigte die Art seiner Arbeit aus
lich in seinem Tractatus grammatico-theol. de adornanda N. T. versione ver
Lips. 1796, 8. Sie wollten nicht wörtlich übersetzen, aber auch keine Paraph
geben, sondern den ursprünglichen Sinn des Originals getreu in gute Latinität
setzen. Das Resultat konnte nur eine gänzliche Umschmelzung des Originals seyn,
der Lateiner zwar leicht wegliest, aber die Exegese und Paraphrase schlägt doch
durch, bei aller Freiheit müssen noch Ergänzungen mit gesperrter Schrift nach

und der Ausdruck ist doch oft genug nicht adäquat. Man fühlt sich in eine Atmosphäre versetzt, die eine andere Luft und andere Gedanken hat. Als Beispiel folge Lukas 11, 2—4. nach Thalemann und Reichard.

Thalemann. Et ille: cum orabitis, in hunc modum facite: Pater noster, coelesti Domine, sancte colatur tua majestas; ad omnes perveniat tua salus: jussa tua fideliter observentur in coelo pariter ac in terra; necessitates nostras et hodie nobis porrigas: et condona nobis peccata nostra, quemadmodum et nos condonamus qui nos laeserunt: neque sinas nos inferri periculosis tentationibus; sed libera nos opportune e malo.

Reichard. Ille igitur: Quum precari Deum volueritis, inquit, hac potissimum formula utemini: „Parens noster, qui in caelo resides, fac, quaeso, ut non minus in terris, quam ibi, divina tua majestas agnoscatur, imperium tuum propagetur, voluntati tuae satisfiat. Necessitates hujus vitae in singulos dies nobis suppedita. Quae in te delinquimus, ita nobis ignosce, uti nos ipsi aliis, quae in nos delinquunt, ignoverimus. Nec sine nos malorum irritamentis succumbere, sed malo quocunque nos libera."

Jaspis sucht sich näher an die Textesworte anzuschließen. Gal. 1, 1—5. Paulus, legatus, nec plurium hominum nec certi cujusdam hominis autoritate constitutus, sed per Jesum Christum et Deum Patrem, qui eum e morte in vitam revocavit, omnesque mecum versantes muneris socii coetibus Galatiae omne felicitatis genus a Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo adprecantur, qui semet ipsum pro nobis morti obtulit, ut nos ab hujus aetatis impietate liberaret, quae benigna Dei ejusdemque Patris voluntas; cui propterea laus in aeternum debetur; debetur!

Noch erschienen drei neue Uebersetzungen, die dem griechischen Texte mit einer Auswahl von Varianten beigegeben wurden und vornehmlich der lieben studiosa juventus, natürlich der docta, forthelfen sollten. Mögliche Wörtlichkeit, so daß die Diktion litt, ergab sich hiermit von selbst als Princip, so jedoch, daß das Latein auch nicht geradezu barbarisch sey. Die sehr handliche Ausgabe H. A. Schott's ward mit Recht vielfach gebraucht; sie erschien zuerst Lips. 1805, 8., dann 1811 und wieder 1825, die vierte Auflage 1839 besorgte und überarbeitete zum Theil L. F. O. Baumgarten — Crusius. Die Uebersetzung ist mit großer Sorgfalt gearbeitet und in den späteren Ausgaben fleißig nachgebessert, sie will zwar möglichst wörtlich seyn, hält sich doch in einer gewissen Mitte, zur Verständlichung ist theils das Wörtliche in margine gegeben, theils sind Zusätze oder freiere Uebersetzungen in Klammern zugefügt.

Schließlich traten F. A. Ad. Näbe (Lips. 1831, 8.) und Ad. Göschen (Lips. 1832) als Herausgeber und Uebersetzer des Neuen Testaments in der Weise Schott's auf; ihre Uebersetzungen, die sich sehr an's Wort halten, sind schwache Arbeiten, namentlich zeigt Göschen im Sprachlichen manche Blößen.

Von den Uebersetzern einzelner Theile des Neuen Testaments wurden Thalemann und Jaspis schon besprochen, wir glauben einzig nur noch den strebsamen Faber Stapulensis hervorheben zu sollen, der eine Uebersetzung der Paulinischen Briefe lieferte, zuerst (Paris. 1512), f. erschien und dann öfter gedruckt wurde. Da die Hülfsmittel gering waren und Faber nur nach griechischen Handschriften arbeiten konnte, ist sie allerdings sehr mangelhaft, aber schon als Zeichen der Zeit verdient sie volle Beachtung.

Die Zeit der lateinischen Bibelübersetzungen ist vorüber, neue würden ein Anachronismus seyn. Blicken wir auf die langen Jahrhunderte zurück, so ist erhebend zu sehen, wie eifrig man bemüht war, auch durch diese Sprache die evangelische Heilslehre in die weitesten Kreise zu verbreiten. Die Uebersetzungen selbst fielen zwar sehr verschieden aus, aber auch nicht gelungene trugen ihre Früchte, und rein wissenschaftlich betrachtet, wurde nach den verschiedenen Uebersetzungsprincipien im Ganzen das geleistet,

was sich leisten ließ, so daß das Geleistete auch in der Zukunft etwaigen Bedürfn[illegible]
im Wesentlichen ein Genüge leisten kann. Aufgabe der Gegenwart und Zukunft ist,
schwere Geschäft des Bibelübersetzens in lebenden Sprachen eifrigst zu treiben,
wenn man auch das schon Geleistete gehörig würdigt, Vollkommeneres kann und
erstrebt werden, und jede Zeit hat ein Recht auf das heilige Bibelwort in
Gewande. O. F. Fritzsche.

W.

Waffen bei den Hebräern, s. Krieg.

Wagen bei den Hebräern. Wir haben von den Kriegswagen, von [illegible] schon Bd. VIII. S. 88 f. beiläufig die Rede war, zu unterscheiden die Reisewag[illegible] Personen und die Transportwagen. Letztere, die plaustra, *ἅμαξαι* (= *ἀμφ'* [illegible] zweiachsiges Fuhrwerk), heißen vorzugsweise עֲגָלָה, das Rollende, סְדִין im Targ. [illegible] So 1 Sam. 6, 7 ff. 2 Sam. 6, 3. Am. 2, 13. (zum Einführen des Getraides). [illegible] Transportwagen für das heilige Geräth beim Zuge durch die Wüste heißen צָב [illegible] LXX. *ἅμαξαι λαμπηνικαὶ* (*λαμπήνη* = *ἀπήνη* = *ἅμ. τετράκυκλος* bei den Gri[illegible] gewöhnlich von Maulthieren gezogen, Od. 6, 57. 72. 9, 241), schwerlich zweir[illegible] Wagen, wie Eus. Emes. will, sondern nach Aqu., vgl. Onk. Vulg. *ἅμ.* σκεπ[illegible] vehicula camerata, plaustra tecta (Meier, Wurzelw. S. 318 צב von צבב, [illegible] طَبَّ IV. verschließen, das Zusammengebogene, der Verdeck eines Wagens, im [illegible] Targ. צִיב, צִיבָא, currus cameratus, carpentum) — also ohne Zweifel [illegible] Transportwagen, welche die israelitischen Stammfürsten, je zwei einen, stifteten f[illegible] heiligen Geräthe. Knobel vergleicht דבב schleichen, arabisch طَبَّ fließen = ein [illegible] sanfte Bewegung sich auszeichnender Wagen. Auch von Dreschwagen steht [illegible] (Jes. 28, 27 f., vgl. Bd. III. S. 505), von Kriegswagen nur poet. Ps. 46, 10. [illegible] es von Reisewagen steht (1 Mos. 45, 19. 21. 27. 46, 5), bezeichnet es ein[illegible] vierräderige, auch für Personen eingerichtete Transportwagen, mit einem Kasten [illegible] auch kleinere, zeltartig bedeckte, mit zwei hohen Rädern versehene, für die ungeb[illegible] Wüstenwege und Sandebenen taugliche, leichte Wägelchen, wie solche bei den No[illegible] alter (z. B. nach Herodot bei den Scythen) und neuer Zeit im Brauche sind (s. Gi[illegible] Wägen und Fuhrwerke der Alten Bd. I. S. 234 ff.) und auch von den alten Aeg[illegible] im Flachlande gebraucht wurden. Die Kriegswagen, רֶכֶב, häufig als Coll. (1 [illegible] 50, 9. 2 Mos. 14, 9. u. ö. Jos. 11, 4. 17, 16. Richt. 1, 19. 4, 3. 5, 28. 1 [illegible] 13, 5. 2 Sam. 10, 18. 1 Kön. 1, 5. 20, 1. 22, 31. 2 Kön. 6, 14 f. 9, 21. 2 [illegible] 12, 3. u. ö. Ps. 76, 7. Jer. 47, 3. von David auch bei den Israeliten ein[illegible] 2 Sam. 8, 4., von Salomo in den עָרֵי הָרֶכֶב garnisonirt 1 Kön. 9, 19. 10, [illegible] 2 Chr. 1, 14. 8, 6. 9, 25) heißen auch מֶרְכָּבָה, entsprechend dem lat. currus, [illegible] griechischen *ἅρμα* (2 Mos. 15, 4. 1 Sam. 8, 11. 2 Sam. 15, 1. 1 Kön. 5, 6. 22, [illegible] Joel 2, 5. Mich. 5, 10. Nah. 3, 2. Hab. 4, 8. Hagg. 2, 23., vgl. Offenb. 9, [illegible] Doch wird מֶרְכָּבָה und מֶרְכָּב besonders gebraucht von Reise- und Staatsw[illegible] (1 Mos. 41, 43. 46, 29. 3 Mos. 15, 9. 1 Kön. 12, 18. 2 Kön. 5, 21. 9, 27. 10, [illegible] Jes. 2, 7. 22, 18., vielleicht auch 1 Sam. 8, 11. 2 Sam. 15, 1. Hohesl. 3, [illegible] 6, 11., s. d. Ausl.). Wenn auch der Gebrauch der Reise- und Lastwagen im [illegible] wie im neuen Morgenland seltener ist, als bei uns, weil die mehr zum Trage[illegible] zum Ziehen geeigneten Kameele, Esel und Maulthiere, jederzeit für jene Länder ein [illegible] quemes und passendes Transportmittel für Menschen und Waaren gewesen sind, [illegible] scheint doch im Alterthum der Gebrauch derselben auch im Morgenland häufiger ge[illegible] zu seyn, als heut zu Tage (Bd. XV. S. 159), wo selbst in dem durch's ganze [illegible] thum wagenberühmten Aegypten die Wagen zu den Seltenheiten gehören. Im N[illegible] Testament begegnet uns nur ein Wagenreisender, der äthiopische Kämmerer, der ([illegible]

b ff.) auf einem mit Sitzen versehenen Reisewagen, vielleicht einem vierräderigen, hen, nach Art der römischen rhedae (ῥέδαι Offenb. 18, 13., רדון des Targ. Jon.) Jerusalem nach Hause reist.

Was die Einrichtung der Wagen betrifft, so waren wenigstens die Kriegs-en der Aegypter, Perser, Assyrer, auch der Griechen des heroischen Zeitalters r das Ganze des Streit- und Rennwagens, ἅρματα das zweiräderige Gestell, ος der Wagenkasten; von Reisewagen Od. 3, 481. Il. 24, 322), die esseda der n und Gallier (Caes. bell. Gall. 4, 33) nach den vorhandenen Abbildungen (die tischen s. bei Wilkinson cust. and mann. I, 336. 338. 345 f. 354. 357 f. 384) äderig, ohne Sitz, hinten offen (Il. 5, 585), theilweise auch auf der Seite, wo sie nur eine nach hinten abwärts geschweifte Lehne haben, hie und da nur für eine n (zum Theil auf ägyptischen Denkmälern, s. Wilkinson I, 335. 337., wonach auf königlichen Streitwagen, um den König auszuzeichnen, nur eine Person, auf mphwagen dagegen oft zwei fürstliche Personen außer dem Wagenlenker nebenein-r befinden), gewöhnlich für zwei Personen, nämlich den bellator und auriga (1 Kön. 34. 2 Chron. 18, 33., vgl. Il. 5, 837. 8, 115 ff. 23, 132 u. ö. Virg. Aen. 0 u. ö.). Bei anderen morgenländischen Völkern findet man auf den Wandge-n in Theben auch drei auf einem Kriegswagen (vergl. das hebräische שָׁלִישׁ, άτης und Jes. 21, 7. 9. רֶכֶב אִישׁ צֶמֶד פָּרָשִׁים, zwei außer dem Wagenlenker) dagegen Hitzig zu dieser Stelle, der רו mit Züge, סו mit Rosse übersetzt). Die wagen waren zwar nicht ganz von Eisen, wie man aus רֶכֶב בַּרְזֶל (Jos. 17, . Richt. 1, 19. 4, 3) schließen könnte, aber doch mehr oder weniger stark mit beschlagen und mit geräumigen Behältern für Bogen, Pfeile und Speere versehen, Abtheilung derselben auch, zwar nicht bei den Aegyptern, aber bei anderen morgen-schen Völkern, z. B. den Persern und Medern, und später im syrischen Heere kk. 13, 2), an den Achsen mit Sicheln versehen, worauf nach Umbreit und andern gern פְּלָדוֹת in Nah. 2, 4 f. zu beziehen ist. Ueber diese currus falcati, ἅρματα -ηφόρα, sowie über die Streitwagen überhaupt, s. Curt. 4, 9. 5. und 12, 6. Anab. 1, 7. 10. Diod. Sic. 17, 53. und das ausführliche Werk von Ginzrot, n und Fuhrwerke der Alten, München 1817, 2 Bde., 4°. Bd. I. S. 327—364. L. 22 — 25. Schickedanz, de curr. falc. in ant. mil. usit. Serv. 1754. Schultz, de curr. bell. in or. us. und de civ. curr. 2 Chr. 9, 25. Vit. 1722. ius, de re mil. in Ugol. thes. XXVII. p. 260 sqq. J. D. Michael, nov. Gott. 1759, p. 913. G. Fabricy, recherches sur l'époque de l'équit. et de des chars equ. chez les anc. Par. 1764. Die ältere Literatur bei Fabric. bibl. p. 825 sq. Vierräderige, bedeckte Wagen, fahrende Palankins mit Vorhängen, μαξαι, nahmen wohl nicht nur die persischen Könige mit auf ihre Kriegszüge, son-solche bequemere Reservewagen zum Sitzen oder Liegen (ὀχήματα ἐνθρόνια und μα bei den Griechen) mochten auch die israelitischen Könige für etwaige Unfälle riege mitgenommen haben, wie wir aus 2 Chron. 35, 23 f. sehen, wo der tödtlich ndete Josias aus seinem Streitwagen in einen רֶכֶב מִשְׁנֶה gebracht wird. Daß ens מֶרְכָּב von einem Wagensitz zu verstehen sey, ist aus den von Gesenius n 3 Mos. 15, 9. Hohesl. 3, 10. nicht ersichtlich. An letzterer Stelle ist wohl einer Sänfte die Rede. Die Kriegswagen wurden, wie die Staatswagen, von rden gezogen, weder einspännige Fuhrwerke mit Lanne (Gabeldeichsel), noch vier-nige (quadrigae, zwei Strangpferde neben zwei Deichselpferden), wie bei den Rö-, findet man bei den alten Aegyptern und Griechen, bei denen nur etwa ein drittes d, παρήορος, lose angebunden nebenher läuft, sondern nur zweispännige.*). Bei

---

*) Ein Viergespann nur in dem Gleichniß Od. 13, 81. und in zwei kritisch verdächtigen n Il. 8, 185. 11, 699. In einem טיטראמולין, currus cum quatuor mulis läßt Schem. 43. Jehovah auf den Sinai herabkommen.

kleineren Reisen bediente man sich leichter, zweispänniger und zweiräderiger Wagen, m
Pferden oder Maulthieren bespannt, wobei der Herr selbst lenkte und Diener (Läu
רָצִים) voran oder hintennach liefen (vgl. 1 Kön. 18, 44 ff.), um beim Aussteigen, A
spannen behilflich zu seyn, das Pferd zu halten u. s. w. Eigentliche Reisewagen, b
quem eingerichtet mit Kasten (πείρινς) und Bedeckung, waren dagegen vierräderig,
die griechischen ἀπήνη oder ἅμαξα, καμάρα, das römische plaustrum (rabb. קר
plaustrum effectum sicut arca, currus cameratus, qua utuntur principes Buxt. l
p. 398). An Transportwagen wurden vorzugsweise Ochsen angespannt (4 Mos
3 ff. 1 Sam. 6, 7. 2 Sam. 6, 6. Am. 2, 13., vgl. Il. 24, 782. Her. 1, 31. L
d. mort. 6, 2), auch Maulthiere (an den vierräderigen Train- und Waffenw
des Cyrus, Her. 1, 188) und Esel (Jes. 21, 7. רֶכֶב חֲמוֹר רֶכֶב גָּמָל, wonach C
auch die Kameele in seinem Train als Zugthiere benützt zu haben scheint, wenn
die von ihm nach arabischer Sitte versuchsweise eingerichtete Kameelreiterei, wovon X
Cyrop. 6, 2. 8. 18. 7, 1. 22. 27., cfr. Her. 7, 86. Diod. 2, 54. 3, 44. ber
zu verstehen ist, und unter den רו חו, die mit wilden Eseln bespannten Streitw
wie sie nach Her. 7, 86. im Heere des Xerxes als indische Waffengattung sich befa
Die Trainwagen, עֲגָלוֹת, zusammengestellt, bildeten eine Verschanzung des La
lagers, die Wagenburg, daher מַעְגָּל, מַעְגָּלָה genannt 1 Sam. 17, 20. 26, 5. V
Die Anspannung ist den Wandgemälden zufolge nicht sehr verschieden von der
gebräuchlichen, nur daß die Zugriemen oder Stränge entweder ganz fehlen oder
auf der inneren Seite sich finden und ein auf das leichte Halssättelchen gelegtes le
ausgeschweiftes Doppeljoch die beiden Zugthiere verbindet. Das Nähere s. bei Wi
S. 351 ff. und in den für die griechischen Gespanne klassischen Stellen Il. 5, 72
24, 206 sq.

Die einzelnen Theile des Wagens betreffend, so waren die Räder
(Jes. 28, 27. Nah. 3, 2. Spr. 20, 26. Etym., s. Meier, Wurzelw. S. 277 f.).
גַּלְגַּלִּים (Jes. 5, 28. Ezech. 10, 2. 6. 23, 24. 26, 10), ursprünglich wohl Sche
räder, tympana, die auch später noch an Lastwagen vorkommen; doch kommen f
frühe Räder mit Speichen (חִשֻּׁקִים, κνῆμαι, radii, meist rund, an ägyptischen Kri
wagen sechs, bei anderen häufig auch vier, bei den Griechen vier, sechs, acht,
vgl. Il. 5, 723. ein eilfspeichiges, persisches bei Kerporter, Wilkinson S. 358)
mit Felgen (גַּבִּים, גַּבּוֹת, ἄψιδες, ἀψῖδες, orbilia) vor, wie wir das aus der
schreibung der Räder an den Gestühlen oder Räderkästen des salomonischen Tem
sehen, die waren כְּמַעֲשֵׂה אוֹפַן מֶרְכָּבָה 1 Kön. 7, 32 f. Sie drehten in ihrer Na
(חִשֻּׁרִים, modiolus, orbiculus) sich um eine, an beiden Ende runde, in der Mitte
wöhnlich vierkantige Achse (יָד 1 Kön. a. a. O.), auf welcher der Wagen an sei
hinteren Rand fest aufstand, was sehr zur Leichtigkeit des Fuhrwerks beiträgt (s. W
kinson S. 343 f.).

Die Deichsel, temo, ῥυμός, im Hebräischen nach Talm. Kel. C. 14.
unten in der Mitte der Achse befestigt, läuft unter dem darauf ruhenden, gewöhn
gegitterten oder aus einem mit Stricken, Weiden, Lederwerk durchflochtenen Rah
bestehenden Wagenboden hin, dann entsprechend der Wölbung des vorderen Wagenra
sich ein wenig nach oben krümmend, läuft sie in eine gerade, bis zum Nacken der Pf
reichende Deichselstange aus, an welcher die Zugthiere mittelst des Jochs (עֹל, r
und links mit einer Beugung für den Nacken eines jeden der beiden Zugthiere,
welche es ebenso, wie an die Deichselstange, mit Stricken oder breiten Lederriemen LX
ἱμὰς ζυγοῦ, עֲבוֹת הָעֲגָלָה, Jes. 5, 18. festgebunden) angespannt werden (
1 Mos. 46, 29. 2 Mos. 14, 6. 1 Sam. 6, 7. 1 Kön. 8, 44. 2 Kön. 9, 21.
46, 4. רָתַם Mich. 1, 13).

Eine interessante Abbildung der Manipulationen der ägyptischen Wagenfabrika
s. Wilkinson S. 343. 349 f. An den Wagen der ägyptischen Könige waren Speic
der obere Rand der vorderen Wagenbrüstung (ἐπιδιφριάς, ἄντυξ), auch die Dei

… mit Eisen mit edlem Metall beschlagen und mit allerlei Zierrathen versehen, ja, …steinen ausgelegt. Besonders auch mit kostbarem, vielfarbigem Lederwerk pflegten …Prachtwagen (Will. S. 348) zu prangen.

Ueber die Sonnenwagen מַרְכְּבוֹת הַשֶּׁמֶשׁ 2 Kön. 23, 11., s. Bd. XIV. 531. 534. … außer den angeführten Werken noch Grashof, Fuhrwerke bei Homer und Hesiod. …dorf 1846. Scheffer, de re vehicul. vet. in Graevii thes. V. ib. Pyrrh. … de vehic. diatr. Panofka, Bilder antiken Lebens 6, 1. E. Gerhard, aus… griechische Vasenbilder 79 f. 94 f. 111 f. 136—140. Leyrer.

Wahrhaftigkeit. Als Attribut Gottes kommt diese Bezeichnung in dem zwie… Sinne vor, daß 1) den fingirten Göttern, den „Nichtsen“ gegenüber, ihm die …Existenz — wie den todten Götzen gegenüber die Lebendigkeit zukommt, — eine …tung des Wortes „wahrhaftig“, die uns hier nicht weiter angeht, und 2) daß der …lichen Unzuverläßigkeit und Lügenhaftigkeit gegenüber, Alles was Gott redet, …heit ist. Diese ethische Qualität kann Gott nur zukommen, wenn er überhaupt … sie setzt also eine Offenbarung voraus; nur wo es Worte Gottes gibt, kann er … Wahrhaftige erkannt und gepriesen werden. Sie besteht dann darin, daß seine …barung wirklich nichts anderes ist, als das Kundwerden seines Wesens und Willens, …Sichtbarwerden des in ihm Verborgenen, das aber auch in diesem Sichtbarwerden …selbst gleich bleibt. Nur wo dieses die Voraussetzung ist, ist der Glaube möglich; …der Glaube subjektiv als habitus ist, drückt sich objektiv in dem kategorischen Satze … Gott ist wahrhaftig (Joh. 3, 33. Ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν, ἐσφράγισεν, … θεὸς ἀληθής ἐστιν). Damit wird nicht behauptet, daß Gottes Wahrhaftigkeit …, es müsse alles und jedes, was sein Wesen in sich faßt und in seinem Rathe …ssen ist, auch Inhalt seiner Offenbarung seyn; denn diese muß, wofern sie nicht …s seyn soll, in richtiger Proportion stehen zur Fähigkeit der sie Empfangenden, überhaupt bestimmt seyn durch göttliche Pädagogie. Aber nicht mehr durch diese …tfertigen wäre ein Unterschied zwischen geoffenbartem und geheimem Gotteswillen, … die calvinische Distinktion machen will, um die absolute Erwählung und Ver…ng gegen die entgegenstehenden Schriftstellen zu schützen. Andererseits aber ist für …begriff göttlicher Wahrhaftigkeit der Offenbarungsbegriff nicht ausschließlich auf die …e, übernatürliche Kundgebung zu beschränken, wie sie die Schrift zum Inhalt, das …nthum zur geschichtlichen Basis hat. Sondern auch auf den Wegen, auf welchen …enschliche Geist mittelst seiner eigenen, d. h. ihm von Gott als Naturgabe mit…nen Kraft, die Fähigkeit und den Trieb hat, Wahrheit zu suchen, darf er das …men hegen, daß Gott, eben weil er der Wahrhaftige ist, ihn Wahrheit finden wird; die Entdeckungen des Naturforschers, des Astronomen, des Psychologen, des …ikers — sie alle sind Offenbarungen und ruhen darauf, daß Gott wahrhaftig ist, …e fordern daher auch Gehorsam und es ist Gewissenssache, sich ihnen zu fügen, … es ein wissenschaftliches Gewissen gibt. Es kann hiernach Gottes Wahrhaftigkeit …definirt werden als diejenige seiner Eigenschaften, kraft welcher er will und wirkt, …Wahrheit für uns sey und von uns erkannt werde. Auf die Pilatusfrage: Was …ahrheit? ist die bündigste Antwort: Gott ist wahrhaftig. — Es darf aber nicht …hen oder geläugnet werden, daß die Combination dieser göttlichen Eigenschaft mit …christlichen, oder genauer: mit dem kirchlichen Offenbarungsbegriff einer eigenthüm… Schwierigkeit begegnet. Daß ich, was mir Gott sagt, unbedingt als Wahrheit …me und mich derselben gehorsam erweise, steht fest; aber da mir Gott auch in … Offenbarung nicht in persönlicher Gestalt hörbar, sichtbar, greifbar gegenübersteht, …in Mann seinem Sohne, so muß, je mehr es mir Ernst ist um Wahrheit, um so … für mich die Vorfrage die seyn: Was hat Gott wirklich gesagt und was nicht? …Vortheil, welchen die unmittelbaren Empfänger und Träger der Offenbarung ge…haben und worauf sie sich berufen, 1 Joh. 1, 1., genieße ich nicht; ist mir also …s Rede nur überliefert, ist sogar diese Ueberlieferung in eine rein menschliche Form

gefaßt, nämlich in ein Buch, dessen einzelne Theile von Menschen geschrieben sind und keineswegs lauter unmittelbare Reden Gottes enthalten, so muß ich über die Identität dieser Literatur mit Gottes Wort erst in's Klare gesetzt seyn, ehe ich jenen mir feststehenden Glauben an Gottes Wahrhaftigkeit auch auf diese Tradition und Schrift anwenden kann. Für das praktische Glaubensbedürfniß der Gemeinde reicht die auf einen strikten Inspirationsbegriff gebaute Theorie, wonach Offenbarung und Bibel sich decken, immerhin aus; aber der Theolog muß wissen, daß die Sammlung und der Abschluß dieser schriftlichen Zeugnisse nicht Sache göttlicher Bestimmung durch speciell hierauf bezügliche Offenbarung gewesen, sondern durch kirchliche Entscheidung zu Stande gekommen ist; diese also kann nicht auch schon als durch den Begriff göttlicher Wahrhaftigkeit gegen jede weitere Untersuchung schlechthin geschützt angesehen werden. Der Frömmigkeit ist es zwar natürlich, daß sie solch eine seit Jahrtausenden praktisch bewährte, ihrem Herzen einmal theuer und segensreich gewordene Grundlage, auf der sie ruht, nicht wieder in Frage stellen zu lassen geneigt ist; aber je mehr sie ihrer Sache subjektiv gewiß ist, um so weniger kann sie sich dagegen sperren oder es als Antastung des Heiligen verabscheuen, wenn die Wissenschaft es unternimmt, diese Wahrheit auch objektiv in's Klare zu setzen.

Wie aber Gott wahrhaftig ist und als solcher eben im Gange seiner Offenbarung theils durch Erfüllung jeder Verheißung und Drohung, theils durch die Bewährung seines Wortes an eines Jeden Gewissen sich erweist: so nimmt auch unter den Tugenden des Christen, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit, der ein *μιμητὴς τοῦ θεοῦ* (Eph. 5, 1) werden soll, die Wahrhaftigkeit einen der ersten Plätze ein. Wie die Lüge des Satans Eigenstes ist (Joh. 8, 44. Lügner und Mörder sind seine zwei Haupttitel, Beides drückt sich auch in seiner Signalisirung als Schlange aus): so schließt auch den Menschen die Lüge unbedingt vom Himmelreich aus (Offb. 21, 8. 27. 22, 15). Und wenn schon ein rechter Israelit nur derjenige zu heißen verdient, *ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι* (Joh. 1, 47), so ist es Grundregel für die Jünger Jesu, *ἀκέραιοι* zu seyn, wie die Tauben (Matth. 10, 16), wie von dem Meister selbst als Hauptmerkmal seiner sündlosen Reinheit hervorgehoben wird, daß *οὐχ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ* (1 Petr. 2, 22).

Definiren wir diese Tugend vorerst so, wie sie zunächst in die Erscheinung tritt, daß nämlich Alles, was wir reden, genau wahr ist: so läßt sich dieß subjektiv dahin näher bestimmen, daß, was wir aussprechen und dem Hörenden als unsere Meinung und Absicht präsentiren, auch wirklich unsere Meinung und Absicht ist. Von dieser Seite nennen wir sie genauer Aufrichtigkeit, noch innerlicher gefaßt: Lauterkeit, zugleich auf's praktische Verhalten überhaupt bezogen: Redlichkeit. Da liegt auch auf dem tiefsten Seelengrunde, wie er vor Gottes Auge bloß liegt, nichts Anderes, als was unser Mund ausspricht, und zwar unzweideutig, für Jeden erkennbar ausspricht. Wenn aber Alles, was ich sage, wahr seyn muß, so folgt daraus nicht, daß ich Alles, was wahr ist, oder ich für wahr halte, auch sagen muß; theils die Weisheit (Matth. 7, 6), theils die schonende Liebe, theils das klare Bewußtseyn, daß nicht Jeder an jedem Orte berufen ist, zu reden, lehrt den Christen zur rechten Zeit auch schweigen, selbst wenn er viel zu sagen wüßte (Pred. 3, 7. Sir. 20, 7).

Insoweit ist die Wahrhaftigkeit eine der christlichen Socialpflichten, von dieser Seite, d. h. aus der Nächstenliebe, nimmt auch Paulus das Motiv für dieselbe (Eph. 4, 25: *λαλεῖτε ἀλήθειαν, ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη*. Das paßt freilich genau nur auf den gliedlichen Zusammenhang Derer, deren gemeinsames Haupt Christus ist; allein daß daneben nicht etwa der pfäffische Grundsatz bestehen kann, einem Ketzer (oder einem Nichtchristen) sey man nicht schuldig, Wort zu halten, liegt schon in dem allgemeinen Ausdruck *μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ*. Nicht nur christliche, sondern überhaupt menschliche Gemeinschaft ist nicht möglich, wo nicht dem Worte zu trauen ist; das einzige Mittel, wodurch Geist und Geist können aufeinander

..., sich selbst einander mittheilen, ist das Wort, das die geistbegabte Menschenseele ... der Thierseele voraus hat; ist dieses Mittel durch die Lüge unbrauchbar gemacht, ... das Gemeinschaftsverhältniß auf, jeder ist isolirt und das Wort wird, statt ein ...schaftsband zu seyn, zur Feindesschlinge, der man aus dem Wege gehen muß. ...liche Gemeinschaft aber, selbst wo sie noch nicht zur christlichen Brudergemeinschaft ... worden, ist Gottes Ordnung, daher hat der Mensch dem Menschen gegenüber ...heiliges Recht darauf, daß er das Wort als Ausdruck und Pfand der Gesinnung ...men und sich auf dasselbe verlassen kann. Jede Lüge ist daher eine Beleidigung, ... wie ein schnöder Mißbrauch des Vertrauens, so eine Verletzung jenes Rechtes („Die Lüge behandelt den Belogenen, als wäre dieser nicht gleichberechtigt mit dem ...; dieß ist um so unwürdiger, da man Andere nur belügen kann, wenn und soweit ...ihnen Glauben zu uns zutraut, als ob zwar sie dem Gesetze der Wahrhaftigkeit ...worfen wären, der Lügner aber willkürlich es verletzen dürfte." Schmid, christ. Sittenlehre, herausgegeben von Heller, S. 733 f.) Es ist in dieser Beziehung ... richtig, wenn Nitzsch (System der christlichen Lehre §. 172) die Pflicht der ...haftigkeit unter die Rubrik der „Unschuld des christlichen Lebens" stellt und als ...ung des Gedanken- und Sprachverkehrs" definirt.

Nicht mit Unrecht jedoch haben verschiedene Theologen (wie schon Augustin de ...acio cap. 19, so neuerlich der katholische Moralist Werner, siehe seine Ethik III. S. 227) darauf hingewiesen, daß es sich mit der Wahrhaftigkeit gleichmäßig ...e, wie mit der Keuschheit, sie gehören beide zur christlichen ἁγνεία; daß das Er...l, das bei jedem noch nicht völlig verdorbenen Menschen die Entdeckung einer von ...ausgesagten Lüge hervorbringe, wesentlich dasselbe sey, das jeder Verletzung der ...haftigkeit folge. So achtet selbst die Welt den Lügner für infam. Nach dieser ... ist die Wahrhaftigkeit nicht bloß Socialpflicht, sondern, wie alles Ehrenhafte, zu... Selbstpflicht. Worin ist sie aber als solche begründet? Marheineke sagt ...gische Moral, S. 448): der Lügner ist mit sich selbst gespannt und im Wider... Aber erstlich muß dann wieder gefragt werden, warum es Sünde sey, mit sich ...im Widerspruch zu seyn? — denn daraus, daß dieß ein unbehaglicher, auf die ... sogar unerträglicher Zustand ist, folgt noch nicht, daß solch ein Widerspruch mit ...ter allen Umständen Sünde ist, und zweitens kann gerade der frechste Lügner mit ... sagen, er sey mit sich selbst vollkommen einig, er wisse, was er wolle: mundus ...decipi, ergo decipiatur. Das Richtige liegt vielmehr in dem Satze: ein Mann, ...ort. Ist also sein Wort nicht zuverläßig, so ist er kein Mann, sondern ein Rohr, ...er Wind hin- und herweht, keine ethische Persönlichkeit, die als solche auch von ...n ethischen Persönlichkeiten anerkannt werden und mit ihnen Gemeinschaft pflegen ... Es greift somit hier die Selbstpflicht zurück auf das sociale Verhältniß, wer ...rdig und unfähig ist, an diesem Theil zu haben, wie der Lügner, der ist eben ... ehrlos. Pädagogisch wird namentlich von dieser Seite, vom Gesichtspunkte der ...de aus, gegen die Lüge wirksam operirt werden.

Allein auch dieses zweite Motiv erschöpft den Grund des tiefen Abscheus vor der ... noch nicht, den das Christenthum einflößt. Es ist erst die religiöse Lebensanschauung, ... die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, was allein die Versuchung zur Lüge ...lich überwindet. Gott hat den Menschen aufrichtig gemacht, hat ihn — wie einen ... Stamm — gerade wachsen lassen (Pred. 7, 29); durch die Lüge verkrümmt er ...selbst, macht gemein, was Gott gereinigt hat. Es ist also eine Zerstörung der ...chen Ebenbildlichkeit, die durch das Lügen bewerkstelligt wird. Genauer stellt sich ...religiöse Motiv in Folgendem dar. Mosheim sagt S. L. Bd. VIII. S. 103: ...Furcht, den allwissenden Gott, diesen Erforscher und Kenner ihrer geheimsten Ge...n und Bewegungen, diesen untrügbaren Zeugen aller ihrer Handlungen durch eine ...e Verläugnung seiner Allwissenheit zu beleidigen, erfüllt den Christen mit einem ...bigen Abscheu gegen alle Arten von Unwahrheit." Und Harleß, Ethik §. 47, a:

„Die Lüge ist ihrem Wesen nach auch da, wo sie nur Versündigung an Me
scheint und sich im Kreise menschlicher Zustände und Beziehungen bewegt, eine Be
nung Gottes“ u. s. w. Der Lügner gebärdet sich, als wenn kein Gott wäre, d
hört, der das Verborgene an's Licht bringt; er verläugnet den Glauben an Gottes
wissenheit und Allgegenwart. Wer dagegen weiß, daß Gott Licht ist, und we
deßhalb, wie Gott ihm gegenwärtig ist, so auch sich selber immer und überall in
Gegenwart weiß, der kann nicht lügen, nicht Gott zum Zeugen einer Unwahrheit m
er läßt sich von Gottes Lichtnatur nicht bloß beleuchten, sondern durchleuchten, er
selber Licht, d. h. durchaus wahr. (Das läßt sich selbst durch die Analogie eines
menschlichen, socialen Verhältnisses deutlich machen. Wenn A den B in Gegenwa
C belügt, und zwar so, daß C weiß, es sey Lüge, so wird dieser zum Mitschul
oder ist es, gerade weil man ihn dazu macht, die schwerste Beleidigung für ihn.)
diesem Punkt erhellt auch deutlich, daß für den Christen das Bekennen der Wa
ohne das Hinzuthun eines Eides durch denselben Beweggrund bestimmt wird, de
den Meineid unmöglich macht; es besteht ja in der That der Unterschied zwischen
eidlich erhärteten und einer einfachen Aussage ohne Eid lediglich darin, daß das
wußtseyn der Gegenwart Gottes und die Furcht vor ihm im Eide ausdrücklich u
feierlichem Bekenntniß ausgesprochen, ja selbst symbolisch bekräftigt wird, bei der ein
Aussage dagegen dieses ausdrückliche Aussprechen und Bekennen jenes Bewußtseyns,
aber dieses Bewußtseyn selbst wegfällt (siehe die Pastoraltheologie des Unterzei
S. 495. Chalybäus, spekulative Ethik, Bd. II. S. 511. Wuttke, Sitten
Bd. II. S. 364 f.); ein Unterschied, dessen richtige Fassung uns ebenso klar er
läßt, warum unter Christen der Eid keine principiell berechtigte Stelle haben kann
warum im Zusammenleben mit der Welt seine Auferlegung und Ableistung nic
unvermeidlich, sondern auch für den Christen keine Sünde ist. Würde der Eid al
Provokation der göttlichen Strafe, die mein eigenes Haupt nach meinem eigenen
spruch treffen soll, wofern ich lüge, aufgefaßt, so wäre er gar nichts anderes, a
roher Fluch, dergleichen man aus dem Munde jedes Fuhrknechts oder Matrosen
kann. Daß heute noch etliche Theologen, um auch in diesem Stück allem Subjekti
auszuweichen, diese plebejische Definition geben, macht dieselbe um nichts bess
Möglicher Weise kann aber einem Individuum im Allgemeinen jenes Gottesbew
und somit eine gewisse Gottesfurcht noch beiwohnen, aber als Objekt göttlicher
nahme (1 Petri 3, 12. *πρόσωπον κυρίου ἐπὶ ποιοῦντας κακά*) wird von ihm n
Thun, das gleichsam materiell in die Erscheinung tretende Werk, nicht aber as
leichtbeschwingte, schnell verhallende Wort angesehen. Die tiefere religiös-sittlich
kenntniß dagegen sieht auch im einzelnen Wort eine That, wie Gottes Worte
sind; ja das Wort, vermöge seiner geistigeren Natur als hörbarwerdender Gedank
unmittelbarster und adäquatester Ausdruck des Geistes, ist mit dem Geiste gewisser
noch inniger, solidarischer verbunden, als der Hände Werk. Daher müssen die Me
auch Rechenschaft geben von jedem unnützen Worte, das sie geredet haben. —
dem Gesagten zufolge der Schwerpunkt des religiösen Motivs vornehmlich im H
auf das Gericht, so ist es eine ganz sachgemäße Wendung, die Augustin demselbe
ciell gegeben hat, wenn er de mendacio cap. 19 sagt: Wer einst zum Anschau
Wahrheit im Himmelreiche gelangen wolle, müsse jetzt schon die Wahrheit liebe
üben und dürfe nicht mendacio corrumpi. Doch liegt darin schon auch ein w
Gesichtspunkt.

Wir haben bisher die Wahrhaftigkeit nur als Reden der Wahrheit im Ve
mit dem Nebenmenschen in's Auge gefaßt, sie aber als solche schon im Zusammen
mit verschiedenen Pflichtgebieten — Nächstenliebe, Selbstachtung, Gottesfurcht —
gründet gefunden. Allein die Sünde hat den Menschen so sehr verderbt und ve
daß er sogar sich selber belügt. Das ist entweder ein leichtsinniges Vergessen der
heit, die man sich aus dem Sinne schlägt, der man aus dem Wege geht, weil

schliche Ruhe und Sicherheit stört (vgl. Jak. 1, 24), oder redet man sich positive
gen vor — man spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott, keine Ewigkeit u. s. w.,
r beredet sich, man sey gerecht, weise, glücklich, während man all das nicht ist und
en könnte, daß man es nicht ist (so z. B. 12, 19. 1 Joh. 1, 6. 8. 10. 4, 20).
s nennt die Schrift Selbstbetrug, Jak. 1, 22., und wegen der praktischen Conse-
nzen, die aus ihm fließen, Selbstverführung, 1 Joh. 1, 8. Es ist damit ein
ßerstes von Thorheit bezeichnet, wenn eine falsche Selbstliebe zur Ungerechtigkeit gegen
h selbst führt. Soll aber der Christ wahr seyn zu allererst gegen sich selber, so setzt
s jenen tiefen Respekt vor der Wahrheit, jenen unbedingten Gehorsam gegen sie vor-
s, der ihm nicht nur nicht erlaubt, etwas Unwahres zu reden, sondern auch etwas ihr
derſprechendes zu denken, sich etwas einzubilden, sich (wie der deutsche Ausdruck be-
hnend sagt) etwas in den Kopf zu setzen, das nicht aus ihr stammt. An diesem
nkte stellt sich auch die Wissenschaft, das Forschen, das Construiren, das Hypothesen-
hen und Consequenzenziehen, das Errichten von Systemen unter die Macht des Ge-
ns; wer nicht zu allererst in seinem Denken der Wahrheit schlechthin, allein und
ll die Ehre gibt, der wird als Schriftsteller oder Docent ebenso gewiß ein Lügner,
etwa als Gesellschafter oder als Advokat oder als politischer Redner. Und nicht
s die bewußte Unwahrheit, die gelehrte Gleißnerei oder die handwerksmäßige Kathe-
heit, da man mit Faust „herauf, herab, und quer und krumm die Schüler zieht
er Nase herum," da man „mit saurem Schweiß sagen muß, was man nicht weiß,"
n auch das fromme Irren, in dem sich so gerne die Visionäre, die Sektirer aller
, wie manche Theosophen und Apokalyptiker festsetzen, die Dreistigkeit, mit welcher
e Einfälle und verlebte Traditionen als Wahrheit proklamirt werden: das alles
Dinge, deren sich der Christ mit aller Macht erwehrt, selbst auf die Gefahr hin,
solche Gnostiker seine ψιλὴ πίστις geringschätzen. Während diese über Transscen-
es und Zukünftiges lieber irren wollen, als warten und stille seyn, will dagegen
Christ, weil er wie sein Meister ἀληθής ist (Matth. 22, 16), lieber stille seyn und
s zu wissen bekennen, als irren; irret nicht, ist ihm eine kategorische Grundregel
1, 16. Gal. 6, 7; solch ein mit Willen Irrender ist es, von dem 1 Tim. 6, 4.
t ist: τετύφωται μηδὲν ἐπιστάμενος. Daher auch Joh. 8, 44. die Juden Kinder
Erzlügners gescholten werden, nicht weil sie vorher irgend eine Lüge gesagt, sondern
sie die Wahrheit nicht gläubig angenommen hatten. Daß er nicht irrt, wenn er
s Größte und Herrlichste von seinem Herrn und dessen Reiche erwartet, das weiß
Christ, aber er weiß auch, wie oft Diejenigen, die mit Wort Gottes und Schrift-
ben den Mund am vollsten nehmen, am allermeisten eigene Spreu unter den Weizen
ischt haben. Hievon aber liegt der tiefste Grund ohne Zweifel darin, daß die Wahr-
t, die wir hier nicht in dem engeren, substanziellen Sinne nehmen, wovon in dem
ikel Wahrheit das Nähere zu sagen ist, sondern im allgemeineren, formellen Sinn,
h nichts anderes als die erkannte Wirklichkeit ist, und zwar in ihrem Wesen, in ihrem
sammenhange, ihrem Anfang und Ende, d. h. so, wie sie vor Gottes Augen offen
t und von ihm geordnet ist — diese Wahrheit ist ihnen mit nichten das oberste
setz, die absolute Macht, sondern das, was ihnen gefällt, was sie selber „wollen"
ie unsere Großväter im Sinne von „behaupten" zu sagen pflegten), ist ihnen das
chste, das Entscheidende. Sobald ich aber von der Wahrheit abweiche, sobald ich in
danken oder Worten lüge, so stelle ich damit der göttlich geordneten und gehandhabten
irklichkeit mit Wissen und Willen eine fingirte, selbstersonnene entgegen, baue der gött-
hen Ordnung der Dinge zum Trotz eine selbstgemachte Welt auf, und das ist, auch
llig abgesehen von den heillosen Wirkungen der Lüge auf die menschliche Gemeinschaft
d von der dem Nebenmenschen dadurch zugefügten Rechtsverletzung, an sich schon die-
be egoistische Auflehnung gegen Gott, dieselbe Negirung des von ihm Gesetzten, wie
e Thatsünde es durch unmittelbares Eingreifen in die Weltordnung ist. Aus Obigem
aber auch ersichtlich, wie der Lüge, der Erdichtung gegenüber die Dichtung die Poesie,

in's richtige Verhältniß zu setzen hat. Auch sie stellt der wirklichen Welt eine and
gegenüber; aber wie sich das Ideale vom Fingirten unterscheidet, so faßt die Dich
das Wirkliche zwar nicht in seiner vereinzelten Erscheinung, als bloßes Daseyn auf,
was sie damit macht, ist nicht eine Negirung, sondern eine Auffassung von höhe
Standpunkt aus, so daß gerade hiedurch das Wahre, der Kern des Wirklichen,
innere Zusammenhang zu Tage tritt, daher man mit Recht sagen kann, die Weltgesch
sey ein Epos, das Gott gedichtet, und die Wirklichkeit, poetisch aufgefaßt, sey poetis
als alle Einfälle und Phantasieen der Poeten.

So einfach und klar aber der allgemeine Nachweis ist, daß die Wahrhaftigkeit
allen Formen, selbst bis zum Märtyrerthum, Pflicht des Christen ist, daß, wer ein
in der Wahrheit steht und aus der Wahrheit ist, eine Unwahrheit über die Lippen
bringen gar nicht vermag: so wenig sind wir der casuistischen Frage enthoben, ob
Regel wirklich ausnahmslos sey — ob selbst die sogenannte Nothlüge als Sünde
dicirt werden müsse. Was in dieser Richtung die Jesuiten Schändliches gelehrt
geübt haben, lassen wir hier außer Betrachtung; eine historische Darstellung des
gehört nicht in diesen Artikel, und einer ethischen Untersuchung und Begutachtung ist
Böse, das in solch nackter Häßlichkeit auftritt, wie z. B. in der Lehre von einer re
vatio mentalis, gar nicht werth. Auch ist das, was man so leichthin als Nothlüge
erlaubt hält, entweder gar nicht von einer wirklichen Noth erzwungen, sondern nur
bequemes Mittel, um den unbedeutendsten Verlegenheiten sich zu entziehen, oder
wenigstens nur ein mäßiger Grad von Muth dazu gehören, um sich ihrer zu ent
und, was die Wahrhaftigkeit etwa Unangenehmes zur Folge hat, getrost zu er
Ebenso ist die sogenannte Dienstlüge (mendacium officiosum) ein sittliches Un
gegen die Entschuldigung, daß dieses ein genus mendacii sey, quod nulli ob
alicui prodest (wie wir bei Augustin dieselbe bezeichnet finden, der sie aber ver
siehe unten), gilt die Erinnerung, daß bei sittlichen Problemen nicht nach Schaden
Nutzen für irgend Jemanden, sondern einzig nach Recht und Unrecht zu fragen ist;
Thomas von Aquino II. 2. qu. 90. 4. durch den Satz richtig ausdrückt, daß
Lüge eine Verkehrung der Ordnung, solche aber niemals auch in der Absicht erlaub
um Schaden oder Fehler eines Anderen zu verhüten. Ueberaus schwach hat Hila
zu Ps. 14. geurtheilt, wenn er die Stelle Kol. 4, 6. zu Gunsten des Satzes
est necessarium plerumque mendacium et nonnunquam falsitas utilis est,
meint er: oportet secundum apostoli doctrinam sermonem nostrum sale esse
ditum. Aber auch deutschen Philosophen ist es begegnet, sich in dieser Sache
Blößen zu geben. Wie macht sich Christian Wolff den Beweis für die Erlau
der Lüge dieser Gattung so sehr leicht, wenn er („Vernünftige Gedanken über der
schen Thun und Lassen" S. 688) darthut: „Wenn man durch unwahre Worte
mand schadet, sich aber nutzet, so ist solches keine Lüge, sondern nur eine Verst
Derowegen, da wir unser Bestes befördern sollen, so viel an uns ist, so kann s
auch durch verstellte Worte geschehen, wenn sie nur Niemand Schaden brin
(Ebenso verhalte es sich, wenn man damit Anderen nützen könne.) Daß die W
ein absoluter Maßstab ist, davon hat der Mann keine Ahnung.

Solcher Laxheit gegenüber, wie auch als Gegensatz zu denjenigen Moralisten,
die Frage als eine nicht zu lösende offen lassen (s. Abälard in der Schrift:
Non, cap. 154, wo freilich Tendenz und Methode des ganzen Buches auf solche
sultatlosigkeit führt; und namentlich Saurin, in dem Abschnitte sur le mensong
seinen Discours historiques, critiques etc. II, 1728) — flößt uns die strenge
consequente Behauptung schlechthinniger Verwerflichkeit aller und jeder Unwahrheit
falls höhere Achtung ein. Dahin gehört Augustin, der heilige Bernhard, Thomas
Aquino; allein selbst diese können theils nicht umhin, zu gestehen, daß die Sa
concreto, unter den Verwicklungen des praktischen Lebens schwieriger sey, als in
stracto, theils gerathen sie durch die biblischen Beispiele von Unwahrheiten, die s

... sich erlaubt haben, in Verlegenheit. In erster Beziehung gesteht Augustin in einer ..., gegen die schlechten Grundsätze der Priscillianisten gerichteten Schrift contra ... mendacium cap. 18, daß ihm der Fall, wenn ein Todtkranker durch Mittheilung einer ... Nachricht möglicher Weise getödtet, durch eine falsche möglicher Weise am Leben ... werden könne, sehr zu schaffen mache. Quia homines sumus et inter homines vivimus, saepe me in rebus humanis vincit sensus humanus . . . Moveor his positis vehementer, sed mirum, si et sapienter? Und nachdem er sich sofort wieder ... strengeren Behauptung ermannt hat, muß er dennoch abermals gestehen: Sed quia ... homines, et nos in hujusmodi quaestionibus et contradictionibus plerumque ... aut fatigat sensus humanus, ideo et Paulus 2 Kor. 2, 15. 16. subjecit: ... ad haec quis idoneus est? Von der Dienstlüge gibt er zu: retinet nonnullam benevolentiam. Ebenso kann der heil. Bernhard (lib. de modo bene vivendi c. 31) ... wiederholter Verwerfung aller und jeder Unwahrheit (mit Berufung auf den auch ... den anderen Autoren regelmäßig citirten Spruch Weish. 1, 11) doch nicht dem ... ausweichen, es gebe quoddam genus mendacii levioris culpae, und her... tamen hoc genus mendacii facile credimus dimitti. Genauer freilich und ... hat dieses credimus dimitti Schmid bestimmt, wenn er (a. a. O. S. 736) ... kategorischen Forderung ausnahmsloser Wahrhaftigkeit den Beisatz macht: „Die ... schwierigen Conflikte in den durch die Sünde zerrütteten Lebensverhältnissen mögen ... Einzelnen in seiner Schwäche zur relativen Entschuldigung dienen, denn sie sind ... nur ein Beweis, daß es dann an einer christlichen Persönlichkeit fehlt, sondern ... Folge der Gesammtschuld Aller. Aber die Wahrheit wissentlich verläugnen, kann ... doch nicht Sache eines christlichen Karakters seyn." Zu solcher Unterscheidung ... Schwäche und Stärke innerhalb der christlichen Sittlichkeit paßt ein weiterer ... Augustin's (Enarr. in Ps. 5, 7): Multa quidem videntur pro salute aut ... alicujus, non malitia, sed benignitate mendacia; sed etiam ista non re, ... indole laudantur, quoniam, qui tantum hoc modo mentiuntur, merebuntur ali... ab omni mendacio liberari. Nam in iis, qui perfecti sunt, nec ista men... inveniuntur. — Was aber die Zurechtlegung biblischer Exempel anbelangt, so ... es, anzuführen, wie Augustin (contra mend. 10) die falsche Aussage des Abraham ... die Sarah 1 Mos. 12, 11—13 und den Betrug des Jakob, da er seinen Vater ... macht, er sey Esau, rein zu waschen sucht. Jener, meint er, habe nur die ... nicht ganz gesagt; Jakob's Handlung aber sey gar nicht mendacium, sondern mysterium; dergleichen locutiones actionesque propheticae seyen nicht an sich ... nach sittlichem Maßstab zu beurtheilen, sondern ad ea, quae vera sunt intelli..., referendae.

Uns machen natürlich diese biblischen Vorfälle keinerlei Noth, da wir mit dem ... eines Patriarchen keineswegs die Vorstellung der Sündlosigkeit verbinden. Aber ... Collision selbst, die auch jene strengen Ethiker vergebens zu umgehen suchen, läßt ... nicht ruhen, bis wir eine wissenschaftlich genügende und praktisch ausreichende Lösung ... haben, — die Collision zwischen dem Sittengebot und jenem sensus humanus, ... sich auch Augustin nicht erwehren kann. Würde dieser letztere, — also was wir ... die Humanität nennen — nur eine Ausnahme in Anspruch nehmen, weil ihm ... sittliche Regel zu hart dauchte, so hätten diejenigen vollständig Recht, die, wie ...use („Ueber die Wahrhaftigkeit. Ein Beitrag zur Sittenlehre." Berlin 1844) ... ebenso auch Nitzsch (a. a. O.) jede Abweichung von der Wahrheit als Lüge ver... Denn Ausnahmen kennt das Sittengesetz nicht; tritt eine Verwicklung ein, in ... ein Gebot nicht kann befolgt, d. h. ein Fall, auf welchen es nach christlicher ... nicht kann angewendet werden, so steht hier nicht etwas nur Erlaubtes, sondern ... selbst wieder Gebotenes, etwas nicht nur dem humanen Gefühl Entsprechendes, ... etwas positiv Sittliches, der Beobachtung des Gebotes im gegebenen Augenblick ... Wege. Es werden herkömmlicher Weise immer zwei Fälle namhaft gemacht, in

welcher die Nothlüge gestattet seyn soll: der oben schon erwähnte, wo es sich um
Todtkranken handelt, und der andere, daß sich ein unschuldig Verfolgter bei mir ver
dessen Aufenthalt ich nun dem mich fragenden Verfolger soll wegläugnen dürfen.
Auskunft, welche Rothe (in dem Paragraphen von der Collision der Pflichten, Bd. III
S. 70 f.) gefunden — daß nämlich, wenn der Beschützer etwa ein Kriegsmann
sich dieser als Mann nicht mit jener Läugnung werde helfen wollen, sondern die
mit Gewalt abtreiben, sey es aber etwa eine Jungfrau, dieser kein anderes Mittel,
die List zu Gebot stehe, also die Frage sich einzig nach der Individualität entscheide
ist nicht ausreichend, da auch der Soldat es gerathener finden kann, den Feind zu
schen, als sich in einen Zweikampf einzulassen. Ebensowenig befriedigt der Kanon,
Marheineke (Theologische Moral S. 451) aufstellt, daß es ganz darauf an
ob die Noth nur die eigene sey und das Handeln darin durch Eigennutz bestimmt
oder ob die Noth eine fremde und das Motiv die Liebe sey. Letzteres würde ein
tives Unrecht noch nicht zum Rechte stempeln, andererseits wird das natürliche
auch dem, der in eigener Noth sich befindet, jenes Mittel nicht immer als Sünde
rechnen. Ein Beispiel aus Brenz' Leben ist dafür instruktiv. Brenz hat (siehe H
mann und Jäger, Joh. Brenz, Bd. II. S. 174) Nachricht erhalten, daß er ge
und dem Kaiser ausgeliefert werden soll. Er macht sich sogleich auf den Weg
Stadt (Hall) hinaus; unter dem Thore begegnet ihm der kaiserliche Commissär;
dessen Frage, wohin er wolle? antwortet er rundweg: in die Vorstadt, um einen Kr
zu besuchen. Jener bleibt stehen und lädt ihn auf den andern Mittag zu Tische
Brenz erwiedert: So Gott will. Auch von dieser letzteren Antwort kann man
sagen, sie sey volle Wahrheit gewesen, denn der Commissär mußte dieselbe als
wenn auch bedingte, Zusage aufnehmen, während Brenz es nicht erst auf eine gö
Weisung ankommen zu lassen, sondern schlechthin wegzubleiben entschlossen war.
wenn nun auch Niemand behaupten wird, Brenz hätte müssen auf die Frage: wo
gestehen: ich will mich aus dem Staube machen, so ist für uns die Frage damit
nicht erledigt, ob und warum er recht gethan habe, die Wahrheit zu verläugnen. O
bar muß hier der sittliche Werth des Gutes, das in solchem Collisionsfalle auf
Spiele steht, verglichen werden mit dem sittlichen Werthe, den das Wort als fo
seiner allgemeinen Bedeutung gemäß hat. So hoch wir nämlich — dem oben Gesa
zu Folge — das Wort stellen, weil es der That gleich kommt und selbst That ist,
ist doch andererseits immer seine sittliche Bedeutung zu taxiren mit Beziehung auf
der es vernimmt und mit Bezug auf dasjenige Gut, das durch das Wort ent
repräsentirt oder in Frage gestellt wird, und das, einmal verloren, vielleicht nie h
stellt werden kann, während die jetzt ausgesprochene Unwahrheit eine künftige, frei
Entdeckung des Wahren durchaus nicht ausschließt. Ich habe zu reden, nicht damit
haupt geredet ist, sondern damit der Hörer etwas daran hat, damit ihm meines He
Gesinnung offenbar wird. Wie nun deßwegen die christliche Weisheit nicht bloß er
sondern schlechthin fordert, daß dem Kinde, dem Geisteskranken, dem Zornmüthigen
nicht gesagt wird, obgleich es wahr ist: so tritt in obigem Falle die Nothwendigkeit
daß nicht geschwiegen, sondern geredet wird; hier aber würde, wenn ich den wirkl
Sachverhalt angäbe, dieß für den Gegner nicht sowohl die Offenbarung meines Si
und Willens, als vielmehr nur ein Mittel, um seinen widergesetzlichen Willen au
führen, und zwar würde ich ihm ein Gut preisgeben, das, einmal verrathen, gar
mehr restituirt werden könnte; es steht also sowohl der Werth dieses Gutes, als
schwere Sünde, zu der ich aus vermeintem Pflichtbewußtseyn materiell behülflich w
der bloß augenblicklichen Täuschung gegenüber, und bei dieser Sachlage kann kein Z
seyn, in welche von beiden Wagschalen das weit schwerere Gewicht fällt; es ist un
bar, daß jedem geistig gesunden, sittlich hellsehenden Menschen sein Gewissen keinen
wurf macht, wenn er den Angreifer hintergangen, wohl aber, wenn er den Unschuldi
sey er es nun selber oder ein anderer, demselben verrathen hat. Steht die Sache

...ich, wie in dem angenommenen Falle, so ist es unumwunden als eine Pflicht, nicht
... bloß als erlaubt, zu bezeichnen, daß die Wahrheit momentan verläugnet werde;
... der oben aufgeführten Motive, die uns sonst zur Wahrhaftigkeit verpflichten, trifft
... zu, sondern die Liebe im Bunde mit der Weisheit zwingt zur augenblicklichen Unter-
...ung derselben. (Daher auch nicht nur Ethiker, wie de Wette, Schwarz u. A., son-
... selbst Harleß an solchem Punkte dasselbe zugeben). Wenn z. B. gesagt ist, eine
...liche Gemeinschaft sey unmöglich, wofern man sich nicht auf des Mannes Wort
...lassen könne, so muß ganz von demselben Grundverhältniß aus gesagt werden, jede
...liche Gemeinschaft wird auch dadurch unmöglich, daß ich nicht vor Verrath sicher
...; der Verräther vielmehr ist der thatsächliche Lügner; gerade der Wahrhaftige wird
... Verrath nicht über's Herz bringen. Die absolute Offenheit auch dem Banditen
...über stünde, wenn sie sich auch für Gewissenhaftigkeit ausgäbe, doch auf derselben
... mit der Treue gegen ein gegebenes Versprechen, durch die Herodes zum Mörder
... Täufers geworden ist; es besteht wohl der Unterschied, daß sich Herodes durch sein
...prechen selbst in die Klemme gebracht hat; aber immerhin liegt auch in unserem
... eine Sünde vor, die nicht vollführen zu helfen unsere Pflicht ist. — Den richtigen
... hat auch Luther ganz gut herausgefühlt, wenn er zu 1 Mos. 12, 11—13.
... Bd. I. S. 1189) sagt: „Dieß ist eine Dienstlüge, nicht allein darum, daß
... eines Anderen Nutzen gedienet wird, der sonst hätte müssen Noth oder Gewalt
..., sondern daß dadurch dieselbige Sünde verhindert wird. Darum wird sie eine
... unrecht genannt, dieweil sie vielmehr eine Tugend und Klugheit ist, damit beide
... Teufels Grimm verhindert und eines Anderen Ehre, Leben und Nutzen gedient
... Darum könnte man sie nennen eine christliche Sorgfältigkeit für die Brüder,
... wie Paulus redet, einen Eifer der Gottseligkeit.“ Das ist zwar viel zu allgemein
...ochen, auch paßt der Grundsatz gerade auf die betreffende Bibelstelle schlecht; aber
... Richtige ist, daß Luther in solchem Verfahren nicht nur etwas Erlaubtes oder eine
...läßliche Sünde, sondern etwas Pflichtmäßiges erkennt. — Im Ganzen trifft obige
...ührung zusammen mit denjenigen Erörterungen, in welchen diese nothgedrungene
...ugnung der Wahrheit — die man gar nicht Lüge, also auch nicht Nothlüge nennen
... — unter die Kategorie der Nothwehr gestellt wird, siehe Chalybäus a. a. O.
... 14; Schopenhauer, der auch die Nicht-Verbindlichkeit eines abgezwungenen
...rechens damit in Parallele setzt, in der Schrift: „Die beiden Grundprobleme der
...“ S. 222 ff., so auch neuerlich Wuttke, S. L. Bd. II. S. 412.

Uebrigens ist wohl zu beachten, daß, wo irgend die Nothlüge gerechtfertigt werden
... immer nur die oben angegebenen Fälle als stehendes Paradigma dienen; wenn also
...solche ganz außerordentlich complicirte Situationen genannt werden können, so findet
...f um so mehr der Satz seine Anwendung: exceptio firmat regulam. Eine Masse
...unter Nothlügen sammt allen Convenienzlügen und ähnlichen Erzeugnissen sittlicher
...ffheit und Gedankenlosigkeit fallen von selber weg, weil da keine der vielen Vor-
...setzungen eintrifft, die dort vorhanden sind. Dagegen dürfen wir ein verwandtes
...et nicht unberührt lassen, das der Vorwände. Ist das Vorgewendete einfach
...rt, so fällt es ganz unter dasselbe Urtheil, wie jede Unwahrheit; kein rechtschaffener
...sch wird sich krank melden, wenn ihm nichts fehlt — er wird darin nicht nur eine
...sehen, sondern ein Gott-versuchen. So wird auch kein Mann von lauterem
...ter einen Besuch, den er nicht annehmen kann, damit abweisen, daß er sich für
...send ausgeben läßt. Aber in nicht wenigen Fällen sagt der Vorwand nichts Un-
...res, er gibt nur nicht das Hauptmotiv an; er ist sachlich richtig, aber nicht das für
... Entscheidende, während der Andere es dafür hält. Daß hiemit viel Unwahrheit
...eben, viel Betrug gespielt wird, ist gewiß; das christliche Gewissen wird nur dann
...iesem Mittel Ja sagen, wenn 1) der wahre, eigentliche Grund einer sittlich durch-
... gerechtfertigten Handlung von dem, dem ich einen Grund angeben muß, gar nicht
...anden und mir die Handlung selbst dadurch unmöglich gemacht würde, oder wenn

welcher die Nothlüge gestattet seyn soll: der oben schon erwähnte, wo es sich u
Todtkranken handelt, und der andere, daß sich ein unschuldig Verfolgter bei mir
dessen Aufenthalt ich nun dem mich fragenden Verfolger soll wegläugnen dürft
Auskunft, welche Rothe (in dem Paragraphen von der Collision der Pflichten,
S. 70 f.) gefunden — daß nämlich, wenn der Beschützer etwa ein Kriegsm
sich dieser als Mann nicht mit jener Läugnung werde helfen wollen, sondern di
mit Gewalt abtreiben, sey es aber etwa eine Jungfrau, dieser kein anderes M
die List zu Gebot stehe, also die Frage sich einzig nach der Individualität entsch
ist nicht ausreichend, da auch der Soldat es gerathener finden kann, den Feind
schen, als sich in einen Zweikampf einzulassen. Ebensowenig befriedigt der Ka
Marheineke (Theologische Moral S. 451) aufstellt, daß es ganz darauf a
ob die Noth nur die eigene sey und das Handeln darin durch Eigennutz bestimm
oder ob die Noth eine fremde und das Motiv die Liebe sey. Letzteres würde
tives Unrecht noch nicht zum Rechte stempeln, andererseits wird das natürliche
auch dem, der in eigener Noth sich befindet, jenes Mittel nicht immer als Sü
rechnen. Ein Beispiel aus Brenz' Leben ist dafür instruktiv. Brenz hat (siehe
mann und Jäger, Joh. Brenz, Bd. II. S. 174) Nachricht erhalten, daß er
und dem Kaiser ausgeliefert werden soll. Er macht sich sogleich auf den W
Stadt (Hall) hinaus; unter dem Thore begegnet ihm der kaiserliche Commiss
dessen Frage, wohin er wolle? antwortet er rundweg: in die Vorstadt, um einen
zu besuchen. Jener bleibt stehen und lädt ihn auf den andern Mittag zu Ti
Brenz erwiedert: So Gott will. Auch von dieser letzteren Antwort kann m
sagen, sie sey volle Wahrheit gewesen, denn der Commissär mußte dieselbe
wenn auch bedingte, Zusage aufnehmen, während Brenz es nicht erst auf eine
Weisung ankommen zu lassen, sondern schlechthin wegzubleiben entschlossen wa
wenn nun auch Niemand behaupten wird, Brenz hätte müssen auf die Frage:
gestehen: ich will mich aus dem Staube machen, so ist für uns die Frage da
nicht erledigt, ob und warum er recht gethan habe, die Wahrheit zu verläugnen.
bar muß hier der sittliche Werth des Gutes, das in solchem Collisionsfalle
Spiele steht, verglichen werden mit dem sittlichen Werthe, den das Wort al
seiner allgemeinen Bedeutung gemäß hat. So hoch wir nämlich — dem oben
zu Folge — das Wort stellen, weil es der That gleich kommt und selbst Tha
ist doch andererseits immer seine sittliche Bedeutung zu taxiren mit Beziehung
der es vernimmt und mit Bezug auf dasjenige Gut, das durch das Wort
repräsentirt oder in Frage gestellt wird, und das, einmal verloren, vielleicht n
stellt werden kann, während die jetzt ausgesprochene Unwahrheit eine künftige, f
Entdeckung des Wahren durchaus nicht ausschließt. Ich habe zu reden, nicht da
haupt geredet ist, sondern damit der Hörer etwas daran hat, damit ihm meines
Gesinnung offenbar wird. Wie nun deßwegen die christliche Weisheit nicht bloß
sondern schlechthin fordert, daß dem Kinde, dem Geisteskranken, dem Zornmüthig
nicht gesagt wird, obgleich es wahr ist: so tritt in obigem Falle die Nothwendi
daß nicht geschwiegen, sondern geredet wird; hier aber würde, wenn ich den w
Sachverhalt angäbe, dieß für den Gegner nicht sowohl die Offenbarung meines
und Willens, als vielmehr nur ein Mittel, um seinen widergesetzlichen Wille
führen, und zwar würde ich ihm ein Gut preisgeben, das, einmal verrathen,
mehr restituirt werden könnte; es steht also sowohl der Werth dieses Gutes,
schwere Sünde, zu der ich aus vermeintem Pflichtbewußtseyn materiell behülfli
der bloß augenblicklichen Täuschung gegenüber, und bei dieser Sachlage kann kein
seyn, in welche von beiden Wagschalen das weit schwerere Gewicht fällt; es ist
bar, daß jedem geistig gesunden, sittlich hellsehenden Menschen sein Gewissen kei
wurf macht, wenn er den Angreifer hintergangen, wohl aber, wenn er den Unsc
sey er es nun selber oder ein anderer, denselben verrathen hat. Steht die

wie in dem angenommenen Falle, so ist es unumwunden als eine Pflicht, nicht
oß als erlaubt, zu bezeichnen, daß die Wahrheit momentan verläugnet werde;
ier oben aufgeführten Motive, die uns sonst zur Wahrhaftigkeit verpflichten, trifft
, sondern die Liebe im Bunde mit der Weisheit zwingt zur augenblicklichen Unter-
g derselben. (Daher auch nicht nur Ethiker, wie de Wette, Schwarz u. A., son-
lbst Harleß an solchem Punkte dasselbe zugeben). Wenn z. B. gesagt ist, eine
iche Gemeinschaft sey unmöglich, wofern man sich nicht auf des Mannes Wort
n könne, so muß ganz von demselben Grundverhältniß aus gesagt werden, jede
iche Gemeinschaft wird auch dadurch unmöglich, daß ich nicht vor Verrath sicher
r Verräther vielmehr ist der thatsächliche Lügner; gerade der Wahrhaftige wird
errath nicht über's Herz bringen. Die absolute Offenheit auch dem Banditen
er stünde, wenn sie sich auch für Gewissenhaftigkeit ausgäbe, doch auf derselben
it der Treue gegen ein gegebenes Versprechen, durch die Herodes zum Mörder
ufers geworden ist; es besteht wohl der Unterschied, daß sich Herodes durch sein
chen selbst in die Klemme gebracht hat; aber immerhin liegt auch in unserem
te Sünde vor, die nicht vollführen zu helfen unsere Pflicht ist. — Den richtigen
hat auch Luther ganz gut herausgefühlt, wenn er zu 1 Mos. 12, 11—13.
Bd. I. S. 1189) sagt: „Dieß ist eine Dienstlüge, nicht allein darum, daß
eines Anderen Nutzen gedienet wird, der sonst hätte müssen Noth oder Gewalt
sondern daß dadurch dieselbige Sünde verhindert wird. Darum wird sie eine
recht genannt, dieweil sie vielmehr eine Tugend und Klugheit ist, damit beide
ufels Grimm verhindert und eines Anderen Ehre, Leben und Nutzen gedient
Darum könnte man sie nennen eine christliche Sorgfältigkeit für die Brüder,
ie Paulus redet, einen Eifer der Gottseligkeit." Das ist zwar viel zu allgemein
en, auch paßt der Grundsatz gerade auf die betreffende Bibelstelle schlecht; aber
chtige ist, daß Luther in solchem Verfahren nicht nur etwas Erlaubtes oder eine
gliche Sünde, sondern etwas Pflichtmäßiges erkennt. — Im Ganzen trifft obige
ung zusammen mit denjenigen Erörterungen, in welchen diese nothgedrungene
nung der Wahrheit — die man gar nicht Lüge, also auch nicht Nothlüge nennen
– unter die Kategorie der Nothwehr gestellt wird, siehe Chalybäus a. a. O.
; Schopenhauer, der auch die Nicht-Verbindlichkeit eines abgezwungenen
chens damit in Parallele setzt, in der Schrift: „Die beiden Grundprobleme der
S. 222 ff., so auch neuerlich Wuttke, S. L. Bd. II. S. 412.

brigens ist wohl zu beachten, daß, wo irgend die Nothlüge gerechtfertigt werden
mer nur die oben angegebenen Fälle als stehendes Paradigma dienen; wenn also
che ganz außerordentlich complicirte Situationen genannt werden können, so findet
um so mehr der Satz seine Anwendung: exceptio firmat regulam. Eine Masse
nter Nothlügen sammt allen Convenienzlügen und ähnlichen Erzeugnissen sittlicher
heit und Gedankenlosigkeit fallen von selber weg, weil da keine der vielen Vor-
ngen eintrifft, die dort vorhanden sind. Dagegen dürfen wir ein verwandtes
nicht unberührt lassen, das der Vorwände. Ist das Vorgewendete einfach
so fällt es ganz unter dasselbe Urtheil, wie jede Unwahrheit; kein rechtschaffener
wird sich krank melden, wenn ihm nichts fehlt — er wird darin nicht nur eine
hen, sondern ein Gott-versuchen. So wird auch kein Mann von lauterem
: einen Besuch, den er nicht annehmen kann, damit abweisen, daß er sich für
d ausgeben läßt. Aber in nicht wenigen Fällen sagt der Vorwand nichts Un-
er gibt nur nicht das Hauptmotiv an; er ist sachlich richtig, aber nicht das für
ntscheidende, während der Andere es dafür hält. Daß hiemit viel Unwahrheit
n, viel Betrug gespielt wird, ist gewiß; das christliche Gewissen wird nur dann
m Mittel Ja sagen, wenn 1) der wahre, eigentliche Grund einer sittlich durch-
echtfertigten Handlung von dem, dem ich einen Grund angeben muß, gar nicht
en und mir die Handlung selbst dadurch unmöglich gemacht würde, oder wenn

2) die schonende Liebe durch unverhohlene Meinungsäußerung den Nächsten zu verletzen, ihm wehe zu thun fürchtet. So ist es z. B. für einen Beamten, der Bedeutendes zu entscheiden hat, gewiß ein Lob, wenn er unparteiische Strenge in der Sache mit Milde in der Form zu verbinden weiß. Aber auch in alledem gibt es eine haarscharfe Grenze, die nur ein im tiefsten Grunde lauterer Karakter einzuhalten im Stande ist. Wer es gegen es leicht nimmt, der Liebe die Wahrheit zu opfern, bei dem wird bald auch die Liebe keine wahre mehr seyn. Palmer.

Wahrheit. Zur Bestimmung dieses biblischen und christlichen Hauptbegriffs ist es nöthig, alles dasjenige vorweg auszuscheiden, was bei genauerer Ausdrucksweise nicht Wahrheit, sondern Wahrhaftigkeit heißen muß, also namentlich alle die biblischen, namentlich im Alten Testament häufigen Aussprüche, in welchen Gott als der Treue, Worthaltende, schlechthin Zuverlässige prädicirt wird — in den Psalmen besonders gern in der Zusammenstellung חֶסֶד וֶאֱמֶת (Ps. 89, 15. 92, 3. 100, 5. 115, 2. u. s. f. Einen andern, nicht auf eine Eigenschaft, sondern auf das Wesen gehenden Sinn hat der Satz Jerem. 10, 10. יְהוָה אֱלֹהִים אֱמֶת, aber wir werden nicht so weit gehen dürfen, mit **Umbreit** (praktischer Commentar zu den St.) zu interpretiren: Gott ist die Wahrheit, die die Menschen suchen; wie dieser Gedanke, so viel wir sehen, dem alttestamentlichen Ideenkreise überhaupt noch nicht angehört (auch sagt das Alte Testament nirgends: Gott ist Licht, sondern nur: Licht ist sein Kleid, Ps. 104, 2., Licht wohnt bei ihm, Dan. 2, 22., daher er Alles weiß, oder auch: der Herr ist mein Licht, Ps. 27, 1. Mich. 7, 8., was also nicht Gottes Wesen, sondern nur den Trost und die Freude bezeichnet, die der Fromme an ihm hat): so ist auch in der genannten Jeremiasstelle aus dem Zusammenhange klar ersichtlich, daß das Prädikat Wahrheit dort nur den Gegensatz gegen die fingirten Heidengötter, wie in demselben Vers das Prädikat Lebendigkeit den Gegensatz gegen die todten Götzen ausdrückt. Auf diese zwei Beziehungen beschränkt sich der alttestamentliche Wahrheitsbegriff — Treue im Gegensatz zur menschlichen Lügenhaftigkeit (4 Mos. 23, 19), und wahrhafte, wirkliche Existenz im Gegensatze zu den heidnischen אֱלִילִים (3 Mos. 19, 4), den Nichtsen. Ebenso haben wir hier nicht diejenigen sittlichen Vorschriften zu berücksichtigen, die für den Sprachverkehr Wahrheit zur Pflicht machen; alles hierauf Bezügliche fällt wieder unter den Begriff der Wahrhaftigkeit.

Wenn dagegen unter uns von Wahrheit schlechtweg die Rede ist, so denken wir dabei in erster Linie nicht an ein Prädikat Gottes, oder an ein Sittengebot für menschlichen Verkehr, sondern an ein Gut, nach dessen Besitz zu streben der Menschengeist sich absolut getrieben fühlt; genauer: an diejenige Seite des höchsten Gutes, die dem menschlichen Erkenntnißtrieb entspricht. Alles Erkennen setzt das Sich-gegenüberstehen von Objekt und Subjekt, von Seyn und Denken, Seyn und Geist voraus. Reflektirt sich das Seyn im Geiste, wird das Reale durch diese Abspiegelung im Geiste, durch Aufnahme und freie Verarbeitung in dessen Gebiet, zu einem Idealen, so ist dadurch dem Geiste sein Inhalt, seine Lebensnahrung gegeben; ja, das Erkennen, das Wissen ist für ihn nicht ein Mittel für irgend einen anderweitigen, einen praktischen Zweck, sondern es ist Selbstzweck; jede Erkenntniß hat einen absoluten Werth. Wenn nun jene Spiegelung des Seyns im Geiste (der aber auch als ein Seyendes sich selber Objekt ist) rein und ungetrübt vor sich geht, dann ist die Wahrheit vorhanden; sie ist nichts anderes, als der ungetrübte, ungehemmte Reflex dessen, was ist, in dem erkennenden Geiste; das Reale als idealer, rein empfangener und rein bewahrter Besitz des erkennenden Geistes, der als Geist zugleich die Mannichfaltigkeit des Realen ebenso einheitlich in Gedanken zu verbinden strebt, wie in Gottes Wissen und Schaffen alles Einzelne organisch mit dem Ganzen zusammenhängt. Allein das Erkennen geht nicht mit derselben Naturnothwendigkeit vor sich, wie der Lichtstrahl sich im Spiegel reflektirt. Erstlich bedarf es für eine Menge von Objekten erst mannichfacher Vermittelungen, bevor sie dem Geiste zur Erkenntniß sich präsentiren; er muß erst forschen, erst lernen, erst be

...ten von Schlüssen oder durch Reihen von Versuchen sich durcharbeiten; je länger der ...g solcher Vermittelungen ist, desto leichter ist statt der Wahrheit das Resultat ein ...rthum. Ja, das Reich des Ueberweltlichen ist dem Menschengeiste verschlossen, so ...ge es sich nicht durch Offenbarung ihm selber erschließt, Ahnungen mag er haben, ...er sie sind und bleiben etwas Subjektives und reichen niemals zur Wahrheit aus. ...weitens aber ist alles Erkennen zugleich Sache des Willens; es hängt nicht bloß das ...uchen nach Wahrheit, sondern auch das Auf- und Annehmen derselben vom Willen ...ß daher denn die Wahrheit nicht nur ein Gut, eine Gabe, sondern ebenso sehr Gegen... ...nd einer Pflicht, eines Sollens ist. Nicht minder, als das Gebot die Wahrheit zu ...en, besteht für den Menschen das Gebot, die Wahrheit zu erkennen, sie, wie immer ...an ihn komme, aufzunehmen, sich mit allem eigenen Meinen ihr unterzuordnen; die ...hrheit fordert Gehorsam. Sich ihr zu verschließen oder sie zu alteriren, ist ein Akt ...s Eigenwillens, der sich dem Seyenden, das von Gott geordnet ist, entgegensetzt und ...s Geschöpf eigener Einbildung oder eigenen Gelüstens anmaßlicher Weise geltend ...en, der sein eigenes Denken und Meinen über das Wirkliche, d. h. über die real... ...ndenen Gedanken Gottes setzen will; solcher Eigenwille ist schlechthin Sünde, es ist ...üge, was Joh. 8, 44. vom Satan prädicirt wird. Freilich tritt gerade auf dem ...ösen Gebiete nicht selten der Fall ein, daß man glaubt, Gott dadurch am Besten ...ienen, ihn am Devotesten zu ehren, wenn man es zu seinen Gunsten mit der that... ...chen Wahrheit nicht allzu genau nimmt, sondern der frommen Phantasie einigen ...raum läßt, oder wenn man der Wahrheit, wo sie irgend eine fromme Illusion zu ...ren droht, ein tumultuarisches Anathema entgegenschleudert oder auch sachte aus ... Wege geht. Ein Protestant wenigstens sollte darüber unter allen Umständen im ...en seyn, daß der Name und das Reich des großen Gottes solcher Hülfe nicht be... ..., daß, was er wirklich gethan und geordnet, viel größer und herrlicher ist, als was ...schlicher Wahn ihm andichtet, um ihn zu verherrlichen; der Herr, in dessen Munde ... Betrug erfunden worden, bedarf auch keines menschlichen Betrugs, um seinen Thron ... seine Auktorität zu behaupten. Wie viele exegetische Künsteleien und dogmatische ...findigkeiten müßten in den theologischen Systemen wegfallen, wenn man der Wahr... ... unbedingt die Ehre geben und erkennen wollte, daß Gott und sein Wort wahrlich ...r geehrt wird, wenn nöthigenfalls eine ungelöste Schwierigkeit eingestanden, ein non ...t ausgesprochen, als der frommen Ungeduld zulieb eine gewaltsame Lösung bewerk...gt wird! „Lieber will ich mit meinem Glauben irren, als gar keinen Glauben ...“ — wer so spricht, dem könnte man allenfalls Recht geben, wenn das Dilemma ...r richtig wäre; das Evangelium aber läßt solches Dilemma nicht gelten: ihr werdet ...Wahrheit erkennen, sagt Christus, und die Wahrheit — also nicht ein möglicher ...ise irrender Glaube, wenn er nur Glaube ist — wird euch frei machen. Wie anders ... jener Vater deutscher Mystik, dessen Frömmigkeit über vieles moderne Frommthun ...erragt, Meister Eckart, gedacht, wenn er das kühne Wort spricht: „Wahrheit ist so ..., daß, wenn Gott sich von der Wahrheit kehren möchte, ich wollte mich an die ...hrheit haften und Gott lassen“ — (Martensen, Meister Eckart, S. 18) eine ...rnative, die freilich ebenso wenig eintritt, als die obige. Noch übler aber lautet es, ... man für irgend welche fromme Meinung geltend macht, daß man sich nun einmal ... bei derselben befinde, es also eine Grausamkeit wäre, dieselbe zu zerstören. So ... wir in einer Predigt John Wesleys — übersetzt von W. Nast, Bremen 1850, ... I. S. 117 — die das methodistische Dogma von der schon in dieser Welt erreich...en sündlosen Vollkommenheit behandelt, die Stelle: „Warum seyd ihr so heftig gegen ...jenigen, welche Befreiung von der Sünde hoffen? Habt Geduld mit uns, wenn wir ... Irrthum sind; erlaubt uns, unseren Irrthum zu genießen. Seyd nicht ärgerlich ...r Diejenigen, welche sich im Irrthum glücklich fühlen, sonst ist euere Gemüthsstim...ung, möge sie nun Recht haben oder nicht, unbestreitbar sündlich.“ Könnte man nicht ... demselben heillosen Argumente auch z. B. gegen die Christianisirung eines Natur...

volkes operiren? Auch die Frömmigkeit, auch die Liebe ist nur dann eine christlich wenn sie sich der Wahrheit freut (1 Kor. 13, 6); auch ein gottbegeisterter Apostel m bekennen (2 Kor. 13, 8): Wir können nichts wider die Wahrheit, sondern für d Wahrheit.

Allein es entsteht nun die Frage, ob das Christenthum wirklich solch allgemein oder formellen Begriff von Wahrheit aufstelle oder zulasse, der — gleichsam als ca blanche — bereit ist, jeden Inhalt, der sich noch ergeben mag, aufzunehmen? Ob nicht vielmehr einen bestimmten Inhalt als Wahrheit hinstelle, der nicht erst nach ein höheren, allgemeineren Maßstabe zu bemessen, sondern der selbst als der absolute Ma stab anzuerkennen ist, dem also für alle Zeiten und in Ewigkeit nichts widersprech darf, das Wahrheit seyn will? Und ob es wirklich allem Inhalt, sofern er nur wa ist, d. h. sofern sich nur das Wirkliche im erkennenden Geiste genau abprägt — glei sam die Photographie irgend eines Dinges, die der Geist in sich aufnimmt, richtig troffen ist — denselben Werth zuerkennt, den es der Wahrheit als solcher zuschre daß sie frei macht, daß durch den Gehorsam gegen sie die Seele keusch wird (1 P 1, 22)? Die Antwort hierauf wird dann auch zur Entscheidung der Frage dienen, es eine sogenannte höhere Wahrheit, als Gegensatz zu einer niederen, geben könne?

1. Einzelne neutestamentliche Stellen ließen sich etwa dahin deuten, daß sie Wahrheit in jenem allgemeinen Sinne sprächen, wornach die christliche nur ein des allgemein Wahren wäre. Christus sagt: wer aus der Wahrheit ist, der höret m Stimme (Joh. 18. 37); das Allgemeinere nun, was hiernach schon vorhanden muß, um das Besondere, d. h. Christi Wort, als Wahrheit zu erkennen, wäre der natürlich-menschliche Wahrheitssinn, dem es nur in der Atmosphäre der Wa wohl ist, der also in ihr daheim, d. h. aus der Wahrheit ist. So könnte auch 1 1, 8. der Satz: die Wahrheit ist nicht in uns, heißen sollen: diese eine, geflissen Verläugnung der Wahrheit, die unsere eigene Sündhaftigkeit betrifft, ist das sichere chen, daß wir es überhaupt nicht mit der Wahrheit halten, daß sie nicht das in waltende Gesetz ist. Allein es müssen doch auch dergleichen Stellen immer aus gesammten, zumal dem johanneischen Sprach- und Gedankenkreise erklärt werden, in diesem ist Wahrheit nicht etwas Formelles, das auf jeden Inhalt paßt, wofern Seyn und Denken zusammenstimmt, sondern sie ist etwas Substantielles, das selber, wie es primitiv in Gott und mit ihm identisch, sofort aber durch seine Se offenbarung in Christus auch den Menschen zugänglich, d. h. nicht nur erkennbar wie man auch weit Entlegenes noch erkennen kann, sondern erreichbar und zu per licher Aneignung dargeboten ist. Der Wahrheitsbegriff ist, vornehmlich bei Joha wesentlich identisch mit dem Lebensbegriff, wie Lüge und Tod, nach der aktiven Lüge und Mord (Joh. 8, 44) wesentlich eins sind. Beiden, der ἀλήθεια wie der steht der κόσμος gegenüber, der darum auch Joh. 14, 17. den heiligen Geist, weil er der Geist der Wahrheit ist, schlechthin nicht empfangen kann; jene sind überweltliche, das göttliche Seyn, das der passiven Nichtigkeit und aktiven Lügenhaft der Welt gegenüber die Wahrheit, das Wesenhafte, das ὄντως ὄν — der Todes schaft in der Welt und deren Unseligkeit gegenüber die Seligkeit, das Leben ist. Eben sofern jenes überweltliche, allein wesenhafte Seyn sich in Gedanken und Worte faßt, es die Wahrheit; sofern es empfunden, erlebt, praktisch vollzogen wird, ist es das Le wiewohl die letztgenannte Beziehung auch mit dem Ausdruck ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν J 3, 21. bezeichnet wird. Sofern nun jenes göttliche Seyn — als das πλήρωμα θεότητος Kol. 2, 9. — in Christus zur Offenbarung gelangt, in ihm menschlich-p sönlich geworden ist, um den Menschen zugänglich zu werden, ist er, wie die ζωή, die ἀλήθεια, Joh. 14, 6; was ja Niemand mehr von der bloßen Zuverläßigkeit s Lehrwortes deuten wird. In demselben substantiellen Sinne wird 1 Joh. 5, 6. g ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια; in demselben Sinne wird das Wort Christi Ja 1, 18. als der λόγος ἀληθείας prädicirt; es regenerirt den Menschen, nicht indem

ihm ein neues Wissensgebiet aufschließt, sondern indem es ihm ein neues Seyn mittheilt, ihn θείας κοινωνὸν φύσεως macht 2 Petr. 1, 4; in dieser wesentlichen Wahrheit, d. h. in dem allein wahren, darum auch unvergänglichen Seyn, wird der Mensch geheiligt, Joh. 17, 17. Und hiernach sind nun zweifelsohne auch die wenigen Stellen, die eine allgemeinere Deutung zuließen, bestimmter zu fassen. 1 Joh. 1, 8. heißt nun — da ja von solchen die Rede ist, die bereits an Christum gläubig sind — wenn wir unsere Sündhaftigkeit läugnen, so ist die Wahrheit, d. h. nun eben die in Christus offenbar und in uns real gewordene Wahrheit nicht in uns, d. h. wir verrathen damit, daß wir, wenn wir auch zu Christi Lehre, zu christlichem Glauben uns bekennen, dieß doch nicht als Wahrheit in uns haben. Und in dem Ausspruch Jesu Joh. 18, 37. ist die Bezeichnung ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας offenbar synonym mit der Joh. 8, 47. ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ, wie auch das Zeichen dieser geistigen Herkunft in beiden Stellen dasselbe ist, nämlich das ἀκούειν; den Gegensatz dazu bildet, 1 Joh. 4, 6. ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν. Diese Stellen führen uns aber noch auf einen besonderen Punkt. Nach Joh. 1, 17. ist durch Moses das Gesetz gegeben, durch Christus aber ἐγένετο ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια. Da hier, was durch Christus geworden ist, dem durch Moses Gegebenen entgegengesetzt wird, so versteht es sich, daß der dem Alten Testament geläufige Ausdruck Gnade und Wahrheit hier nicht im alttestamentlichen Sinn, sondern gerade im Gegensatze zum Alten Testament genommen ist; der verdammenden Strenge des Gesetzes gegenüber wird uns in Christus Gnade, und der σκιά alles alttestamentlichen Wesens gegenüber (Hebr. 10, 1) wird uns in ihm die Wahrheit, d. h. was für die Väter noch μέλλοντα ἀγαθά, das Wesenhafte zu Theil, was dort nur vorgedeutet, nur verheißen war. Hiernach wird und existirt also die ἀλήθεια erst durch und seit Christus. Wie kann aber dann gefordert werden, daß man, um Christi Wort nur hören, auch nur vernehmen zu können, bereits ἐκ τῆς ἀληθείας seyn müsse? Es ist dieß bekanntlich die Form, in welcher bei Johannes eine Art von Prädestination erscheint, nur daß diese nicht in einem absoluten göttlichen Willen ihren Grund hat, sondern in's Innere des Menschen verlegt wird, indem nach Joh. 3, 20. 21. die Einen die Finsterniß mehr lieben, als das Licht und darum von dem aufgehenden Lichte sich abwenden, während die Anderen auch im Zustande vor der Erlösung die Wahrheit thun, d. h. nach der noch nicht geschenkten, erst mit der Gnade erscheinenden Wahrheit streben, und so weit sie schon auf niederer Erkenntnißstufe Wahrheit finden, ihr auch Gehorsam leisten. Damit eben bekunden sie, daß die Wahrheit ihre geistige Heimat ist, daß sie, auch wenn sie noch nicht darin sind, doch dahin gehören. Auf solch eine schon vor der neutestamentlichen Offenbarung sogar im Heidenthum vorhandene, dem Menschen schon als Menschen zugängliche Wahrheit weist auch Röm. 1, 18. hin, wo der Vorwurf, die Wahrheit durch Ungerechtigkeit zu hemmen, die Gottlosen überhaupt, die unter Gottes Zorn stehende Welt trifft, die also, wenn sie im Stande ist, solches gegen die Wahrheit auszuüben, dieser doch irgendwie muß theilhaftig seyn. Wenn also auch der biblische, namentlich der johanneische Begriff der Wahrheit sich auf das in Christus offenbar gewordene, überweltliche Leben und Wesen beschränkt, das deßwegen die Wahrheit heißt, weil ihm gegenüber alles Andere nur Schein, Eitelkeit, Täuschung ist: so muß sich doch die Fähigkeit eines Menschen für diese Wahrheit daran zeigen, daß er auch schon die noch sparsamen Funken, die noch seltenen Spuren dieser Wahrheit, die der Offenbarung in Christo vorangehen, dankbar aufnimmt und treulich anwendet, daß er überhaupt auch in kleinen Dingen, im Alltagsleben wahr ist und alle Lüge haßt.

2. Und nun erst können wir der Frage näher treten, wie sich die christliche Wahrheit, das, was die Bibel Wahrheit nennt, zu demjenigen verhalte, was wir oben weit allgemeineres im Wahrheitsbegriffe gefunden haben. Die Bibel kennt — abgesehen von dem Allem, was unter die sittliche Forderung der Wahrhaftigkeit zu subsumiren ist — nur das himmlische Wesen, nur die überweltliche Realität, wie sie in Christi Person, Wort und Geist uns zugänglich ist, als Wahrheit; wir aber haben alle Realität, sofern

sie der Geist durch Erkenntniß sich zum idealen Eigenthum macht, zur W
rechnet; die mathematische, die naturwissenschaftliche, die historische Wahrheit
hohes, geistiges Gut, das wir um sein selbst willen erstreben; befinden wir
im Widerspruche mit der Schrift?

Im Widerspruche zuverläßig nicht; denn Alles ist euer, dieses apostol
legium gilt sicherlich am unbeschränktesten vom Wissen, und wenn nach
Timotheusstelle alle Creatur Gottes gut und nichts verwerflich ist, was mit
genossen wird, so ist das gewiß am allerwahrsten von demjenigen rein g
nusse der Creatur, der im Wissen von ihr besteht. Die Schrift läßt sich
Gebiet nicht selber ein, denn sie hat eine andere Aufgabe; sie soll weder ei
pädie noch ein Compendium alles zu Wissenden seyn, ihr auf ein bestim
beschränkter Zweck ist 2 Tim. 3, 16. klar ausgesprochen. Aber wenn sie d
nicht selbst mit uns die anderen, weiten Gebiete des Wissens, d. h. der W
schreitet: sie läßt doch durch Aussprüche, wie die angeführten, die Thüre zu
bieten offen; wenn Paulus 1 Kor. 8, 1. der Gnosis nachsagt, daß sie aufb
damit nicht ausgeschlossen, daß es ein Wissen von sehr weitem Umfange gib
aufbläht, sondern das bescheiden macht, und wenn er 1 Kor. 2, 2. in den
Korinther sich nicht dafür gehalten hat, daß er außer Christo dem Gekre
Anderes wisse, so ist damit nicht über den Umfang seines Wissens überhau
nur über den Gebrauch oder vielmehr Nichtgebrauch etwas gesagt, den e
apostolischen Berufsthätigkeit davon gemacht — es ist eine κρύψις, keine κένω
.auch nicht gleichgültig stehen beide Wahrheitsgebiete, das biblisch-religiöse, un
man es so nennen will — das profan-wissenschaftliche neben einander: so
seits weckt und schärft in hellen, regsamen Geistern die christliche Wahrheit
meinen Wahrheitssinn und Wahrheitstrieb; sie macht gewissenhafter, macht un
macht dankbarer und freudiger in allem Forschen, welches auch der Gege
mag, denn alle Wahrheit ist ebenso Eins, wie ihr Inhalt, d. h. das Unive
schadet der Scheidung zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Welt und Him
das Christenthum statuirt, in Gott, dem Schöpfer aller Dinge, Eins ist.
aber thut das profane Wissen, wofern es nur Wahrheit zum Inhalte hat
Heiligen erkleckliche Dienste, sowohl positiv, als Propädeutik und durch Dar
Apparats — was einst die griechischen Väter besser, als die lateinischen e
was ebenso unseren Reformatoren vollkommen klar war — wie auch negativ
wahrung vor allerlei Wahn, vor dem nicht immer die Inbrunst der Frömm
aber ein gründliches, auch profanes Wissen und ein an diesem gebildeter, gesc
schützt. — Aber wird es trotzdem möglich seyn, die beiden Wahrheitsgeb
nebeneinander bestehen zu lassen? Soll die biblische, die geoffenbarte W
Gefahr preisgegeben werden, daß irgend einmal die profane Wissenschaft
Wahrheit auffinde oder verkündige, wodurch sie in irgend einem Theile ver
Oder soll, um dieser Gefahr vorzubeugen, an irgendwelchen Punkten ein
errichtet werden, über welchen hinaus schon das Fragen und Forschen, in
schon das Zweifeln sich verräth, schlechthin untersagt wäre? Oder, wenn da
nicht ausführbar wäre, soll nicht desto mehr festgestellt werden, daß wer
Stück der geoffenbarten Wahrheit einer entgegenstehenden, wissenschaftlichen
Ansicht opfert, damit auch aus der Liste der Gläubigen, der Kirchenglieder
sey? Oder soll auch das Gebiet der profanen Wahrheit so christianisirt w
Alles, was daselbst zu Tage kommt, schließlich mit der Bibelwahrheit gleich l
Nichts von alle dem, weil die Voraussetzung von alle dem eine falsche ist
schon niemals vergessen werden, daß das Kundwerden der christlichen Wahrh
nicht in der Aufstellung und Proklamation von Lehrsätzen, selbst nicht in de
eines Buches besteht, sondern eine Thatsache ist; eine Thatsache kann, was
kommen mag, nicht alterirt, nicht ungeschehen gemacht werden; man kann s

falsch deuten, sie entstellen, sie selbst aber bleibt unverrückbar stehen, und was irgend Wahrheit später entdeckt werden mag, es kann mit einer geschehenen Sache nicht im Widerspruche stehen, d. h. sie nicht vernichten, sondern es kann nur mit unrichtigen Auffassungen derselben in Conflikt gerathen. Da kann es denn freilich vorkommen, daß man evident gewordene Wahrheit — das Ergebniß historischer, naturwissenschaftlicher, ...nomischer oder anderer Forschungen — darum eben nicht an sich herankommen lassen ... weil sie derjenigen Auffassung jener göttlichen Wahrheit, an die man sich gewöhnt, bei der man sich wohl befunden hat, ungünstig ist; da retirirt man sich hinter die der ...Wahrheit gebührende, absolute Autorität, die man auch für die einmal angenommene Auffassung derselben ohne Weiteres in Anspruch nimmt, gibt aber damit bloß zu ...men, daß man nicht gesonnen ist, der Wahrheit unbedingt die Ehre zu geben, ihr ... den frommen Eigenwillen — freilich eine contradictio in adjecto, aber in der Wirklichkeit gar nichts Seltenes — zum Opfer zu bringen. Wer aber von den Fortschritten der Wissenschaften sich bange machen läßt für die Wahrheit des Himmelreichs ...er, der muß, so glaubig er zu dogmatischen Sätzen sich verhalten mag, doch zur Wahrheitssubstanz derselben ein schwaches Vertrauen haben.

3. Wäre es aber nicht denkbar, daß im menschlichen Erkenntnißvermögen eine Differenz stattfinde von der Art, daß ein höheres Organ eine Wahrheit erkennen könnte, die einem niederen verborgen bleibt, und daß umgekehrt den niederen Organen Solches als Wahrheit sich darstellte, worin die höheren vielmehr eine Täuschung sehen? Daß z. B. die Wissenschaft wohl etwas als Wahrheit beweisen könnte, es wäre das ... nur eben für das niedere Erkennen, während dem höheren Erkennen, dem des Glaubens, gerade das Gegentheil sich als Wahrheit darstellte? Es ist bekanntlich (insbesondere durch Joh. Friedr. von Meyer) der Terminus „höhere Wahrheit" üblich geworden, die „keinen anderen Gegenstand hat, als die Geheimnisse Gottes in Christo, die sich nur Denen erschließt, welche Kopf, Herz, Willen und Gewissen den tiefen, stillen Wirkungen des heiligen Geistes in liebender Glaubensinnigkeit öffnen, und statt die ...e Straße der rein menschlichen Logik, Spekulation und Moral zu wandeln, den schmalen Pfad der Gottseligkeit betreten, den nur Wenige finden" (s. Dr. Joh. Friedr. Meyer's Blätter für höhere Wahrheit, Auswahl in 2 Bänden, Stuttgart 1853, ...d I. Einleitung S. 28). Ob dieser Begriff mehr im Sinne der Theosophie oder ...r orthodox gefaßt wird, immer ist der Sinn der, daß zu jenen, dem christlichen Offenbarungsgebiet angehörigen Dingen, um sie zu erkennen, die natürlich-menschlichen ...e des Erkennens nicht hinreichen, daß also die höhere Wahrheit von der niederen sowohl durch ihren Gegenstand, als durch das für sie erforderliche Organ wesentlich sich unterscheide. Würde sich also das für die höhere Wahrheit nicht geweihte Auge dieser ...nden, der gemeine Verstand über sie urtheilen, so müßte er zu falschem Resultate ...men, während ihm in seinem Gebiete sein Recht und seine Wahrheit in allweg ge...n wird. Diese Unterscheidung ist an sich vollkommen richtig; ein Zugeständniß der...n von der entgegengesetzten Seite, das freilich zugleich eine Verwerfung seyn soll, ... in der Aeußerung Goethe's gegen Lavater: er, Goethe, sey auch aus der Wahr..., aber aus der Wahrheit der fünf Sinne. Aber vorerst eignet diese Distinktion zwischen höherem und niederem Erkennen, zwischen dem, wozu es besonderer Gabe oder ...ung bedarf, und zwischen dem, was Hans und Kunz ebenso gut wissen können, gar ... ausschließlich dem religiösen Gebiete. Wer alles Schönheitssinnes baar, oder wer ...urer Verstandesmensch ist, dem wird man die Berechtigung zum Urtheil über ästhe...e Dinge rund absprechen; umgekehrt, wer Alles sofort mit der Wärme des Gemüths ... mit dem Feuer der Phantasie ergreift, dem wird man keine Aufgabe zu lösen an...nen, die juristischen Verstand fordert. Welches ist nun für jene höhere Wahrheit ... Organ, wenn die dem weltlichen Wissen dienstbaren Erkenntnißwerkzeuge für sie ... ausreichen sollen? Eine leichte Antwort hierauf ist die, es sey der heilige Geist, ...man haben müsse, um die Gotteswahrheit zu vernehmen, während für alle profane

Erkenntniß der Menschengeist genüge. Wohl, aber der heilige Geist ist kein me
Erkenntnißorgan, sondern eine göttliche Potenz, die auf das menschliche Erkenn
und in diesem wirkt, und zwar, wie überhaupt der heilige Geist nichts ächt me
von sich abstößt, sondern liebend in dasselbe eingeht und es in seinen Dienst v
so gibt es auch kein dem Menschen angeborenes Erkenntnißvermögen, das d
Geist nicht nur durch seine reinigende und erleuchtende Kraft für die höhere
brauchbar und thätig machte; die Ideen erzeugende Vernunft, der calculirend
hirende und combinirende Verstand, das Gedächtniß, die Phantasie, das die
unmittelbar empfindende Gefühl, — sie alle können und sollen in den Dienst de
Geistes treten und werden in diesem Dienste zur höheren Wahrheit führen;
Anschauungskraft der Sinne ist nicht ausgeschlossen; ein Auge z. B., das in
der Liebe steht, sieht auch an sichtbaren Gegenständen, an Personen und Sachen
was jedem Anderen unsichtbar bleibt. So setzt also auch die höhere Wahrheit,
Menschen erkannt zu werden, keine anderen, als nur eben diese menschlichen Or
die Empfänglichkeit derselben für die Einwirkung des Gottesgeistes bei ihm vor
heißt: wenn sie nicht erkannt wird, so ist nicht der Mangel eines specifisch v
handenen Organs daran Schuld, sondern es ist der Wille des Menschen, der
gert, sich den übersinnlichen Dingen zuzuwenden und sich von dem an ihm ar
Geiste Gottes in Zucht nehmen zu lassen. Die Fähigkeit dazu liegt in jedem M
wenn zum Vernehmen des Himmlischen ein besonderes Vermögen, etwa die
Visionen zu haben, postulirt werden wollte, so ist dem entgegenzuhalten,
solche Zustände zu wirklicher Wahrheitserkenntniß gedient haben, sie immer au
des Menschen nur auf einer Steigerung und Concentrirung jener natürlichen
kräfte beruhten, die einer besonderen, providentiellen Absicht und Führung
entsprach, während außerdem und in den meisten Fällen solche Zustände vielme
hafter Art sind, daher auch die Ausbeute an Wahrheit, die wir allen Visionäre
mengenommen verdanken, eine nicht nur quantitativ sehr geringe, sondern auch
höchst unbedeutende ist. Dergleichen Dingen gegenüber sind auch wir „aus de
heit der fünf Sinne"; sie geben uns Wahrheit, nur sind sie nicht das Orga
ganze Wahrheit, wie auch Goethe denn doch Eins und Anderes gewußt und a
chen hat, was nicht aus der Wahrheit der fünf Sinne war. — Der Herr pre
himmlischen Vater, daß er die Wahrheit des Himmelreichs den Unmündigen g
habe; solche Unmündigen sind aber die Geisterseher so wenig, als die Freigeist
Bedeutung des Willens für die Wahrheitserkenntniß beschränkt sich zwar auch
das religiöse Gebiet, — es gilt von aller Wahrheit schlechthin, daß nur, we
Wahrheit ist, ihre Stimme hört; dort aber allerdings greift diese Bedeutung
testen, erstens weil die religiöse Wahrheit nicht wie die mathematische, die na
schaftliche, beziehungsweise auch die historische, sich durch die Evidenz des Au
mit zwingender Gewalt auch dem Widerstrebenden aufdringt, und zweitens,
egoistischer Wille in der christlichen Wahrheit seine principielle Feindin und
erkennt, also, so lange er egoistisch bleibt, mit allen Mitteln gegen sie reagir
Verhältniß des Willens zur religiösen Wahrheit, als dem Inbegriff eines geof
an sich überweltlichen Inhalts, wird dadurch ausgedrückt, daß das Auf- und
derselben nicht als Schauen, Verstehen, Wissen, sondern als Glaube definirt
dessen Grund es erst zu einem Wissen, einem immer gründlicheren Verstehen u
endlichen Schauen kommt. (Vergl. über diesen Gegenstand: Köstlin, der Gl
Wesen u. s. w. Gotha, bei Besser, 1859, S. 86—168 „die Glaubenserke
Aus demselben Grunde aber, weil objektiv der Wahrheitsinhalt ein übersinnli
göttlicher, subjektiv aber der Wille nicht nur bei seiner Aufnahme wesentlich
ist, sondern von dieser Wahrheit afficirt, durchdrungen, geheiligt wird, ist das
chende Wissen, auch wenn es in wissenschaftliche Form gebracht ist, doch noch
Wissenschaft, — es ist Weisheit.

Damit ist allerdings der Gotteswahrheit ein höherer Werth beigelegt, als jedem diesseitigen, ob auch durchaus wahren Erkennen, und zwar aus dem Grunde, weil das höchste Gut ein überweltliches, weil, wie oben bemerkt, diese ἀλήθεια Eins ist mit der ζωή. Andere Wahrheit, wie sie der Gegenstand des mannigfachsten wissenschaftlichen Strebens und ἐκ μέρους (1 Kor. 13, 9) auch schon das Besitzthum unserer verschiedenen Wissenschaften bildet, kann einem Menschen möglicher Weise unbekannt bleiben, ohne daß er darum von jener höchsten Wahrheit ausgeschlossen wäre, mit welcher das ewige Leben in ihn eingeht; umgekehrt kann ein Mensch in jenen Wissensgebieten zu Hause seyn, während ihm diejenige Wahrheit verschlossen ist, in welcher allein der Schlüssel zum ewigen Leben und damit der allein ausreichende, den ganzen Menschen selig machende Trost gegeben ist. Aber daran ist nicht eine innere Geschiedenheit, ein Widerspruch zwischen beiden Wahrheitsgebieten Schuld, denn wie nur Ein Gott ist, so ist auch die Wahrheit Eine, und es ist derselbe Geist Gottes, der nicht nur in ein oder das andere Wahrheitsgebiet, sondern in alle, in die ganze Wahrheit leitet, wie der λόγος nach Joh. 1, 9. das Licht ist, das alle Menschen erleuchtet. Der Geist Gottes wirkt zwar anders in der Natur, anders im allgemeinen Menschengeiste, anders als Kindesgeist im Wiedergebornen; aber substantiell ist er, wo er überhaupt wirkt, überall derselbe, und wenn die moderne Ueberweisheit als Quelle profaner, wissenschaftlicher Erkenntniß einen andern Geist, Naturgeist oder Erdgeist oder wie sonst benannt, statuiren möchte, so ist das eine Aufwärmung des gnostischen Demiurg, die Alles eher als christlich fromm genannt zu werden verdient. Keiner Art von Wahrheit ist der heilige Geist fremd; bleibt ein Mensch nur bei der niederen Wahrheit, d. h. bei der Erkenntniß des Zeitlichen stehen, so ist daran bloß der Eigenwille schuld, der sich entweder aus Abneigung gegen alles Transscendente, das unbedingte Selbstverläugnung fordert, von der höheren Wahrheit abwendet, oder der wenigstens an der die irdischen Realitäten betreffenden Wahrheit vollständige Genüge zu haben wähnt. Damit aber verräth er, daß ihm nicht die Wahrheit selbst das höchste Gut und oberste Gesetz ist, denn alles andere Wissen bleibt auf die letzten, höchsten und tiefsten Fragen die Antwort schuldig, und nicht das Denken und Wissen, sondern nur die Denkfaulheit und das dünkelhafte Halbwissen bleibt auf dem Wege der Wahrheitserkenntniß, wie ein störrisches Pferd, das nicht mehr vom Flecke will, da stehen, wo die offenen Pforten der Offenbarung zum Weiterschreiten, zum Vordringen bis zu dem Grund aller Dinge, bis zu den Tiefen der Gottheit einladen.

4. Durch die obige Auseinandersetzung ist der christliche Wahrheitsbegriff auch der Meinung gegenüber festgestellt, daß Wahrheit für den Menschen überhaupt immer nur in Bruchstücken, die volle Wahrheit mithin niemals zu erlangen sey. Diese Ansicht kann als purer Scepticismus, als Verzweiflung an aller Wahrheitserkenntniß auftreten — wie in der Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? Oder sagt man mit Lessing's berühmtem Ausspruche, das Interesse der Forschung liege nicht in dem, was man als Wahrheit erringe, sondern nur im Streben darnach, in der Arbeit des Ringens; Gott allein habe das Vorrecht, die Wahrheit zu besitzen, den Menschen würde ihr Besitz träge und stolz machen (s. C. Schwarz, Lessing als Theolog, Halle 1854, S. 7). Welchen Werth eine Arbeit haben soll, durch die Nichts zu Stande gebracht wird, ein Forschen, von dem man zum Voraus weiß, sein Resultat ist immer nur Irrthum, das wird wohl schwer zu sagen seyn. Annehmbarer wäre noch die Hegel'sche Idee, daß die Wahrheit in verschiedenen Zeiten eine verschiedene sey; sie ist insoweit sogar richtig, als nicht nur der verschiedene Bildungsstand der Zeiten, sondern die große Verschiedenheit individueller Befähigung die Wirkung hat, daß dem Einen etwas als unzweifelhafte Wahrheit vor der Seele steht, auf die er leben und sterben kann, woran der Andere noch mehr oder weniger Falsches zu sehen ebenso klar überzeugt ist. Es ist in dieser Beziehung namentlich die Anlage zur Intuition und die Anlage zur Kritik, die einander gegenüberstehen, und die bei gleich reinem Wahrheitsverlangen, bei gleicher Redlichkeit doch die entgegengesetztesten Behauptungen über das, was wahr sey und was nicht, zur Folge

haben. Allein alles dieß sind doch nur subjektive Differenzen; die Wahrheitssubstan
nur Eine, sich selbst gleiche, und sie zu erkennen, dazu ist Jeder berufen, weil er
Mensch ist. Was aber zwischen dem Theosophen und dem Kritiker, zwischen dem A
kalyptiker und dem Historiker, zwischen dem, der die Wahrheit durch inneres Sch
und zwischen dem, der sie durch dialektische Vermittlung gewinnt, in dieser Welt un
geglichen bleibt, dessen Ausgleichung heißt uns das Christenthum von der Ewigkeit h
wo (1 Kor. 13, 11) die Dogmatiker in ihren Positionen ebenso sehr kindische Vo
lungsformen werden erkennen müssen, wie die Kritiker in ihren Negationen. Derj
aber, der zur vollen Wahrheit gelangen wird, ist nicht der eitle Mensch, der, sey es
Gelehrter, sey es als Seher und Prophet, jetzt schon Alles zu wissen meint, s
nur wer mit reiner Seele die Wahrheit sucht und Denjenigen liebt, der die Wa
selber ist. Palmer.

Wahrsager. Die Wahrsagerkünste und Orakel verdanken ihr Entstehen
natürlichen Wunsche des Menschen, das kommende Geschick kennen zu lernen u
zweifelhaften Fällen das Beste zu erfahren. Diese Neigung gründet sich theils auf
intellektuelle und sittliche Trägheit des Menschen, welche sich tiefere Ueberlegung e
will, theils auf die Meinung, daß das göttliche Walten abgelauscht oder be
werden könne, daß es aber regellos und willkürlich den Menschen treffe. Das l
Moment, welches den Gottesbegriff wesentlich unter dem Gesichtspunkte und u
Analogie einer (unberechenbaren oder, anthropomorphistisch übersetzt, launischen) N
macht vorstellt, begründet die innige Verbindung des ganzen Orakelwesens m
Naturreligion. Das zeigt sich recht deutlich bei den Griechen, wo die Ma
durch die Auktorität uralter Bräuche sich in der mehr ethisirten Schicht der re
Anschauung zu erhalten vermag. (Daher geht das Orakel von Gäa, der Urpr
durch Vermittelung von Themis und Phöbe auf Apollo-Helios über.) Vgl. Sch
griechische Alterthümer 1859, Bd. II. S. 277 ff. Darum war auch der rech
der Wahrsager, Zauberer, Beschwörer in Babylonien und Syrien. — Da der
des israelitischen Volks Vieles von diesen allgemein semitischen Vorstellungen a
und fortpflanzte, so fanden sich auch bei ihm zu allen Zeiten dergleichen Wah
Das mosaische Gesetz verbietet dieses mantische Beschwören und Wahrsagen
Strengste, setzt es mit vollem Rechte der direkten Abgötterei gleich und bedroht die T
mit Ausrottung und Steinigung. 3 Mos. 19, 26. 31. 20, 6. 27. 4 Mos. 18,
Jerem. 27, 9. (Jene Stellen finden sich in Gesetzesabschnitten, welche populäre Z
menfassungen von wichtigen Hauptgeboten enthalten. Die letzteren Stellen geben
die Arten dieser Betrüger am Vollständigsten an). Der tiefere Grund dieses s
Verbotes lag nicht sowohl in dem sachlichen Zusammenhange dieser Mantik mi
Naturculte, noch auch in dem bloßen Monotheismus der Jehovahreligion als s
sondern vielmehr darin, daß der leitende, göttliche Zweck Jehovah's bei der geschi
Führung Israels klar geoffenbaret vorlag, und jeder Israelit sein gesammtes G
im Einzelnen, als ein diesem höchsten, allgemeinen Zwecke schlechthin untergeor
anerkennen und glauben sollte. Weil aber diese Offenbarung noch keine voll
war, erhielt selbst auf theokratischem Boden jene natürliche Neigung, auch im Ei
nen und in konkreten Fällen nicht nur die nothwendige, noch unerkannte Pfl
sondern auch das kommende Geschick zu erfahren, einen gewissen Raum. Man ge
dazu hie und da den hohepriesterlichen Amtsschmuck auf dem Choschen (s. den A
Urim, Band XVI.). Aber auch ältere Propheten übten eine dem Vorhersagen
Wahrsagen ähnliche Thätigkeit aus, selbst in rein privaten und äußerlichen Dingen.
war der „Seher“ Samuel als solcher berühmt und wies dergleichen Anfragen, w
über die Eselinnen des Kis, nicht zurück, vgl. 1 Sam. 9, 6. 9. 20. Und der V
glaube betrachtete auch später diese Fähigkeit als das Eigenthümliche der Prophet
von Micha, dem Sohne Jemlah's 1 Kön. 22, 5—8., von Elisa 2 Kön. 6, 12,
kann auch die geistige Uebermacht hervorgehoben werden, welche die theokratischen G

ber die heidnischen und über alle Pseudopropheten ausübten. Das tritt bereits in der Geschichte Joseph's hervor 1 Mos. 41, 24. 25 ff., noch stärker bei Daniel Kap. 2, im ...meinen bei Ezech. 14, 14 ff. Denn das Gebiet der ersteren berührte sich mit dem ...r letzteren, besonders wo es die Entscheidung zu politischen Thaten galt. Vergl. die ...merkungen Hävernick's in seinem Commentar zu Ezechiel S. 345. — Abgöttische ...enten beförderten wohl die untheokratische Wahrsagerei, wie z. B. Manasse 2 Kön. ... 6.; aber nur die streng theokratischen Fürsten, wie Josia, vermochten sie auszurotten ...Kön. 23, 24. In jener Stelle (wie auch 4 Mos. 18, 10 ff.) tritt die ganze heid... ...he Mantik in eine enge Verbindung mit dem Cultus von Baal und Astarte, ohne ... dieselbe jedoch bei den Beschwörungen selbst sich einen Ausdruck gegeben haben ... Der specifische Unterschied von allem theokratischen Vorhersagen lag mithin weder ... dem Gegensatze des privaten und öffentlichen, noch in dem des eudämonistischen und ...tisch segensreichen, noch in dem der Lüge und Wahrheit, sondern wohl nur — ...schen von der inneren Aechtheit und Wahrheit des rein theokratischen Seherthums ... in der Anwendung künstlicher, abergläubischer Mittel, besonders in der Citation der ...en. Denn Saul hört bei der Wahrsagerin von Ghên Dôr theokratisch Bedeut...es, das wirklich eintraf.

Fragen wir nun aber nach den Manipulationen dieser Wahrsager, so hören wir ...r wenig Bestimmtes, sobald wir uns auf Israel beschränken und nicht, wie ge...lich geschieht, die ausländische Mantik gleich mit hineinziehen. Die mannichfachen ...ungen der ungesetzlichen Mantik geben nur dürftige Fingerweise. Das umfassendste ...rt ist wohl קָסַם. Irriger Weise hat Gesenius (thesaur. p. 1226) dasselbe auf ...rabische Sitte des Loosens mit Pfeilen (Belomantie) beziehen wollen, nur ge... auf Ezech. 21, 26., wo קסם zwar ausdrücklich den allgemeinen Begriff bezeichnet, ... sich die verschiedenen Formen der Divination, die dort genannt sind, unterordnen, ... unter diesen sey „das Schütteln der Pfeile" zuerst genannt. Ist diese Deduktion ...ich sehr wenig stringent, so wird sie theils durch die Objekte כזב, שוא u. andere, ...e קסם beigefügt werden, theils durch die gute Bedeutung von קֶסֶם Sprüchw. 16, 10. ...aus unwahrscheinlich. Vielmehr ist mit Ewald (Prophet. 1, 16) die Grundbedeu...

... scheiden, entscheiden, wie arabisch قَسَمَ, verwandt mit כזם, גזם, קצה und ...lichen Verbindungen. Die neutrale Grundbedeutung nahm dann im Gebrauche über...end den technischen Sinn des von heidnischen Wahrsagern ausgehenden Entscheidens, ...kommens an. („Fest aussprechen" liegt nicht im Worte, wie Jul. Fürst, Handwör...buch der hebräischen Sprache Bd. II. S. 322 will.) קסם wird häufig mit קֶסֶם, ...ק verbunden: einen Entscheid geben; einmal heißt קֶסֶם (obgleich nicht gewiß, da ... Talmud Omen wiedergibt, Andere an Zaubergeräthe denken) der Lohn des Wahr...gers. — Andere Ausdrücke sind נִחֵשׁ, כִּשֵּׁף, עוֹנֵן. Alle drei beziehen sich auf das ... Flüstern, welches die Form der Götterstimme war und das daher von den Wahr...gern nachgeahmt wurde. Die Pielische Form deutet auf den Begriff des Techni...schen hin, der sich an die iterative Bedeutung des Piel anlehnt, nicht, wie Manche ...nen, auf dies Moment der Steigerung. Den Ausdruck נִחֵשׁ darf man nicht mit ...r Schlange combiniren und an ein Schlangenorakel denken, die ὀφιομαντεία (wie ...iner, bibl. Realwörterb. II, 673 thut); denn keine Stelle, in der es sich findet, ...icht dafür und 1 Mos. 44, 5. (von der ägyptischen Sitte, aus dem Becher zu wahr...sagen) deutlich dagegen. Die Schlange selbst hat von dem leisen Rascheln ihren Namen. ...ebenso ist die Uebersetzung der LXX. οἰωνίζεσθαι (daher Luther meist: auf Vogel...schrei achten) zu verwerfen: denn wie sich das augurium in Israel nicht nachweisen ... (da Jos. Ant. 19, 18, 2. höchstens für ganz späte Zeiten Wahrheit hat), so findet ...es im Worte selbst keinen Halt; auch müssen es die LXX. selbst allgemeiner gefaßt ...ben, da sie es auch 1 Mos. 44, 5. setzen, wo, wie gesagt, der Zusammenhang jeden ...danken von Wahrsagung durch Vogelflug ausschließt. — Das sehr controverse עונן

(s. Gesen. thes. p. 1053) steht fast nur mit wahrsagerischen Verben zusammen,
besonders Jerem. 27, 9., und geht daher schwerlich auf Zauberei. Dadurch fallen
Bedeutungen fort, 1) mit bösem Blicke verhexen, von عان, 2) Wolken zusammenzie
Regen machen von עָנַן, 3) eine Erscheinung hervorrufen, von غنّ apparuit, 4)
verhüllt, verdeckt machen (Jul. Fürst l. c. II, 167). Ebenso wenig hat die Bedeu
Recht, auf die Ibn Esra rieth: nach dem Wolkenzuge schauen und daraus weiss
noch auch die von Rabbi Akiba (bei Kimchi) aufgestellte (der Luther — „Tagewä
— Fuller, Spencer folgen): die günstigen Tage auswählen, wobei man sich auf
falsche Deutung von עוֹנָה 2 Mos. 21, 10. „Zeit" stützt. Diese beiden Bedeutun
würden wohl im Alten Testament deutlichere Parallelen aufzuweisen haben. Es
her von غنّ sonum stridulum edidit, IV. susurravit (s. Wilmet): also gleichfalls
dem geheimnißvollen Flüstern der Wahrsager. Aehnlich das weniger bestrittene
— Die substantivischen Bezeichnungen für diese Wahrsager sind: יִדְּעֹנִי und אוֹב.
erste kommt von einer sonst ungebräuchlichen Pielform her und bezeichnet „den Kun
nach einer bestimmten Seite hin. Es wird so der Wahrsager selbst genannt, nicht
der in ihm redende Geist. Dagegen scheint das Wort אוֹב noch jedes Erklärung
suches spotten zu wollen. Die ausführlichste Relation über die zahlreichen Deu
des Wortes gibt Böttcher, de inferis I. p. 101—108. Das arabische آب 1)
versus est, 2) occidit (sol), 3) noctu venit aquatum gewährt keinen sicheren
punkt. Aus der ersten Bedeutung folgerten David Millius und Simonis, אוֹב
revenant, der aus dem Scheol zurückkehrende Geist, Gespenst, was wohl hie und
besonders Jes. 29, 4., paßt, indessen die Uebertragung auf den Wahrsager selbst
gestattet. Auch hätte das Weib von Ghên Dôr dann gesagt: ich sehe ein אוֹב aus
Erde emporsteigen, und nicht Elohim 1 Sam. 28, 13. Die meisten Neueren
sich theils an אוֹב Schlauch, Hiob 32, 19., theils an die Uebersetzung der LXX.
στρίμυθος, ventriloquus, — eine Deutung, welcher die jüdische Tradition
schenkt. Dann wäre אוֹב „Murmelbauch" (so Böttcher a. a. O. S. 107) für
Wahrsager, wie für den Geist; ähnlich Gesenius (thes.) und Julius Fürst.
steht hiebei nicht ein, daß die Auffassung der Wahrsager als Bauchredner den
natürlichen Schein derselben sofort zerstört; denn daß Bauchredner **als solche**
Zauberer gehalten wären, läßt sich nicht nachweisen. Während der Wahrsager
Kräfte vorgibt, läugnet dieselben jene Erklärung und setzt dafür eine rein nat
Fertigkeit. Allein eine solche skeptische Auffassung zeigt zwar die LXX., aber nicht
Alte Testament, da der enge Zusammenhang des Wahrsagens mit der Abgötterei ga
unmotivirt bliebe, sobald es sich nach der Meinung des Gesetzgebers um bloßen
trug handelte. Jes. 8, 19. spricht dafür, daß selbst erleuchtete Propheten an die
liche Fähigkeit, Todte zu befragen, geglaubt haben. — Die Deutung mit πύθων,
binisch פִּיתוֹם gibt kein Licht. — Man möchte versucht seyn, an die zweite Bede
des arabischen Verbi zu denken; danach wäre אוֹב einer, der zur Nachtzeit, im
keln erscheint und spricht. Das paßte auf den Todten, der antwortet, und auf
Beschwörer selbst. Allein an der Hauptstelle 1 Sam. 28. fällt hierauf kein Ge
auch sonst vernehmen wir nicht, daß die Beschwörer stets die Nacht gewählt hätten;
Zirpen, Flüstern, Dumpfreden, bleibt ihre Haupteigenthümlichkeit. — Das Passe
scheint mir, auf אוֹב, als Erweichung der härteren Laute, im Arabischen جاف hohl
— zurückzugehen; so wäre אוֹב der hohle Gegenstand (Schlauch), dann: der
dumpf redende. So kann es 1) den Geist in der Erde bezeichnen, den redenden To
wie aus Jes. 29, 4. ganz deutlich erhellt, 2) den Geist, inwiefern er in dem Me
selbst zu hausen scheint, wie 3 Mos. 20, 27., 3) den so redenden Wahrsager, wi
den meisten anderen Stellen. Die „Hexe" von Ghên Dôr heißt בַּעֲלַת־אוֹב,

...ch der ersten, als nach der zweiten Deutung, also weniger Inhaberin eines אוב, als ...rin über ihn, da sie nicht selbst zu reden scheint, sondern bei dem Gespräche Saul's mit dem Geiste Samuel's abwesend ist.

Und hiemit haben wir auch die Hauptform der israelitischen Wahrsagerei berührt: ...ie Nekromantie. Sie ist die einzige, über welche wir etwas Bestimmteres auszu...gen im Stande sind. Die Scene in Ghên Dôr ist so klar erzählt, daß wir den ...trug ganz leicht durchschauen. Nur das Weib behauptet, die Erscheinung zu sehen ...d beschreibt sie, um dann Saulen die Deutung auf Samuel zu überlassen. Sobald ... zu fragen beginnt, zieht sie sich zurück, und ertheilt (etwa hinter einem Vorhange ...end) die Antworten, durch welche sie sich zugleich an dem Könige, der alle Wahrsager ...trieben hatte, rächt. Erst nachdem das Gespräch beendet ist, erscheint sie wieder ...Sam. 28, 21. Hiebei ist die Annahme des Bauchredens nicht einmal nöthig, um die ...che zu erklären. Die Erfüllung von V. 19 geschieht erst durch die Verzweiflung, ...che Saul in Folge dieser Weissagung ergriffen hat 31, 4. — Dagegen mag in an...ren Fällen die Bauchrednerei zur Hülfe genommen seyn, wo dann der Todte in dem ...hrsager selbst zu reden schien. Daß man vor recht plumpem Betruge nicht zurück...te, erhellt sehr klar aus jener Geschichte; denn nur sehr abergläubische und also leicht...ubige Leute wenden sich bekanntlich an Wahrsager. Wir haben keine Veranlassung, ... wirklich weissagerische Kräfte, eigentlich sichere Ahnungen u. dgl., bei diesen Wahr...gern zu glauben. Wenn 5 Mos. 18, 11. den שֹׁאֵל־אוֹב vom דֹּרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים unter...eidet, so mag die Differenz in der supponirten Erscheinung der Todten gelegen haben, ... bei einigen Manipulationen gefehlt zu haben scheint. — Freilich müssen wir uns ...ehrere scharf ausgeprägte Formen der Wahrsagerei, außer der Nekromantie, denken, ... die technischen Ausdrücke so constant wiederkehren. Aber eine Beschreibung ist uns ...ht möglich, wenn wir uns nicht in haltlosen Vermuthungen, ohne sicheren Boden, er...hen wollen. Aus Jerem. 27, 9. erhellt, daß man sich auch eigenthümliche Träume ...en ließ, aber nicht die Existenz von Traumorakeln, wie sie bei den Griechen nicht ...en vorkamen.

Auf die Rhabdomantie (Xylomantie, Belomantie) hat man aus Hosea 4, 12. ...chlossen: „Mein Volk befragt sein Holz und sein Stab soll ihm verkünden." Liegt ...r kein identischer Parallelismus vor, so würde bei עֵץ an Götzen zu denken seyn, ... die Propheten gerne dieselben mit diesem verächtlichen Ausdrucke stempeln. Das ...ge dann auf Teraphim, wie Ezech. 21, 26. vom Könige Nebukadnezar behauptet ...d, daß er von ihnen Orakel heische. Richtig meint Hävernick zu dieser Stelle, daß ...chiel hier einen israelitischen Ausdruck setze für ähnliche babylonische Gottheiten, etwa ...d und Meni. Dies konnte er nicht, wenn in Israel die Teraphim niemals zu wahr...erischen Zwecken verwendet wurden. Ein solcher Gebrauch ist freilich sonst von den ...raphim nicht bekannt. Allein in anderen Gegenden mußten sich, besonders kleinere ...tzenbilder, diese Benutzung gefallen lassen, und so kann es auch in dem Reiche Israel ...esen seyn, das ja seit der Trennung des Reiches von heidnischen Elementen stark ge...schwängert war. Der Modus dieses Wahrsagens läßt sich schwer klar machen. Vielleicht ...r ein Neigen des Hauptes die Hauptsache. — Das zweite Versglied spricht von einem ...tabe als Medium höherer Kunde. Das würde auf die Belomantie der Araber passen, ... hiezu Pfeile ohne Gefieder und ohne Spitze, also einfache Stäbe, genommen zu ...rden pflegten. Auf den einen Stab schrieb man: Gott will es! auf den zweiten: ...tt verbietet's! der dritte blieb ohne Zeichen. Von diesen ward nun Ein Stab aus ...m Köcher gezogen. Die Voraussetzung war hiebei die Anfrage, ob eine bestimmte ...ndlung vorgenommen werden solle. Das Ganze ist eigentlich ein Loosen. Vergleiche ...ocke, specimen historiae Arabum p. 323 sq. Da wir diese Belomantie auch ... Chaldäerkönige ganz deutlich vorfinden, Ezech. 21, 26., so scheint diese Form des ...agenden Looses im semitischen Gebiete sehr verbreitet gewesen zu seyn, wofür ihre ...fachheit spricht. An Runenstäbe ist gar nicht zu denken, da die Manipulation nur

Ja oder Nein, oder Nichts ergab, ähnlich wie bei dem mantischen Gebrauche des Ephod an vielen Stellen, s. den Art. Urim. — Später scheint das Verfahren complicirter geworden zu seyn, wie Hieronymus zu Ezechiel l. c. schreibt: „Sie schrieben auf verschiedene Pfeile die Namen der Städte, die sie anzugreifen, gesonnen waren, thaten sie dann in einen Köcher, schüttelten sie durcheinander und zogen dann einen, wie ein Loos heraus, und die Stadt, deren Name darauf stand, griffen sie zuerst an.“ Oft waren es eilf Pfeile. Der Wahrsager hieß Dharib. Trotzdem daß dieses Orakel im Koran streng verboten ist, hat es sich im Morgenlande doch erhalten, della Valle, Reisen Bd. IV. S. 276. — Die Rhabdomantie im engeren Sinne bestand nach Cyrill von Alexandrien darin, daß man zwei Stäbe, welche gewisse Dinge bedeuten sollten, aufstellte und ihren Fall beobachtete, ob derselbe nach rechts oder links hin erfolgte.

Zu der ausländischen Wahrsagerei gehören zunächst die beiden eben besprochenen Arten: die Befragung der Götterbilder und die Belomantie. Zu beiden tritt in Babylon, Ezech. 21, 26., das extispicium: der König „beschaut die Leber.“ Denn unter den Eingeweiden beobachtet man diese am Sorgfältigsten Cic. divin. 2, 12, Rosenmüller, Morgenland Bd. IV. S. 336 f. War sie gesund, roth, zweifach, so galt das für ein glückliches Anzeichen, das Gegentheil für unglücklich. Sie galt, wie Philostratus vit. Apollon. VIII, 7, 15. sagt, für „den weissagenden Dreifuß aller Wahrsagungen.“ Uebrigens war diese Art der Wahrsagung im Abendlande verbreiteter als im Oriente. Die Stelle im Barhebr. chron. p. 125 spricht nur dafür, daß sich neben der Nekromantie auch diese ἡπατοσκοπία noch im 8. Jahrhundert n. Chr. erhalten hatte, in Harran, dem alten Sitze babylonischen Aberglaubens, s. Hävernick zu dieser Stelle, S. 350. In Israel selbst ist sie nicht nachzuweisen. — Auf haruspices bezog man auch früher die גָּזְרִין von גזר dissecare; allein es geht auf die Eintheilung des Himmels in verschiedene Sphären und heißt „Bestimmer“ sc. des Fatums, also Nativitätssteller. So Gesenius thes. p. 278; Hävernick, Daniel S. 54. 155; C. v. Lengerke, zu Daniel S. 50. Wie sehr Chaldäa hiezu durch seine Lage geeignet war, weist nach Palmblad, de rebus Babyloniorum p. 34 sq. — Die Geschichte mit Bileam gehört hier nicht her, da von ihm nicht eine Wahrsagung gefordert wird, sondern eine Verfluchung Israels mit so kräftigen Zaubersprüchen, daß durch dieselben die Kraft des Volkes völlig gelähmt würde. — Beim Pharao in Aegypten begegnen wir einer Wahrsagerei aus dem Becher 1 Mos. 44, 5. Die Manipulation soll darin bestanden haben, daß man kleine Stückchen Gold oder Silberblech nebst Steinen hineinwarf, auf welche gewisse Karaktere eingegraben waren. Man sprach dann Beschwörungsformeln. Die höhere Kunde ward theils durch eine Stimme, theils der Art offenbar, daß man auf der Oberfläche des Wassers die Karaktere der Steine in bestimmter Reihenfolge erblickte. Sehr modernen Manipulationen ist die Nachricht des Cornelius Agrippa ähnlich, daß Manche in den Becher Wassers geschmolzenes Wachs gossen und die daraus entstehenden Figuren deuteten. Noch heute bedient man sich in Nubien eines ähnlichen Orakels, s. Norden, Reise nach Aegypten und Nubien, Bd. III. S. 68. ed. Langlès. Die Sage weiß von weissagenden Bechern des mythischen Parsenkönigs Dschemschid, sowie des Salomo und Alexander, s. Rosenmüller, Morgenland Bd. I. S. 210 ff. — Mit Unrecht haben Manche die Stelle bei Jamblichus, de mysteriis III, 14. ed. G. Parthey p. 133 f. herbeigezogen. Denn hier ist vom Becher gar nicht die Rede, sondern vom Weissagen aus den Sonnenstrahlen, welche einige im Wasser sich spiegeln lassen, andere mit einer Wand auffangen: ἐνίοτε δ᾽ αὖ καὶ δι᾽ ὕδατος ἄγουσι τὸ φῶς, ἐπειδὴ διαφανὲς ὂν τοῦτο εὐφυῶς διάκειται πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ φωτός. Bei einem silbernen Becher würde dieser Zweck sehr schlecht erreicht werden. — Im Neuen Testamente wird Apostelgesch. 16, 16 ff. eine Sklavin erwähnt, welche ein πνεῦμα πύθωνος besaß und dadurch ihrem Herrn viel Vortheil brachte. Als Paulus und Silas nach Philippi kamen, trieben sie ihr den Wahrsagergeist aus. Hier war es die unmittelbare Eingebung, welche das Wahrsagen veranlaßt haben soll, die μαντική

λάτρου. Darüber handelt sehr gelehrt und ausführlich **Walch**, de servis vett. fatidicis in vier Abhandlungen seiner dissertat. ad Acta App. Meist war Raserei mit Convulsionen damit verbunden. Diese ganze Sache hat griechischen Ursprung und hängt mit der Gesammterscheinung der griechischen Mantik enge zusammen.

Zur **Literatur** vgl. Casp. **Peucer**, de praecipuis divinationum generibus. Witeb. 1580, 8. Ant. **van Dale**, de idololatria lib. 2 und 3, und s. dissertat. de oraculis ethnicorum. Amstelod. 1700, 4. **Saalschütz**, mosaisches Recht. Berlin 1853, S. 510 ff. Dazu die Commentare zu den Hauptstellen. **Winer**, biblisches Realwörterbuch, unter „Wahrsagen, Todtenbeschwörer, Tagewähler, Zauberei" u. sonst.

L. Diestel.

Walachei. Der Ursprung der christlichen Kirche in der Walachei entzieht sich dem Auge der Geschichte. Wahrscheinlich gab es schon Christen unter den von Trajan nach Dacien versetzten römischen Kolonisten. Daß sich im letzten Viertel des dritten Jahrhunderts unter den Geten schon viele Christen befunden haben, bezeugen ausdrücklich die Kirchenväter (Eusebius und Tertullian). Einen größeren Einfluß auf die Ausbreitung des Christenthums dürfen wir wohl dem Ulfilas und seinen Gothen zuschreiben. Von Seiten des Staats soll das Christenthum schon vor Ulfilas, nach dem Siege Constantin des Großen nämlich über die Gothen im Jahre 332, in Dacien eingeführt worden seyn. Als Apostel Daciens wird der Bischof Nicetas genannt, der um 401 in Italien war, dessen Gedenktag der 7. Januar ist. Er soll viele Völker zum Christenthum bekehrt, auch schon Mönchsgesellschaften eingeführt haben, übrigens ist von seinem Leben wenig bekannt. Die christliche Kirche kann sich unter dem Eindringen der Hunnen und Avaren und anderer heidnischer Völker nur kümmerlich erhalten haben. Die neuen einwandernden, slavischen Völkerschaften, die sich mit den Resten der alten römischen Kolonisten vermischten, führten bei den Slaven den Namen Walachen, selbst aber nennen sich bis auf die Gegenwart Römer (Romuni). Unter Justinian I., als eine Zeit der Ruhe eintrat, wurden die kirchlichen Verhältnisse wieder geregelt, die Walachei wurde in kirchlicher Hinsicht dem Metropoliten von Ochrida in Macedonien unterworfen. Um die Mitte des siebenten Jahrhunderts gerieth diese Gegend in die Gewalt der Bulgaren. Die Verbindung mit dem Abendlande wurde immer spärlicher, der Haupteinfluß kam von Constantinopel. Als die Bulgaren 861 von dem heiligen Cyrillus zum Christenthum bekehrt wurden, nahmen die Walachen, da auch bei ihnen die christliche Kirche um diese Zeit neu auflebte, das von Cyrillus erfundene Alphabet und die slavonische Sprache als Kirchensprache an. In dem damals ausbrechenden Streit der Griechen und Lateiner, der beide Kirchen bis auf unsere Zeit getrennt hat, war der Besitz der Bulgarei einen der Hauptpunkte. Seit dieser Zeit wandten sich die orientalischen und die mit ihnen in Verbindung stehenden Völker mit Abscheu von Rom. Alle späteren Versuche der Päbste, in der Walachei für die lateinische Kirche einen festen Fuß zu fassen, mußten an diesem nationalen Widerwillen scheitern. Es wurde zwar von einem unter Ladislaus, dem Heiligen, König von Ungarn, (1092) errichteten Bisthum zu Milkow, oder Bakow, oder Bisthum der Komaner, oder Bisthum zu Cereth — denn das scheinen nur verschiedene Namen für dasselbe Bisthum gewesen zu seyn — geredet, allein in der eigentlichen Walachei scheint dies kaum je, wiewohl beabsichtigt, Einfluß gewonnen zu haben. Als im Jahre 1204 Constantinopel in die Gewalt der Lateiner fiel, machten die Päbste neue Anstrengungen, die orientalischen Völker ihrer Herrschaft zu unterwerfen. Um 1220 ließ sich der Fürst der Kumanen, der damalige Herrscher des trajanischen Daciens, von dem Erzbischof von Gran mit seinem Volke taufen. Im Jahre 1234 schrieb Gregor IX. an Bela, den König von Ungarn, und forderte ihn auf, er möge auch die Walachen zum lateinischen Glauben bekehren. Damals wurden diese Länder von den Schwärmen der Mongolen entsetzlich verheert. Nach ihrem Abzuge (1243) suchte man die Johanniter-Ritter in diese Gegenden zu ziehen, versprach ihnen große Vorrechte und hoffte durch sie das Land mit neuen Kolo-

nisten zu bevölkern. Die Unterhandlungen mit dem Orden hatten aber keinen Erfo[lg].
Um 1253 schickte Pabst Innocenz IV. Bettelmönche, zunächst Dominikaner, mit gro[ßen]
Vorrechten ausgestattet, in diese Gegenden, späterhin auch Franziskaner, Minoriten, [von denen]
zwei in der Moldau den Martyrertod starben. In der letzten Hälfte des 13. Ja[hr-]
hunderts suchten die Walachen unter einheimischen Fürsten sich von der Abhängig[keit]
von Ungarn zu befreien. Radu, der Schwarze, der erste einheimische Fürst, dul[dete]
nicht nur die Minoriten, sondern baute ihnen selbst zwei lateinische Klöster. Unter [dem]
ungarischen König Karl Robert, 1330, scheint ein zweites lateinisches Bisthum zu [Ar-]
gisch wenigstens beabsichtigt, wahrscheinlich auch, vielleicht nur dem Namen nach, [bis]
jetzt an einem Bischof verliehen worden zu seyn. Der Einfluß Karl Robert's und sei[nes]
Sohnes Ludwig des Großen, bewog sogar einen walachischen Fürsten, Alexander, [sich]
zum lateinischen Glauben zu bekennen, ja, dessen Tochter Clara hat sich durch i[hren]
Eifer für die lateinische Kirche selbst einen Namen erworben. Ungefähr um diese
Zeit war auch der Fürst Lasko in der Moldau zur lateinischen Kirche übergetreten [und]
viele angesehene Edelleute folgten seinem Beispiel. Es waren dieß aber rein politi[sche]
Begebenheiten, die in sich selbst zerfielen und den Haß der Walachen gegen die römi[sche]
Kirche nur verstärkten, soll doch selbst jener lateinische Fürst Alexander die fünf Mi[no-]
riten, welche die dortige Mission leiteten, haben tödten lassen. Der Pabst Gregor [XI.]
belohnte den Eifer der Franziskaner (1373) dadurch, daß er ihnen das Vorrecht erthe[ilte,]
alle priesterlichen und bischöflichen Würden in jenen Gegenden allein zu bekleiden. [Als]
die Walachen gegen Ende des 14. Jahrhunderts in Abhängigkeit von den Türken [ge-]
riethen, fiel jede äußere Veranlassung weg, sich den Abendländern anzubequemen, [da-]
trat die innere Abneigung um so allgemeiner hervor. Seit dieser Zeit kann eigen[tlich]
von einer Geschichte der Kirche nicht die Rede seyn, wie freilich kaum auch vorher, [son-]
dern die Kirche stagnirte in der Walachei, wie im ganzen Morgenlande, war abhän[gig]
von der weltlichen Macht und suchte nur ihre Institute und Gebräuche aufrecht zu [er-]
halten. Die Türken mischten sich nicht in die kirchlichen Angelegenheiten der Walach[en,]
nur unter der Bedingung hatten sich die Walachen unterworfen, daß kein Muhammeda[ner]
sich in der Walachei aufhalten dürfe. Unter Radulo IV., dem Großen, am Ende [des]
15. Jahrhunderts, ward die Walachei, die bisher nur einen bischöflichen Sprengel [ge-]
bildet hatte, in drei Sprengel getheilt. Seit 1714 verloren die Walachen ihre ein[hei-]
mischen Fürsten, es wurden ihnen von da an von dem Sultan Fürsten aus den Fa[na-]
rioten, den Griechen Constantinopels gesetzt, die es sich vor allen Dingen angelegen [seyn]
ließen, so viel Geld, als möglich, zu erpressen. Erst seit dem Frieden von Adriano[pel]
1829, in welchem der Tribut der Walachei auf 1,900,000 Dukaten festgesetzt ist, wer[den]
die Hospodare von den Bojaren selbst gewählt. Auch in der Walachei macht sich ü[bri-]
gens in neuester Zeit das Streben laut, der Kirche ihre Einkünfte zu schmälern, [zum]
Besten des Staats.

Die griechisch orthodoxe Kirche in der Walachei steht unter der Leitung des Me[tro-]
politen von Bukarest. Dieser wird von der Generalversammlung der Stände gew[ählt,]
vom Fürsten bestätigt und vom Patriarchen zu Constantinopel anerkannt, dem der Me[tro-]
polit aber übrigens nicht unterworfen ist. Der Metropolit ist zugleich Präsident [der]
Ständeversammlung und nimmt als solcher an der weltlichen Regierung Theil. [Die]
geistlichen Güter stehen unter der Aufsicht des Cultus-Ministeriums. Die erste Ab[thei-]
lung desselben sorgt für die Klostergüter, die zweite für die Seminarien, die dritte [für]
die Wohlthätigkeitsanstalten und die Schulen. Das Ministerium muß zugleich über [den]
Wandel der Geistlichen wachen und über jede Ordination nach vorheriger Verständig[ung]
mit dem Metropoliten, an den Fürsten berichten. Der Metropolit ist zugleich Bi[schof]
über sieben Kreise der Walachei. Ihm zur Seite stehen der Generalvikar (in der R[egel]
sein Nachfolger), der Oekonomus, der Ecclesiarch, der Kaplan und der Archidiak[on;]
diese Männer bilden sein Capitel. Außerdem gehören in den Klöstern zum geistl[ichen]
Stande die Vorleser, die Sänger, die Diakonen und Hypodiakonen, die Σκευοφύλ[ακες]

(...ner), die Vorsänger (ἀντιφωναριοι), die Thürhüter und Lichtputzer. Unter dem Metropoliten stehen in der Walachei noch drei Bischöfe, der von Rimnik, der aber den ... Bischof von Severinum führt, weil der Sitz desselben früher zu Tornou Severinu ... Sein Sprengel erstreckt sich über fünf Kreise. Der zweite Bischof ist der von ...ses, dessen Sprengel umfaßt vier Kreise. Der Bischof von Argisch endlich hat einen Sprengel von zwei Kreisen. Der Metropolit darf die Bischöfe weder ein- noch absetzen. ...f den Willen des Fürsten erhält manchmal ein Bischof den Titel: Erzbischof, ohne ...ch Suffragane zu haben. Auf den Bischof folgen die Protopopen oder Dekane, die ... Popen vorgesetzt sind. Unter den Popen stehen die Diakonen, von denen immer ...ige den Metropoliten begleiten und ihm seinen Bischofsstab nachtragen. Die höhere ...lichkeit, die nur aus der Klostergeistlichkeit genommen wird, lebt sehr einfach und ...ckgezogen, an Gastmählern und Gesellschafen nehmen sie keinen Theil; selbst dann, ... sie religiöse Handlungen dabei verrichten, entfernen sie sich gleich nach denselben. ...e Weltgeistlichen sind unwissend und beim Volke verachtet, sie können kaum mehr als ...dürftig schreiben und ihre Liturgie lesen, sie unterscheiden sich von den Bauern nur ...ch ihre langen Haare und ihren Bart, ja, sie verdingen sich oft als Knechte und ...richten Tagelöhnerarbeit; Popen werden sie deßhalb gern, weil sie dadurch steuerfrei ...den, dem Bischof dagegen müssen sie jährlich eine Abgabe entrichten. Gepredigt wird ... gar nicht in der Walachei. Als ein Hauptmerkmal der Frömmigkeit erscheint ihnen ... strenge Beobachtung der Fasten; ein Mord ist nicht so schlimm, als die Verachtung ... Fasten. Diese sind sehr zahlreich, sie haben Fasten zur Zeit des Advents, zu Ostern, ... St. Peter und Paul, zu Mariä Empfängniß, ferner jeden Mittwoch und Freitag. ...neben liegt es ihnen am Herzen, einige gute Werke zu thun, d. h. Almosen der ...che oder den Armen zu geben, in aller Geschwindigkeit sich zu bekreuzen und sich ... verbengen (die Metanien). Die Katholiken hassen sie, die Protestanten verachten sie. ... Hauptfest, wie in der ganzen orientalischen Kirche, ist auch in der Walachei die ...eihung des Wassers, am 6. Januar, man verschiebt die Taufe der Kinder, um sie ... diesem Tage in dem geweihten Wasser zu taufen. Die Leichen werden in einem ...enen Sarge mit großem Pomp in die Kirche getragen, dort nimmt man von ihnen ...schied durch einen Kuß auf das an ihre Brust gelegte Marienbild. Am dritten, ...nten und vierzigsten Tage nach der Beerdigung, sowie am Jahrestage, geschieht die ...mana, das öffentliche Almosen für die Armen und die Kirche, in gekochtem Waizen...chen bestehend. Bei der Hochzeit wechseln die Brautleute in der Kirche dreimal die ...nge und werden, nachdem ihnen die eisernen Kronen aufgesetzt sind, von dem Priester ... seinen Ministranten um das Lesepult geführt, zuletzt werfen sie Geld, oder, wenn ... arm sind, Nüsse und Kastanien unter die Zuschauer in der Kirche. Mannichfaltig ... der Aberglaube, der sich bei dem Volke neben dem Christenthum erhalten hat. Am ...eitag nimmt die walachische Frau keine Nadel in die Hand, weil Christus, der am ...eitag gestorben ist, alle ihre Nadelstiche empfinden würde. Der Glaube an Zauberei, ...en und Gespenster, an Wehrwölfe u. s. w. ist allgemein. Die Sittlichkeit der Wa...chen ist nicht eben zu rühmen. Die Mißachtung fremden Eigenthums beschränkt sich ...t allein auf die niederen Klassen, Reinlichkeit und Anständigkeit sind nicht einmal ...genden der Bojaren, auch sie sind nicht frei von Ungeziefer, sie sind niederträchtig, ...chend und stolz, feig und grausam, ihre Zunge wissen sie ebenso wenig im Zaum zu ...en, im Fluchen und Schimpfen übertrifft den Walachen nicht leicht Jemand und die ...schheit ist eine Tugend, welcher beide Geschlechter wenig nachstreben. Die einzige ...vorleuchtende Tugend der Walachen ist die Gastfreiheit.

Wie die Mönche in der ganzen orientalischen Kirche, und nicht ganz mit Unrecht, ... bei weitem größerem Ansehen, als die Weltgeistlichen, bei den Gemeinden stehen, so ...ch in der Walachei. Die Zahl der Klöster ist 190, darunter sind 40 Einsiedeleien, ... vom Auslande abhängig, 91 Landesklöster. Nur zwölf große Klöster werden von ...chimandriten geleitet, die vor dem Abt eines jeden anderen Klosters, dem Igumen,

das Vorrecht haben, über ihren Mönchshut einen schwarzen, bis auf den halben
herabhängenden Schleier zu tragen; auch werden nur ihnen am grünen Donne
vom Metropoliten die Füße gewaschen. Der Igumen wird vom Fürsten mit Zu
des Bischofs ernannt, doch haben häufig die Erben des Stifters auch eine Stim
der Ernennung eines Abtes. Die Klöster sind von allen Abgaben frei, mit Aus
des Schafzehnten, doch müssen sie nicht selten dem Fürsten auf sein Ansuchen eine g
Summe, unter dem Namen eines Darleihens oder eines Geschenkes (Pollon) geben
nach dem Verhältniß ihrer Einkünfte, die sie bei der fürstlichen Schatzkammer an
müssen, eingetheilt und vom Metropoliten erhoben wird. Auch müssen die Klöster
monatlichen Beitrag zur Unterhaltung der Schulen geben. Von den Klöstern, die
Auslande abhängig sind, gehören 8 dem heiligen Grabe, 11 anderen Oertern de
ligen Landes, 3 dem Berge Sinai, 19 dem Berge Athos, 18 den Gemeinden
liens. In die Verwaltung dieser Klöster hat der Staat kein Recht, sich einzumi
die russischen Consule sind die Beschützer ihrer Rechte. Der Igumen eines solchen
sters wird von dem Hauptkloster selbst ein- und abgesetzt, und hat demselben jä
eine vorgeschriebene Summe zu entrichten. Alle übrigen Einkünfte gehören ihm, er
sich für die wirthschaftlichen Angelegenheiten einen Verwalter (Oeconomus), für die
lichen einen Priester (Ecclesiarchum), beide dingt er um Lohn und entläßt sie,
ihm ihre Dienste nicht mehr anstehen. In den meisten Klöstern leben die Mönche
Einsiedler (Anachoreten), Jeder sorgt für sich selbst; doch gibt es auch gemeinschaf
Klöster, deren Vermögen allen Mitgliedern gehört, in denen alle Mönche gleich ge
und gekleidet werden. Doch kann auch in ihnen jeder Mönch, welcher Vermögen
seine eigene Haushaltung führen. Dies geschieht besonders in den Nonnenklöstern,
nur die ärmeren Nonnen gemeinschaftlich leben, die wohlhabenden leben jede für sich
Häusern, die sie in der Nähe des Hauptklosters kaufen oder sich bauen lassen und
eine arme Nonne als Dienerin zu sich nehmen, weil der Anstand verbietet, allein
wohnen. Von strenger Klosterzucht ist nicht die Rede, die Nonnen können Besuche
nehmen, Reisen machen, nur müssen sie die Fasten streng beobachten, die Kirchenstund
halten und dürfen an den Fasttagen keinen Umgang mit Männern haben. Wenn
Bojar viele Töchter hat und fürchtet, sie nicht standesmäßig ausstatten zu können,
schickt er sie oft noch als Kinder in's Kloster und sichert ihnen eine Ausstattung,
der sie als Nonnen ziemlich anständig leben können. Die Vorsteherin eines Nonne
klosters heißt Staritza. Die Kleidung der Mönche weicht nicht sehr von der Lande
tracht ab, ein Jeder trägt seinen Pelz und ein Unterkleid (Tschubee) von einem Ze
und einer Farbe, wie er will, nur muß die letztere nicht zu lebhaft seyn. Die Nonn
tragen eine weite Kutte aus grobem, von ihnen selbst verfertigtem Tuch, über den Ko
einen schwarzen Schleier. Die Klöster sind größtentheils klein und schlecht. Man de
sich eine niedere Mauer, welche einen viereckigen, kleinen Hof umgibt, in der Mi
desselben eine kleine Kirche, rund umher Schwibbögen, die zu den engen Zellen d
Mönche führen. Zuweilen ist für den Igumen eine besondere, größere Wohnung erba
Die Kirchen sind klein und dunkel, auswendig und inwendig mit Bildern der Heilig
bemalt. In der neuesten Zeit erhebt sich auch hier die Stimme der Presse gegen d
Klöster; es ist beschlossen, sie zu Gunsten der Staatskasse einer Besteuerung zu unte
werfen. So schwach die theologische Gelehrsamkeit auch in der Walachei vertreten se
mag, so geht sie doch nur von den Klöstern aus. Aus der Druckerei des Kloste
Snagowa sind am Ende des 17. Jahrhunderts mehrere Bibelübersetzungen in oriental
schen Sprachen hervorgegangen. Die älteste Bibelübersetzung in walachischer, roman
scher Sprache ist die der Evangelien vom Jahre 1512. Im Jahre 1648 ließ de
Fürst von Siebenbürgen, Georg Racoczy, für die dortigen Walachen die Bibel in d
romanische Sprache übersetzen, sie verbreitete sich auch bald nach der Walachei, stie
aber dort auf Widerstand bei dem Klerus, weil zu nah verwandt mit den evangelisch
Bibelübersetzungen. Der Fürst der Walachei, Serban II., ließ daher auf Bitten d

[illegible], in der von ihm neu angelegten Druckerei durch die beiden Brüder Greciani [illegible] Testament aus der LXX., das Neue Testament aus dem griechischen Text in [illegible]nische Sprache übersetzen. Im Jahre 1686 erhielten die beiden Brüder den [illegible] dazu, 1688 wurden die ersten Blätter gedruckt, 1697 unter Constantin Bran- [illegible] war die Uebersetzung vollendet, die freilich ebenfalls keinen allgemeinen Beifall [illegible] Im Jahre 1819 ist von der englischen Bibelgesellschaft eine neue Uebersetzung [illegible] romanische Sprache veranstaltet worden. Seit 1634 darf auch die Messe in der [illegible] in der romanischen Sprache gelesen werden. Die Zahl der Mönche und [illegible] schätzt man in der Walachei auf 4500, nämlich 3000 Mönche und 1500 [illegible], die größere Zahl derselben wohnt in den ärmeren Klöstern. Die Einkünfte [illegible] Klöster werden im Ganzen angegeben auf gegen 2,700,000 Piaster. Die Zahl der [illegible] ist 7327, nämlich 6113 Popen und 1214 Diakonen, mit ihren Frauen und [illegible] bilden sie eine Anzahl von 35—40,000 bei einer Bevölkerung von 2,893,000 [illegible]. Die Zahl der Kirchen, die zum Bisthum Bukarest gehören, ist 1230, zum [illegible] Rimnik 1611, zum Bisthum Argisch 520, zum Bisthum Buseo 617, zusam- [illegible] 3978, von diesen Kirchen sind 5/8 von Holz erbaut, 3/8 von Stein.

Die römischen Katholiken bilden in der Walachei nach Stein's Handbuch der Geo- [illegible]phie, neu bearbeitet von Wappäus, eine Anzahl von 50,000 Seelen. Sie haben [illegible]wärtig in der Walachei keinen Bischof, sondern gehören zu dem Bisthum von [illegible]polis in der Bulgarei, der Bischof wohnt aber in Rustschuck. Der Bischof inspicirt [illegible] lateinischen Klöster und ertheilt die Firmelung. Lateinische Franziskanerklöster gibt [illegible] zu Bukarest, zu Rimnik und zu Kimpolung, die beiden letzten besitzen Grundstücke. [illegible] zu Krajowa und Tirgovist sind lateinische Pfarren. Die Geistlichen und ihre [illegible]sleute sind von Abgaben frei.

Die evangelisch-lutherische und reformirte Kirche ist von Ungarn und Siebenbürgen [illegible] nach der Walachei verpflanzt worden. Im Anfange waren es nur einzelne, zer- [illegible] Protestanten; sie vermehrten sich besonders gegen Ende des 17. Jahrhunderts [illegible] flüchtige Ungarn. Im Anfang des 18. Jahrhunderts erhielten sie durch Karl XII. [illegible]heit der Religionsübung und die Erlaubniß, eine lutherische Kirche zu bauen. Die [illegible]ranner standen daher bis vor einigen Jahren unter schwedischem Schutze, seitdem [illegible] Preußen und Oesterreich an Schwedens Stelle getreten. Erst 1752 wurde die lutherische Kirche mit einem Glockenthurm in Bukarest erbaut. In diesen Jahren [illegible] aber die Zahl der Protestanten in Bukarest so sehr zu, daß man beschloß, die [illegible] abzubrechen und eine größere zu erbauen. Allein jetzt widersetzten sich die Bo- [illegible]; erst 1777 konnte unter schwedischem Schutze die neue Kirche vollendet werden. [illegible] neuester Zeit hat die lutherische Gemeinde, die 2500—2800 Seelen zählt und [illegible] zwei Predigern geleitet wird, sich durch die Hülfe des Gustav-Adolph-Vereins [illegible] gehoben. Durch diese Unterstützung ist es der Gemeinde gelungen, sich eine [illegible] Kirche zu bauen. Durch Prediger Neumeister ist eine Schule errichtet, um die [illegible] deutscher, dort wohnender Arzt, Dr. Zucker, sich große Verdienste erworben hat. [illegible] sittlich und in religiöser Hinsicht hat sich die Gemeinde, die aus sehr verschiedenen [illegible] zusammengesetzt ist, sichtlich gehoben. In Bukarest ist auch eine reformirte [illegible] mit einem eigenen Geistlichen. Den Hauptunterschied der beiden Gemeinden [illegible] die Sprache, da in der reformirten Kirche der Gottesdienst in ungarischer Sprache [illegible] wird, in der lutherischen in deutscher, weshalb viele deutsche Reformirte die [illegible]rische Kirche besuchen und lutherische Ungarn die reformirte. Auch helfen und [illegible] stützen sich die Geistlichen beider Confessionen bei allen kirchlichen Handlungen. [illegible] Bukarest findet man noch eine lutherische Gemeinde zu Krajowa von 280 Seelen. [illegible] diese Gemeinde hat durch den Oberkirchenrath in Berlin und den Gustav-Adolph- [illegible] einen Geistlichen erhalten, der zugleich für die in der Umgegend zerstreut lebenden [illegible]tanten sorgt, so z. B. für die 130 Protestanten zu Tournu Severinu. Außerdem [illegible] sich noch 70 Protestanten zu Pitest, 25 zu Giurgewo, 40 zu Plojesti, 20 zu

Buseo, 30 zu Braila, 50 zu Focschan. Wären diese Protestanten alle von Herzen evangelische Christen, so könnten sie ein wichtiges Salz für jene Gegenden werden, denn es lernen manche deutsche Handwerker, aus denen der größte Theil der dortigen Evangelischen besteht, erst dort den Werth eines evangelischen Gottesdienstes schätzen. Die protestantischen Gemeinden der Walachei haben sich mit denen der Moldau und Serbien zu einer Synode vereinigt und 1859 im August zu Galacz gemeinschaftliche Berathungen zur Stärkung und Erbauung ihrer Gemeinden gehalten. Die evangelische Gemeinde in Bukarest hat auch schon selbst einen Gustav-Adolph-Verein gebildet und besitzt eine Diakonissenanstalt zur Mädchenerziehung und Krankenpflege. — Auch die in Bukarest lebenden armenischen Kaufleute bilden unter sich eine Gemeinde.

Vgl. Franz Joseph Sulzer, Geschichte des transalpinischen Daciens, Bd. I—III. Wien 1780—1782. J. A. Vaillant, La Romanie, T. 1—3. Paris 1844. Michel de Kogalnitchan, Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques Transdanubiens T. 1. Berlin 1837. G. Ganesco, La Valachie depuis 18[illegible] jusqu'à ce jour. Bruxelles 1855. J. Ferdinand Neigebaur, Beschreibung der Moldau und Walachei, Leipzig 1848. Rudolph Neumeister, ein kirchlicher Bericht über die Verhältnisse der evangelischen Deutschen in den Donaufürstenthümern, mit besonderer Rücksichtnahme auf Bukarest, 1854. Rudolph Neumeister, ein Wort der Aufklärung über die bei der evangelischen Marienkirche in Bukarest gemachte Stiftung des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem. Bukarest 18[illegible]. Die Zeitschriften des Gustav-Adolph-Vereins. Kiefe.

Walafrid Strabo, s. Strabo.

Walch, Christian Wilhelm Franz, der zweite Sohn des angesehenen Professors der Theologie und Kirchenraths zu Jena, Johann Georg Walch (s. unten) und der einzigen Tochter des berühmten Franz Buddens (s. d. Art.), Charlotte Katharine, ist geboren den 25. Dezember 1726. Seine Studien trieb er unter der Anleitung seines Vaters in Jena, wo er bereits 1745 die Magisterwürde erhielt und dann 1747 exegetische, philosophische und historische Collegien hielt. Hierauf begab er sich mit seinem ein Jahr älterem Bruder Johann Ernst Immanuel (s. unten) auf größere gelehrte Reisen durch Deutschland, Holland, Frankreich, Schweiz und Italien, welche ihm die persönliche Bekanntschaft der bedeutendsten Gelehrten der Zeit verschafften, z. B. die Maffei's. Eine Folge von diesen Verbindungen war seine Betheiligung an den von Gorius in Florenz herausgegebenen Symbola literaria und seine durch denselben bewirkte Ernennung zum Mitglied der Taubengesellschaft zu Florenz 1751. Zurückgekehrt, erhielt er 1750 in Jena eine außerordentliche Professur der Philosophie, 17[illegible] einen Ruf nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie, wurde daselbst 1754 außerordentlicher Professor der Theologie und durch Heumann (vgl. dessen Diss. de haeretico Paulino Tit. III, 10. mit der Vita Walch's) zum Doktor der Theologie promovirt (Walch's Doktordissertation: de obedientia Christi activa). Drei Jahre darauf trat er als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät. Bis zu seinem Tode hat er seine umfassende gelehrte Thätigkeit der Georgia Augusta gewidmet. In der Zeit seiner vollen Manneskraft (1765) schildert Pütter in seiner Universitätsgeschichte Walch's Collegienthätigkeit. Danach las er „ordentlicher Weise“ im Sommer täglich vier, im Winter drei Stunden, und zwar alle Jahre (in zwei Semestern) Dogmatik um acht über seines Vaters Lehrbuch (das er, wie dessen epit. theol. moral. [illegible] theol. polem. herausgab); 2) alle Jahre um eilf Kirchenhistorie bis Ende des 17. Jahrhunderts über sein eigenes Compendium, ebenfalls in zwei Semestern; 3) um [illegible] wechselsweise die Moral (ein Semester) und die Polemik (zwei Semester). Außerdem ferner publice alle zwei Jahre nacheinander, im Sommer um sieben, im Winter Mittwoch und Sonnabend um acht und neun: natürliche Theologie, symbolische Theologie, Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts, alles über seine eigenen Bücher, und wenigstens ein exegeticum über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die Passionsgeschichte

ie auch über die christlichen Alterthümer nach eigenen Grundsätzen (d. i. Grundlinien, compendiem), auch wohl dazwischen privatim die hist. liter. theolog. und publice die histor. liter. histor. eccles., das jus publicum ecclesiae, die theologische casuisticam er über einen griechischen patrem, zum Exempel Justini M. Apologie u. s. w. endlich liest er privatissime, wenn es verlangt wird, gemeiniglich um drei examinatoria, auch wohl mit selbigen verbundene disputatoria über Dogmatik, oder was außer r Ordnung von den bisher benannten Vorlesungen begehret wird. Nimmt man hierzu ine zahlreichen, gelehrten Werke, die große Menge akademischer Gelegenheitsschriften, ine Betheiligung an Leitung und Verwaltung der Universität, seine Direktion des epetentencollegiums, sowie seine Betheiligung an der Göttinger Societät der Wissenschaften, welche ihn 1763 zum ordentlichen Mitgliede in der historischen Klasse machte, erhält man einen Begriff von dem Fleiß und der Arbeitskraft des Mannes, worin nlich andere gelehrte Zeitgenossen, wie Baumgarten, Semler u. a. mit ihm wetteifern. m Jahre 1772 erhielt er den Karakter eines großbritannischen Consistorialraths. Ziemlich spät erst, nämlich 1763, trat er in die Ehe mit Eleonore Friederike, Tochter des stiftshildesheimischen Consistorialraths und Generalsuperintendenten Crome. Walch's od, der am Schlagfluß erfolgte, fällt 1784.

Walch gehört nicht zu den geistigen Größen, den schöpferischen Geistern in der heologie; auch hinter dem licht- und geschmackvollen Mosheim, der noch den Beginn on Walch's Thätigkeit in Göttingen erlebte, und hinter dem bei aller Form- und Geschmacklosigkeit überall anregenden und befruchtenden Semler tritt er bedeutend zurück; ber er gehört zu jenen emsigen, unermüdlichen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, ren zusammengetragene Schätze wir noch dankbar benutzen. Seine Bedeutung liegt uf dem Gebiete der Kirchengeschichte. In seiner Richtung auf die ganze Breite historischer Gelehrsamkeit und Literaturkenntniß tritt er gewissermaßen in die Fußtapfen seines aters und mütterlichen Großvaters, wie er auch in seinem dogmatischen Standpunkte Allgemeinen die lutherische Orthodoxie etwa in der gemilderten Weise der Genannten uhalten sucht; aber freilich der Geist ist aus seiner Orthodoxie schon sehr gewichen, ist zwar nicht seiner Frömmigkeit, aber wohl seiner Theologie ein todtes Objekt worden, und um historische Gewißheit dreht sich Alles. — In dem noch verhältnißmäßig frisch geschriebenen Jugendwerk des 27jährigen Walch: Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion, als ein Beweis, daß sie die wahre sey, knüpft er an den Gedanken, der, wie er sagt, einen tiefen Eindruck bei ihm gemacht, daß das Daseyn und vollkommenste Wesen Gottes aus der Geschichte ebenso zu erkennen sey, als aus der aturlehre und anderen Theilen der Weltweisheit, und bezeichnet es als einen Mangel, sich noch Niemand aus diesem Gesichtspunkte um die historischen Wissenschaften so verdient gemacht, wie Nieuwentyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntniß der Macht, Weisheit und Güte Gottes, übersetzt von Segner, Jena 1747), die Physik, und ihr (der Geschichte) Zeugniß von der Größe des unendlich vollkommenen Wesens zur Befestigung der Wahrheit und Bestreitung des Irrthums aufgestellt e. Unter so vielen Stücken der Historie nun, welche die Majestät Gottes verherrlichen, habe er das Leichteste gewählt, durch welches sich die göttliche Weisheit auf eine liche und deutliche Weise offenbare. Denn „die Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion ist unerschöpflich an Zeugnissen, daß Gott Gott sey." In der That stellt n das Buch manches einer religiösen Geschichtsbetrachtung Förderliche zusammen. ie aber jener an sich religiös fruchtbare und ewig gültige Gedanke der damaligen türlichen Theologie in seiner mikrologischen Ausführung hinauslief auf eine Musterung r Natur in Höhen und Tiefen, in allen Elementen und Naturreichen, nach einem hr dürftigen, sich immer im Kreise drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff, so darf man auch i Walch nicht etwa den Aufflug zu einer höheren, religiösen Geschichtsphilosophie chen, sondern nur die apologetische Anwendung eines im Grunde doch recht beschränkten orsehungsbegriffes auf Entstehung und Fortgang der lutherischen Reformation. Und

Buseo, 30 zu Braila, 50 zu Focschan. Wären diese Protestanten alle von Her
evangelische Christen, so könnten sie ein wichtiges Salz für jene Gegenden werden, di
lernen manche deutsche Handwerker, aus denen der größte Theil der dortigen Evang
schen besteht, erst dort den Werth eines evangelischen Gottesdienstes schätzen. Die
testantischen Gemeinden der Walachei haben sich mit denen der Moldau und Serb
zu einer Synode vereinigt und 1859 im August zu Galacz gemeinschaftliche Berath
zur Stärkung und Erbauung ihrer Gemeinden gehalten. Die evangelische Gemeinde
Bukarest hat auch schon selbst einen Gustav-Adolph-Verein gebildet und besitzt
Diakonissenanstalt zur Mädchenerziehung und Krankenpflege. — Auch die in Bu
lebenden armenischen Kaufleute bilden unter sich eine Gemeinde.

Vgl. Franz Joseph Sulzer, Geschichte des transalpinischen Daciens, Bd. I.—
Wien 1780—1782. J. A. Vaillant, La Romanie, T. 1—3. Paris 1844. M
de Kogalnitchan, Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Vala
Transdanubiens T. 1. Berlin 1837. G. Ganesco, La Valachie depuis 1
jusqu'à ce jour. Bruxelles 1855. J. Ferdinand Neigebaur, Beschreibung
Moldau und Walachei, Leipzig 1848. Rudolph Neumeister, ein kirchlicher Be
über die Verhältnisse der evangelischen Deutschen in den Donaufürstenthümern, mit
sonderer Rücksichtnahme auf Bukarest, 1854. Rudolph Neumeister, ein Wort
Aufklärung über die bei der evangelischen Marienkirche in Bukarest gemachte Stif
des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem. Bukarest 1
Die Zeitschriften des Gustav-Adolph-Vereins. Klose.

Walafrid Strabo, s. Strabo.

Walch, Christian Wilhelm Franz, der zweite Sohn des angeseh
Professors der Theologie und Kirchenraths zu Jena, Johann Georg Walch (s. u
und der einzigen Tochter des berühmten Franz Buddeus (s. d. Art.), Charlotte Ka
rine, ist geboren den 25. Dezember 1726. Seine Studien trieb er unter der Anlei
seines Vaters in Jena, wo er bereits 1745 die Magisterwürde erhielt und dann
1747 exegetische, philosophische und historische Collegien hielt. Hierauf begab er
mit seinem ein Jahr älterem Bruder Johann Ernst Immanuel (s. unten) auf gr
gelehrte Reisen durch Deutschland, Holland, Frankreich, Schweiz und Italien, w
ihm die persönliche Bekanntschaft der bedeutendsten Gelehrten der Zeit verschafften, z.
die Maffei's. Eine Folge von diesen Verbindungen war seine Betheiligung an
von Gorius in Florenz herausgegebenen Symbola literaria und seine durch dense
bewirkte Ernennung zum Mitglied der Taubengesellschaft zu Florenz 1751. Zu
gekehrt, erhielt er 1750 in Jena eine außerordentliche Professur der Philosophie, 1
einen Ruf nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie, wurde das
1754 außerordentlicher Professor der Theologie und durch Heumann (vgl. dessen D
de haeretico Paulino Tit. III, 10. mit der Vita Walch's) zum Doktor der Theol
promovirt (Walch's Doktordissertation: de obedientia Christi activa). Drei J
darauf trat er als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät. Bis zu sei
Tode hat er seine umfassende gelehrte Thätigkeit der Georgia Augusta gewi
In der Zeit seiner vollen Manneskraft (1765) schildert Pütter in seiner Univers
geschichte Walch's Collegienthätigkeit. Danach las er „ordentlicher Weise" im Som
täglich vier, im Winter drei Stunden, und zwar alle Jahre (in zwei Semestern) D
matik um acht über seines Vaters Lehrbuch (das er, wie dessen epit. theol. moral.
theol. polem. herausgab); 2) alle Jahre um eilf Kirchenhistorie bis Ende des 17. J
hunderts über sein eigenes Compendium, ebenfalls in zwei Semestern; 3) Um
wechselsweise die Moral (ein Semester) und die Polemik (zwei Semester). Außer
ferner publice alle zwei Jahre nacheinander, im Sommer um sieben, im Winter M
woch und Sonnabend um acht und neun: natürliche Theologie, symbolische Theol
Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts, alles über seine eigenen Bücher, und wenig
ein exegeticum über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die Passions

ber die christlichen Alterthümer nach eigenen Grundsätzen (d. i. Grundlinien, n), auch wohl dazwischen privatim die hist. litor. theolog. und publice die r. histor. eccles., das jus publicum ecclesiae, die theologische casuisticam einen griechischen patrem, zum Exempel Justini M. Apologie u. s. w. ß er privatissime, wenn es verlangt wird, gemeiniglich um drei examina- wohl mit selbigen verbundene disputatoria über Dogmatik, oder was außer ig von den bisher benannten Vorlesungen begehret wird. Nimmt man hierzu ichen, gelehrten Werke, die große Menge akademischer Gelegenheitsschriften, eiligung an Leitung und Verwaltung der Universität, seine Direktion des ollegiums, sowie seine Betheiligung an der Göttinger Societät der Wissen- elche ihn 1763 zum ordentlichen Mitgliede in der historischen Klasse machte, an einen Begriff von dem Fleiß und der Arbeitskraft des Mannes, worin ere gelehrte Zeitgenossen, wie Baumgarten, Semler u. a. mit ihm wetteifern. 1772 erhielt er den Karakter eines großbritannischen Consistorialraths. Ziem- ſt, nämlich 1763, trat er in die Ehe mit Eleonore Friederike, Tochter des heimischen Consistorialraths und Generalsuperintendenten Crome. Walch's m Schlagfluß erfolgte, fällt 1784.

gehört nicht zu den geistigen Größen, den schöpferischen Geistern in der auch hinter dem licht- und geschmackvollen Mosheim, der noch den Beginn 's Thätigkeit in Göttingen erlebte, und hinter dem bei aller Form- und Ge- keit überall anregenden und befruchtenden Semler tritt er bedeutend zurück; hört zu jenen emsigen, unermüdlichen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, mmengetragene Schätze wir noch dankbar benutzen. Seine Bedeutung liegt ebiete der Kirchengeschichte. In seiner Richtung auf die ganze Breite histo- ehrsamkeit und Literaturkenntniß tritt er gewissermaßen in die Fußtapfen seines mütterlichen Großvaters, wie er auch in seinem dogmatischen Standpunkte inen die lutherische Orthodoxie etwa in der gemilderten Weise der Genannten sucht; aber freilich der Geist ist aus seiner Orthodoxie schon sehr gewichen, ır nicht seiner Frömmigkeit, aber wohl seiner Theologie ein todtes Objekt und um historische Gewißheit dreht sich Alles. — In dem noch verhältniß- h geschriebenen Jugendwerk des 27jährigen Walch: Geschichte der evangelisch- Religion, als ein Beweis, daß sie die wahre sey, knüpft er an den Ge- :, wie er sagt, einen tiefen Eindruck bei ihm gemacht, daß das Daseyn und ste Wesen Gottes aus der Geschichte ebenso zu erkennen sey, als aus der und anderen Theilen der Weltweisheit, und bezeichnet es als einen Mangel, ch Niemand aus diesem Gesichtspunkte um die historischen Wissenschaften so macht, wie Nieuwentyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Er- r Macht, Weisheit und Güte Gottes, übersetzt von Segner, Jena 1747), ysik, und ihr (der Geschichte) Zeugniß von der Größe des unendlich vollkom- ens zur Befestigung der Wahrheit und Bestreitung des Irrthums aufgestellt er so vielen Stücken der Historie nun, welche die Majestät Gottes verherr- : er das Leichteste gewählt, durch welches sich die göttliche Weisheit auf eine d deutliche Weise offenbare. Denn „die Geschichte der evangelisch-lutherischen ſt unerschöpflich an Zeugnissen, daß Gott Gott sey.“ In der That stellt Buch manches einer religiösen Geschichtsbetrachtung Förderliche zusammen. jener an sich religiös fruchtbare und ewig gültige Gedanke der damaligen Theologie in seiner mikrologischen Ausführung hinauslief auf eine Musterung in Höhen und Tiefen, in allen Elementen und Naturreichen, nach einem gen, sich immer im Kreise drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff, so darf man auch nicht etwa den Aufflug zu einer höheren, religiösen Geschichtsphilosophie dern nur die apologetische Anwendung eines im Grunde doch recht beschränkten begriffes auf Entstehung und Fortgang der lutherischen Reformation. Und

Buseo, 30 zu Braila, 50 zu Focschan. Wären diese Protestanten alle von Her
evangelische Christen, so könnten sie ein wichtiges Salz für jene Gegenden werden,
lernen manche deutsche Handwerker, aus denen der größte Theil der dortigen Evang
schen besteht, erst dort den Werth eines evangelischen Gottesdienstes schätzen. Die
testantischen Gemeinden der Walachei haben sich mit denen der Moldau und Serb
zu einer Synode vereinigt und 1859 im August zu Galacz gemeinschaftliche Berathun
zur Stärkung und Erbauung ihrer Gemeinden gehalten. Die evangelische Gemeinde
Bukarest hat auch schon selbst einen Gustav-Adolph-Verein gebildet und besitzt
Diakonissenanstalt zur Mädchenerziehung und Krankenpflege. — Auch die in Bu
lebenden armenischen Kaufleute bilden unter sich eine Gemeinde.

Vgl. Franz Joseph Sulzer, Geschichte des transalpinischen Daciens, Bd. I.—
Wien 1780—1782. J. A. Vaillant, La Romanie, T. 1—3. Paris 1844. M
de Kogalnitchan, Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Vla
Transdanubiens T. 1. Berlin 1837. G. Ganesco, La Valachie depuis 1
jusqu'à ce jour. Bruxelles 1855. J. Ferdinand Neigebaur, Beschreibung
Moldau und Walachei, Leipzig 1848. Rudolph Neumeister, ein kirchlicher Be
über die Verhältnisse der evangelischen Deutschen in den Donaufürstenthümern, mit
sonderer Rücksichtnahme auf Bukarest, 1854. Rudolph Neumeister, ein Wort
Aufklärung über die bei der evangelischen Marienkirche in Bukarest gemachte Stif
des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem. Bukarest 1
Die Zeitschriften des Gustav-Adolph-Vereins. Kiste.

Walafrid Strabo, s. Strabo.

Walch, Christian Wilhelm Franz, der zweite Sohn des angeseh
Professors der Theologie und Kirchenraths zu Jena, Johann Georg Walch (s.
und der einzigen Tochter des berühmten Franz Buddeus (s. d. Art.), Charlotte Ka
rine, ist geboren den 25. Dezember 1726. Seine Studien trieb er unter der Anleit
seines Vaters in Jena, wo er bereits 1745 die Magisterwürde erhielt und dann
1747 exegetische, philosophische und historische Collegien hielt. Hierauf begab er
mit seinem ein Jahr älterem Bruder Johann Ernst Immanuel (s. unten) auf grö
gelehrte Reisen durch Deutschland, Holland, Frankreich, Schweiz und Italien, we
ihm die persönliche Bekanntschaft der bedeutendsten Gelehrten der Zeit verschafften, z.
die Maffei's. Eine Folge von diesen Verbindungen war seine Betheiligung an
von Gorius in Florenz herausgegebenen Symbola literaria und seine durch densel
bewirkte Ernennung zum Mitglied der Taubengesellschaft zu Florenz 1751. Zu
gekehrt, erhielt er 1750 in Jena eine außerordentliche Professur der Philosophie, 1
einen Ruf nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie, wurde dase
1754 außerordentlicher Professor der Theologie und durch Heumann (vgl. dessen D
de haeretico Paulino Tit. III, 10. mit der Vita Walch's) zum Doktor der Theol
promovirt (Walch's Doktordissertation: de obedientia Christi activa). Drei Ja
darauf trat er als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät. Bis zu sei
Tode hat er seine umfassende gelehrte Thätigkeit der Georgia Augusta gewid
In der Zeit seiner vollen Manneskraft (1765) schildert Pütter in seiner Univers
geschichte Walch's Collegienthätigkeit. Danach las er „ordentlicher Weise" im Som
täglich vier, im Winter drei Stunden, und zwar alle Jahre (in zwei Semestern) D
matik um acht über seines Vaters Lehrbuch (das er, wie dessen epit. theol. moral. u
theol. polem. herausgab); 2) alle Jahre um eilf Kirchenhistorie bis Ende des 17. Ja
hunderts über sein eigenes Compendium, ebenfalls in zwei Semestern; 3) Um
wechselsweise die Moral (ein Semester) und die Polemik (zwei Semester). Außer
ferner publice alle zwei Jahre nacheinander, im Sommer um sieben, im Winter M
woch und Sonnabend um acht und neun: natürliche Theologie, symbolische Theol
Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts, alles über seine eigenen Bücher, und wenig
ein exegeticum über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die Passionsh

t auch über die christlichen Alterthümer nach eigenen Grundsätzen (d. i. Grundlinien, compendiem), auch wohl dazwischen privatim die hist. liter. theolog. und publice die stor. liter. histor. eccles., das jus publicum ecclesiae, die theologische casuisticam r über einen griechischen patrem, zum Exempel Justini M. Apologie u. s. w. ch liest er privatissime, wenn es verlangt wird, gemeiniglich um drei examina- a, auch wohl mit selbigen verbundene disputatoria über Dogmatik, oder was außer Ordnung von den bisher benannten Vorlesungen begehret wird. Nimmt man hierzu e zahlreichen, gelehrten Werke, die große Menge akademischer Gelegenheitsschriften, e Betheiligung an Leitung und Verwaltung der Universität, seine Direktion des Repetentencollegiums, sowie seine Betheiligung an der Göttinger Societät der Wissen- ften, welche ihn 1763 zum ordentlichen Mitgliede in der historischen Klasse machte, erhält man einen Begriff von dem Fleiß und der Arbeitskraft des Mannes, worin ch andere gelehrte Zeitgenossen, wie Baumgarten, Semler u. a. mit ihm wetteifern. Jahre 1772 erhielt er den Karakter eines großbritannischen Consistorialraths. Ziem- spät erst, nämlich 1763, trat er in die Ehe mit Eleonore Friederike, Tochter des hildesheimischen Consistorialraths und Generalsuperintendenten Crome. Walch's d, der am Schlagfluß erfolgte, fällt 1784.

Walch gehört nicht zu den geistigen Größen, den schöpferischen Geistern in der ologie; auch hinter dem licht- und geschmackvollen Mosheim, der noch den Beginn Walch's Thätigkeit in Göttingen erlebte, und hinter dem bei aller Form- und Ge- macklosigkeit überall anregenden und befruchtenden Semler tritt er bedeutend zurück; r er gehört zu jenen emsigen, unermüdlichen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, n zusammengetragene Schätze wir noch dankbar benutzen. Seine Bedeutung liegt dem Gebiete der Kirchengeschichte. In seiner Richtung auf die ganze Breite histo- er Gelehrsamkeit und Literaturkenntniß tritt er gewissermaßen in die Fußtapfen seines ers und mütterlichen Großvaters, wie er auch in seinem dogmatischen Standpunkte Allgemeinen die lutherische Orthodoxie etwa in der gemilderten Weise der Genannten halten sucht; aber freilich der Geist ist aus seiner Orthodoxie schon sehr gewichen, ist zwar nicht seiner Frömmigkeit, aber wohl seiner Theologie ein todtes Objekt rden, und um historische Gewißheit dreht sich Alles. — In dem noch verhältniß- ig frisch geschriebenen Jugendwerk des 27jährigen Walch: Geschichte der evangelisch- erischen Religion, als ein Beweis, daß sie die wahre sey, knüpft er an den Ge- en, der, wie er sagt, einen tiefen Eindruck bei ihm gemacht, daß das Daseyn und ommenste Wesen Gottes aus der Geschichte ebenso zu erkennen sey, als aus der urlehre und anderen Theilen der Weltweisheit, und bezeichnet es als einen Mangel, sich noch Niemand aus diesem Gesichtspunkte um die historischen Wissenschaften so dient gemacht, wie Nieuwentyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Er- ntniß der Macht, Weisheit und Güte Gottes, übersetzt von Segner, Jena 1747), die Physik, und ihr (der Geschichte) Zeugniß von der Größe des unendlich vollkom- n Wesens zur Befestigung der Wahrheit und Bestreitung des Irrthums aufgestellt t. Unter so vielen Stücken der Historie nun, welche die Majestät Gottes verherr- n, habe er das Leichteste gewählt, durch welches sich die göttliche Weisheit auf eine che und deutliche Weise offenbare. Denn „die Geschichte der evangelisch-lutherischen igion ist unerschöpflich an Zeugnissen, daß Gott Gott sey." In der That stellt das Buch manches einer religiösen Geschichtsbetrachtung Förderliche zusammen. e aber jener an sich religiös fruchtbare und ewig gültige Gedanke der damaligen ürlichen Theologie in seiner mikrologischen Ausführung hinauslief auf eine Musterung t Natur in Höhen und Tiefen, in allen Elementen und Naturreichen, nach einem e dürftigen, sich immer im Kreise drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff, so darf man auch i Walch nicht etwa den Ausflug zu einer höheren, religiösen Geschichtsphilosophie hen, sondern nur die apologetische Anwendung eines im Grunde doch recht beschränkten rsehungsbegriffes auf Entstehung und Fortgang der lutherischen Reformation. Und

Buseo, 30 zu Braila, 50 zu Focschan. Wären diese Protestanten alle von evangelische Christen, so könnten sie ein wichtiges Salz für jene Gegenden werde lernen manche deutsche Handwerker, aus denen der größte Theil der dortigen E schen besteht, erst dort den Werth eines evangelischen Gottesdienstes schätzen. D testantischen Gemeinden der Walachei haben sich mit denen der Moldau und S zu einer Synode vereinigt und 1859 im August zu Galacz gemeinschaftliche Berat zur Stärkung und Erbauung ihrer Gemeinden gehalten. Die evangelische Gemei Bukarest hat auch schon selbst einen Gustav-Adolph-Verein gebildet und besi Diakonissenanstalt zur Mädchenerziehung und Krankenpflege. — Auch die in L lebenden armenischen Kaufleute bilden unter sich eine Gemeinde.

Vgl. Franz Joseph Sulzer, Geschichte des transalpinischen Daciens, Bd. I Wien 1780—1782. J. A. Vaillant, La Romanie, T. 1—3. Paris 1844. de Kogalnitchan, Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Va Transdanubiens T. 1. Berlin 1837. G. Ganesco, La Valachie depuis jusqu'à ce jour. Bruxelles 1855. J. Ferdinand Neigebaur, Beschreibu Moldau und Walachei, Leipzig 1848. Rudolph Neumeister, ein kirchlicher über die Verhältnisse der evangelischen Deutschen in den Donaufürstenthümern, sonderer Rücksichtnahme auf Bukarest, 1854. Rudolph Neumeister, ein W Aufklärung über die bei der evangelischen Marienkirche in Bukarest gemachte E des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem. Bukarest Die Zeitschriften des Gustav-Adolph-Vereins. Ak

Walafrid Strabo, s. Strabo.

Walch, Christian Wilhelm Franz, der zweite Sohn des ange Professors der Theologie und Kirchenraths zu Jena, Johann Georg Walch (s. und der einzigen Tochter des berühmten Franz Buddeus (s. d. Art.), Charlotte rine, ist geboren den 25. Dezember 1726. Seine Studien trieb er unter der An seines Vaters in Jena, wo er bereits 1745 die Magisterwürde erhielt und da 1747 exegetische, philosophische und historische Collegien hielt. Hierauf begab mit seinem ein Jahr älterem Bruder Johann Ernst Immanuel (s. unten) auf gelehrte Reisen durch Deutschland, Holland, Frankreich, Schweiz und Italien, ihm die persönliche Bekanntschaft der bedeutendsten Gelehrten der Zeit verschafften die Maffei's. Eine Folge von diesen Verbindungen war seine Betheiligung von Gorius in Florenz herausgegebenen Symbola literaria und seine durch be bewirkte Ernennung zum Mitglied der Taubengesellschaft zu Florenz 1751. gekehrt, erhielt er 1750 in Jena eine außerordentliche Professur der Philosophie, einen Ruf nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie, wurde 1754 außerordentlicher Professor der Theologie und durch Heumann (vgl. dessen de haeretico Paulino Tit. III, 10. mit der Vita Walch's) zum Doktor der T promovirt (Walch's Doktordissertation: de obedientia Christi activa). Drei darauf trat er als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät. Bis zu Tode hat er seine umfassende gelehrte Thätigkeit der Georgia Augusta ge In der Zeit seiner vollen Manneskraft (1765) schildert Pütter in seiner Unive geschichte Walch's Collegienthätigkeit. Danach las er „ordentlicher Weise“ im S täglich vier, im Winter drei Stunden, und zwar alle Jahre (in zwei Semestern) matik um acht über seines Vaters Lehrbuch (das er, wie dessen epit. theol. mora theol. polem. herausgab); 2) alle Jahre um eilf Kirchenhistorie bis Ende des 17. hunderts über sein eigenes Compendium, ebenfalls in zwei Semestern; 3) Un wechselsweise die Moral (ein Semester) und die Polemik (zwei Semester). Auf ferner publice alle zwei Jahre nacheinander, im Sommer um sieben, im Winter woch und Sonnabend um acht und neun: natürliche Theologie, symbolische The Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts, alles über seine eigenen Bücher, und wen ein exegeticum über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die Passionsg

auch über die christlichen Alterthümer nach eigenen Grundsätzen (d. i. Grundlinien, compendiem), auch wohl dazwischen privatim die hist. liter. theolog. und publice die liter. histor. eccles., das jus publicum ecclesiae, die theologische casuisticam über einen griechischen patrem, zum Exempel Justini M. Apologie u. s. w. Noch liest er privatissime, wenn es verlangt wird, gemeiniglich um drei examina, auch wohl mit selbigen verbundene disputatoria über Dogmatik, oder was außer Ordnung von den bisher benannten Vorlesungen begehret wird. Nimmt man hierzu die zahlreichen, gelehrten Werke, die große Menge akademischer Gelegenheitsschriften, die Betheiligung an Leitung und Verwaltung der Universität, seine Direktion des Repetentencollegiums, sowie seine Betheiligung an der Göttinger Societät der Wissenschaften, welche ihn 1763 zum ordentlichen Mitgliede in der historischen Klasse machte, erhält man einen Begriff von dem Fleiß und der Arbeitskraft des Mannes, worin sich andere gelehrte Zeitgenossen, wie Baumgarten, Semler u. a. mit ihm wetteifern. Im Jahre 1772 erhielt er den Karakter eines großbritannischen Consistorialraths. Ziemlich spät erst, nämlich 1763, trat er in die Ehe mit Eleonore Friederike, Tochter des hildesheimischen Consistorialraths und Generalsuperintendenten Crome. Walch's Tod, der am Schlagfluß erfolgte, fällt 1784.

Walch gehört nicht zu den geistigen Größen, den schöpferischen Geistern in der Theologie; auch hinter dem licht- und geschmackvollen Mosheim, der noch den Beginn von Walch's Thätigkeit in Göttingen erlebte, und hinter dem bei aller Form- und Geschmacklosigkeit überall anregenden und befruchtenden Semler tritt er bedeutend zurück; aber er gehört zu jenen emsigen, unermüdlichen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, deren zusammengetragene Schätze wir noch dankbar benutzen. Seine Bedeutung liegt auf dem Gebiete der Kirchengeschichte. In seiner Richtung auf die ganze Breite historischer Gelehrsamkeit und Literaturkenntniß tritt er gewissermaßen in die Fußtapfen seines Vaters und mütterlichen Großvaters, wie er auch in seinem dogmatischen Standpunkte im Allgemeinen die lutherische Orthodoxie etwa in der gemilderten Weise der Genannten festzuhalten sucht; aber freilich der Geist ist aus seiner Orthodoxie schon sehr gewichen, sie ist zwar nicht seiner Frömmigkeit, aber wohl seiner Theologie ein todtes Objekt geworden, und um historische Gewißheit dreht sich Alles. — In dem noch verhältnißmäßig frisch geschriebenen Jugendwerk des 27jährigen Walch: Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion, als ein Beweis, daß sie die wahre sey, knüpft er an den Gedanken, der, wie er sagt, einen tiefen Eindruck bei ihm gemacht, daß das Daseyn und vollkommenste Wesen Gottes aus der Geschichte ebenso zu erkennen sey, als aus der Naturlehre und anderen Theilen der Weltweisheit, und bezeichnet es als einen Mangel, daß sich noch Niemand aus diesem Gesichtspunkte um die historischen Wissenschaften so verdient gemacht, wie Nieuwentyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntniß der Macht, Weisheit und Güte Gottes, übersetzt von Segner, Jena 1747), um die Physik, und ihr (der Geschichte) Zeugniß von der Größe des unendlich vollkommenen Wesens zur Befestigung der Wahrheit und Bestreitung des Irrthums aufgestellt habe. Unter so vielen Stücken der Historie nun, welche die Majestät Gottes verherrlichen, habe er das Leichteste gewählt, durch welches sich die göttliche Weisheit auf eine leichte und deutliche Weise offenbare. Denn „die Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion ist unerschöpflich an Zeugnissen, daß Gott Gott sey." In der That stellt das Buch manches einer religiösen Geschichtsbetrachtung Förderliche zusammen. Wie aber jener an sich religiös fruchtbare und ewig gültige Gedanke der damaligen natürlichen Theologie in seiner mikrologischen Ausführung hinauslief auf eine Musterung der Natur in Höhen und Tiefen, in allen Elementen und Naturreichen, nach einem sehr dürftigen, sich immer im Kreise drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff, so darf man auch bei Walch nicht etwa den Aufflug zu einer höheren, religiösen Geschichtsphilosophie suchen, sondern nur die apologetische Anwendung eines im Grunde doch recht beschränkten Vorsehungsbegriffes auf Entstehung und Fortgang der lutherischen Reformation. Und

Buseo, 30 zu Braila, 50 zu Focschan. Wären diese Protestanten alle von evangelische Christen, so könnten sie ein wichtiges Salz für jene Gegenden werden lernen manche deutsche Handwerker, aus denen der größte Theil der dortigen E... schen besteht, erst dort den Werth eines evangelischen Gottesdienstes schätzen. Di... testantischen Gemeinden der Walachei haben sich mit denen der Moldau und S... zu einer Synode vereinigt und 1859 im August zu Galacz gemeinschaftliche Berat... zur Stärkung und Erbauung ihrer Gemeinden gehalten. Die evangelische Gemei... Bukarest hat auch schon selbst einen Gustav-Adolph-Verein gebildet und besi... Diakonissenanstalt zur Mädchenerziehung und Krankenpflege. — Auch die in B... lebenden armenischen Kaufleute bilden unter sich eine Gemeinde.

Vgl. Franz Joseph Sulzer, Geschichte des transalpinischen Daciens, Bd. I... Wien 1780—1782. J. A. Vaillant, La Romanie, T. 1—3. Paris 1844. I... de Kogalnitchan, Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Va... Transdanubiens T. 1. Berlin 1837. G. Ganesco, La Valachie depuis jusqu'à ce jour. Bruxelles 1855. J. Ferdinand Neigebaur, Beschreibu... Moldau und Walachei, Leipzig 1848. Rudolph Neumeister, ein kirchlicher ... über die Verhältnisse der evangelischen Deutschen in den Donaufürstenthümern, ... sonderer Rücksichtnahme auf Bukarest, 1854. Rudolph Neumeister, ein Wo... Aufklärung über die bei der evangelischen Marienkirche in Bukarest gemachte S... des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem. Bukarest Die Zeitschriften des Gustav-Adolph-Vereins. Kl...

Walafrid Strabo, s. Strabo.

Walch, Christian Wilhelm Franz, der zweite Sohn des anges... Professors der Theologie und Kirchenraths zu Jena, Johann Georg Walch (s. und der einzigen Tochter des berühmten Franz Buddeus (s. d. Art.), Charlotte ... rine, ist geboren den 25. Dezember 1726. Seine Studien trieb er unter der An... seines Vaters in Jena, wo er bereits 1745 die Magisterwürde erhielt und da... 1747 exegetische, philosophische und historische Collegien hielt. Hierauf begab mit seinem ein Jahr älterem Bruder Johann Ernst Immanuel (s. unten) auf g... gelehrte Reisen durch Deutschland, Holland, Frankreich, Schweiz und Italien, ihm die persönliche Bekanntschaft der bedeutendsten Gelehrten der Zeit verschafften, die Maffei's. Eine Folge von diesen Verbindungen war seine Betheiligung a... von Gorius in Florenz herausgegebenen Symbola literaria und seine durch de... bewirkte Ernennung zum Mitglied der Taubengesellschaft zu Florenz 1751. ... gekehrt, erhielt er 1750 in Jena eine außerordentliche Professur der Philosophie, einen Ruf nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie, wurde ... 1754 außerordentlicher Professor der Theologie und durch Heumann (vgl. dessen de haeretico Paulino Tit. III, 10. mit der Vita Walch's) zum Doktor der Th... promovirt (Walch's Doktordissertation: de obedientia Christi activa). Drei darauf trat er als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät. Bis zu Tode hat er seine umfassende gelehrte Thätigkeit der Georgia Augusta ge... In der Zeit seiner vollen Manneskraft (1765) schildert Pütter in seiner Unive... geschichte Walch's Collegienthätigkeit. Danach las er „ordentlicher Weise" im S... täglich vier, im Winter drei Stunden, und zwar alle Jahre (in zwei Semestern) matik um acht über seines Vaters Lehrbuch (das er, wie dessen epit. theol. moral theol. polem. herausgab); 2) alle Jahre um eilf Kirchenhistorie bis Ende des 17. hunderts über sein eigenes Compendium, ebenfalls in zwei Semestern; 3) Um wechselsweise die Moral (ein Semester) und die Polemik (zwei Semester). Auß... ferner publice alle zwei Jahre nacheinander, im Sommer um sieben, im Winter woch und Sonnabend um acht und neun: natürliche Theologie, symbolische The... Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts, alles über seine eigenen Bücher, und wen... ein exegeticum über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die Passionsh...

t auch über die christlichen Alterthümer nach eigenen Grundsätzen (d. i. Grundlinien, npendiem), auch wohl dazwischen privatim die hist. liter. theolog. und publice die tor. liter. histor. eccles., das jus publicum ecclesiae, die theologische casuisticam r über einen griechischen patrem, zum Exempel Justini M. Apologie u. s. w. ch liest er privatissime, wenn es verlangt wird, gemeiniglich um drei examina- a, auch wohl mit selbigen verbundene disputatoria über Dogmatik, oder was außer r Ordnung von den bisher benannten Vorlesungen begehret wird. Nimmt man hierzu e zahlreichen, gelehrten Werke, die große Menge akademischer Gelegenheitsschriften, e Betheiligung an Leitung und Verwaltung der Universität, seine Direktion des etentencollegiums, sowie seine Betheiligung an der Göttinger Societät der Wissen- ften, welche ihn 1763 zum ordentlichen Mitgliede in der historischen Klasse machte, erhält man einen Begriff von dem Fleiß und der Arbeitskraft des Mannes, worin ich andere gelehrte Zeitgenossen, wie Baumgarten, Semler u. a. mit ihm wetteifern. Jahre 1772 erhielt er den Karakter eines großbritannischen Consistorialraths. Ziem- spät erst, nämlich 1763, trat er in die Ehe mit Eleonore Friederike, Tochter des Hildesheimischen Consistorialraths und Generalsuperintendenten Crome. Walch's , der am Schlagfluß erfolgte, fällt 1784.

Walch gehört nicht zu den geistigen Größen, den schöpferischen Geistern in der ologie; auch hinter dem licht- und geschmackvollen Mosheim, der noch den Beginn Walch's Thätigkeit in Göttingen erlebte, und hinter dem bei aller Form- und Ge- acklosigkeit überall anregenden und befruchtenden Semler tritt er bedeutend zurück; r er gehört zu jenen emsigen, unermüdlichen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, n zusammengetragene Schätze wir noch dankbar benutzen. Seine Bedeutung liegt dem Gebiete der Kirchengeschichte. In seiner Richtung auf die ganze Breite histo- er Gelehrsamkeit und Literaturkenntniß tritt er gewissermaßen in die Fußtapfen seines ers und mütterlichen Großvaters, wie er auch in seinem dogmatischen Standpunkte Allgemeinen die lutherische Orthodoxie etwa in der gemilderten Weise der Genannten halten sucht; aber freilich der Geist ist aus seiner Orthodoxie schon sehr gewichen, ist zwar nicht seiner Frömmigkeit, aber wohl seiner Theologie ein todtes Objekt rden, und um historische Gewißheit dreht sich Alles. — In dem noch verhältniß- ig frisch geschriebenen Jugendwerk des 27jährigen Walch: Geschichte der evangelisch- erischen Religion, als ein Beweis, daß sie die wahre sey, knüpft er an den Ge- en, der, wie er sagt, einen tiefen Eindruck bei ihm gemacht, daß das Daseyn und ommenste Wesen Gottes aus der Geschichte ebenso zu erkennen sey, als aus der urlehre und anderen Theilen der Weltweisheit, und bezeichnet es als einen Mangel, sich noch Niemand aus diesem Gesichtspunkte um die historischen Wissenschaften so ient gemacht, wie Nieuwentyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Er- tniß der Macht, Weisheit und Güte Gottes, übersetzt von Segner, Jena 1747), die Physik, und ihr (der Geschichte) Zeugniß von der Größe des unendlich vollkom- n Wesens zur Befestigung der Wahrheit und Bestreitung des Irrthums aufgestellt . Unter so vielen Stücken der Historie nun, welche die Majestät Gottes verherr- n, habe er das Leichteste gewählt, durch welches sich die göttliche Weisheit auf eine che und deutliche Weise offenbare. Denn „die Geschichte der evangelisch-lutherischen igion ist unerschöpflich an Zeugnissen, daß Gott Gott sey." In der That stellt n das Buch manches einer religiösen Geschichtsbetrachtung Förderliche zusammen. e aber jener an sich religiös fruchtbare und ewig gültige Gedanke der damaligen rlichen Theologie in seiner mikrologischen Ausführung hinauslief auf eine Musterung r Natur in Höhen und Tiefen, in allen Elementen und Naturreichen, nach einem e dürftigen, sich immer im Kreise drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff, so darf man auch . Walch nicht etwa den Aufflug zu einer höheren, religiösen Geschichtsphilosophie hen, sondern nur die apologetische Anwendung eines im Grunde doch recht beschränkten rsehungsbegriffes auf Entstehung und Fortgang der lutherischen Reformation. Und

Buseo, 30 zu Braila, 50 zu Focschan. Wären diese Protestanten alle von Her
evangelische Christen, so könnten sie ein wichtiges Salz für jene Gegenden werden, d
lernen manche deutsche Handwerker, aus denen der größte Theil der dortigen Evang
schen besteht, erst dort den Werth eines evangelischen Gottesdienstes schätzen. Die p
testantischen Gemeinden der Walachei haben sich mit denen der Moldau und Serb
zu einer Synode vereinigt und 1859 im August zu Galacz gemeinschaftliche Berathun
zur Stärkung und Erbauung ihrer Gemeinden gehalten. Die evangelische Gemeinde
Bukarest hat auch schon selbst einen Gustav-Adolph-Verein gebildet und besitzt
Diakonissenanstalt zur Mädchenerziehung und Krankenpflege. — Auch die in Bu
lebenden armenischen Kaufleute bilden unter sich eine Gemeinde.

Vgl. Franz Joseph Sulzer, Geschichte des transalpinischen Daciens, Bd. I.—
Wien 1780—1782. J. A. Vaillant, La Romanie, T. 1—3. Paris 1844. M
de Kogalnitchan, Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Vala
Transdanubiens T. 1. Berlin 1837. G. Ganesco, La Valachie depuis 1
jusqu'à ce jour. Bruxelles 1855. J. Ferdinand Neigebaur, Beschreibung
Moldau und Walachei, Leipzig 1848. Rudolph Neumeister, ein kirchlicher Be
über die Verhältnisse der evangelischen Deutschen in den Donaufürstenthümern, mit
sonderer Rücksichtnahme auf Bukarest, 1854. Rudolph Neumeister, ein Wort
Aufklärung über die bei der evangelischen Marienkirche in Bukarest gemachte Stif
des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem. Bukarest 18
Die Zeitschriften des Gustav-Adolph-Vereins. Klose.

Walafrid Strabo, s. Strabo.

Walch, Christian Wilhelm Franz, der zweite Sohn des angeseh
Professors der Theologie und Kirchenraths zu Jena, Johann Georg Walch (s. u
und der einzigen Tochter des berühmten Franz Buddeus (s. d. Art.), Charlotte Ka
rine, ist geboren den 25. Dezember 1726. Seine Studien trieb er unter der Anleit
seines Vaters in Jena, wo er bereits 1745 die Magisterwürde erhielt und dann
1747 exegetische, philosophische und historische Collegien hielt. Hierauf begab er
mit seinem ein Jahr älterem Bruder Johann Ernst Immanuel (s. unten) auf grö
gelehrte Reisen durch Deutschland, Holland, Frankreich, Schweiz und Italien, w
ihm die persönliche Bekanntschaft der bedeutendsten Gelehrten der Zeit verschafften, z
die Maffei's. Eine Folge von diesen Verbindungen war seine Betheiligung an
von Gorius in Florenz herausgegebenen Symbola literaria und seine durch dense
bewirkte Ernennung zum Mitglied der Taubengesellschaft zu Florenz 1751. Zu
gekehrt, erhielt er 1750 in Jena eine außerordentliche Professur der Philosophie, 1
einen Ruf nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie, wurde da
1754 außerordentlicher Professor der Theologie und durch Heumann (vgl. dessen D
de haeretico Paulino Tit. III, 10. mit der Vita Walch's) zum Doktor der Theol
promovirt (Walch's Doktordissertation: de obedientia Christi activa). Drei J
darauf trat er als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät. Bis zu se
Tode hat er seine umfassende gelehrte Thätigkeit der Georgia Augusta gewid
In der Zeit seiner vollen Manneskraft (1765) schildert Pütter in seiner Univers
geschichte Walch's Collegienthätigkeit. Danach las er „ordentlicher Weise" im So
täglich vier, im Winter drei Stunden, und zwar alle Jahre (in zwei Semestern) D
matik um acht über seines Vaters Lehrbuch (das er, wie dessen epit. theol. moral.
theol. polem. herausgab); 2) alle Jahre um eilf Kirchenhistorie bis Ende des 17. J
hunderts über sein eigenes Compendium, ebenfalls in zwei Semestern; 3) Um
wechselsweise die Moral (ein Semester) und die Polemik (zwei Semester). Außer
ferner publice alle zwei Jahre nacheinander, im Sommer um sieben, im Winter M
woch und Sonnabend um acht und neun: natürliche Theologie, symbolische Theol
Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts, alles über seine eigenen Bücher, und wenig
ein exegeticum über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die Passions

auch über die christlichen Alterthümer nach eigenen Grundsätzen (d. i. Grundlinien, mpendiem), auch wohl dazwischen privatim die hist. liter. theolog. und publice die ter. liter. histor. eccles., das jus publicum ecclesiae, die theologische casuisticam über einen griechischen patrem, zum Exempel Justini M. Apologie u. s. w. lich liest er privatissime, wenn es verlangt wird, gemeiniglich um drei examina-, auch wohl mit selbigen verbundene disputatoria über Dogmatik, oder was außer Ordnung von den bisher benannten Vorlesungen begehret wird. Nimmt man hierzu e zahlreichen, gelehrten Werke, die große Menge akademischer Gelegenheitsschriften, e Betheiligung an Leitung und Verwaltung der Universität, seine Direktion des petentencollegiums, sowie seine Betheiligung an der Göttinger Societät der Wissen-ften, welche ihn 1763 zum ordentlichen Mitgliede in der historischen Klasse machte, erhält man einen Begriff von dem Fleiß und der Arbeitskraft des Mannes, worin ich andere gelehrte Zeitgenossen, wie Baumgarten, Semler u. a. mit ihm wetteifern. Jahre 1772 erhielt er den Karakter eines großbritannischen Consistorialraths. Ziem-spät erst, nämlich 1763, trat er in die Ehe mit Eleonore Friederike, Tochter des hildesheimischen Consistorialraths und Generalsuperintendenten Crome. Walch's , der am Schlagfluß erfolgte, fällt 1784.

Walch gehört nicht zu den geistigen Größen, den schöpferischen Geistern in der ologie; auch hinter dem licht- und geschmackvollen Mosheim, der noch den Beginn Walch's Thätigkeit in Göttingen erlebte, und hinter dem bei aller Form- und Ge-acklosigkeit überall anregenden und befruchtenden Semler tritt er bedeutend zurück; er gehört zu jenen emsigen, unermüdlichen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, zusammengetragene Schätze wir noch dankbar benutzen. Seine Bedeutung liegt dem Gebiete der Kirchengeschichte. In seiner Richtung auf die ganze Breite histo-er Gelehrsamkeit und Literaturkenntniß tritt er gewissermaßen in die Fußtapfen seines ers und mütterlichen Großvaters, wie er auch in seinem dogmatischen Standpunkte Allgemeinen die lutherische Orthodoxie etwa in der gemilderten Weise der Genannten halten sucht; aber freilich der Geist ist aus seiner Orthodoxie schon sehr gewichen, ist zwar nicht seiner Frömmigkeit, aber wohl seiner Theologie ein todtes Objekt orden, und um historische Gewißheit dreht sich Alles. — In dem noch verhältniß-ig frisch geschriebenen Jugendwerk des 27jährigen Walch: Geschichte der evangelisch-erischen Religion, als ein Beweis, daß sie die wahre sey, knüpft er an den Ge-en, der, wie er sagt, einen tiefen Eindruck bei ihm gemacht, daß das Daseyn und ommenste Wesen Gottes aus der Geschichte ebenso zu erkennen sey, als aus der urlehre und anderen Theilen der Weltweisheit, und bezeichnet es als einen Mangel, sich noch Niemand aus diesem Gesichtspunkte um die historischen Wissenschaften so dient gemacht, wie Nieuwentyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Er-ntniß der Macht, Weisheit und Güte Gottes, übersetzt von Segner, Jena 1747), die Physik, und ihr (der Geschichte) Zeugniß von der Größe des unendlich vollkom-en Wesens zur Befestigung der Wahrheit und Bestreitung des Irrthums aufgestellt . Unter so vielen Stücken der Historie nun, welche die Majestät Gottes verherr-n, habe er das Leichteste gewählt, durch welches sich die göttliche Weisheit auf eine che und deutliche Weise offenbare. Denn „die Geschichte der evangelisch-lutherischen igion ist unerschöpflich an Zeugnissen, daß Gott Gott sey.“ In der That stellt das Buch manches einer religiösen Geschichtsbetrachtung Förderliche zusammen. aber jener an sich religiös fruchtbare und ewig gültige Gedanke der damaligen rlichen Theologie in seiner mikrologischen Ausführung hinauslief auf eine Musterung Natur in Höhen und Tiefen, in allen Elementen und Naturreichen, nach einem dürftigen, sich immer im Kreise drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff, so darf man auch Walch nicht etwa den Aufflug zu einer höheren, religiösen Geschichtsphilosophie hen, sondern nur die apologetische Anwendung eines im Grunde doch recht beschränkten ehungsbegriffes auf Entstehung und Fortgang der lutherischen Reformation. Und

so wird denn die Wahrheit der lutherischen Religion aus allem Möglichen, nur ni aus der Sache selbst bewiesen. — Bei seinen späteren bedeutenderen kirchengeschichtli Arbeiten, insbesondere bei seiner Ketzergeschichte, zeigt sich nun Walch tief durchdr von der Pflicht der gewissenhaften, alle Zeugenaussagen unermüdlich und methodisch hörenden Erforschung der Wahrheit, d. h. des wirklich Geschehenen, und man kan der That „die Genauigkeit in der Anführung der Quellen und Erläuterungsschri und der Erörterung der kleinsten Umstände nicht höher treiben, als er es geth (Schröckh). Er erinnert aber, daß das gewissenhafte Streben nach Wahrheit sich n nur vor der Leichtgläubigkeit, sondern auch vor einer unbegründeten, krankhaften Zweif sucht zu hüten habe, namentlich aber auch „vor der Ausschweifung des gelehrten Wi der sich durch eine übertriebene Begierde, auf Alles, was man fragen kann, zu a worten, alle Lücken auszufüllen und alle Dunkelheiten aufzuklären, nur gar zu le verleiten läßt, seine Einfälle unter erwiesene Wahrheiten oft unvermerkt zu mischen anstatt des Wahren nur Mögliches zu erzählen“ (Kritische Nachrichten von den Que der Kirchenh. S. 4 ff.). „Bloß Erfahrung, langwierige Erfahrung lehret uns Demuth, und der einzige, recht philosophische Gedanke, die Historie habe in ihr Umfange nicht eine nothwendige Wahrheit, sondern nur zufälli Veränderungen zufälliger Dinge, wird uns davor verwahren, Begebenhe durch Schlüsse da zu erweisen, wo keine historischen, d. i. durch Zeugnisse erwies Beweise vorhanden sind“ (ebendaselbst). Walch verwahrt sich gegen Mißdeutung di karakteristischen Sätze und will natürlich auch für sich das Recht, Folgerungen, Sch aus dem Gegebenen zu machen, wo „physische oder moralische Nothwendigkeiten“ v liegen, in Anspruch nehmen, hat auch offenbar den berechtigten Gegensatz gegen ganze Gattung von Hypothesen im Sinne. Aber es ist doch bezeichnend, daß er hie die Berechtigung eines höheren, combinatorischen Elements in der Historie, ruhend ideeller Durchdringung des Gegebenen, gar nicht in's Auge faßt. Der Mangel ei die tieferen, geistigen Zusammenhänge reproducirenden, organischen Auffassung (d Auffassung, die sich nicht damit begnügen kann, das Einzelne bloß in der Zufällig seines Geschehens protokollarisch genau aufzunehmen) macht sich in der That sehr empfin lich geltend. In einer Zeit, wo Mosheim bereits so Bedeutendes auch für Dogme geschichte geleistet, und wo Semler mit Nachdruck auf die Veränderungen in Lehrbeg und Lehrart hinwies, faßt zwar auch Walch die Bedeutung der Geschichte für Entsteh und Ausbildung des Lehrbegriffs in's Auge (Gedanken von der Geschichte der Glauben lehre), aber er begnügt sich, in dieser Beziehung darauf hinzuweisen, daß eine Men von Sätzen, Fragen und Redensarten nicht verstanden werden können ohne die geschi liche Kenntniß der Streitigkeiten; namentlich könne, „warum dieses gelehret, und z so und nicht anders ausgedrückt werde,“ gründlich nicht begriffen werden, wo nicht z gleich angezeigt werde, „daß der Widerspruch gegen diesen oder jenen Irrthum d Nothwendigkeit, diesen Satz einzuschärfen und eben diesen Ausdruck veranlaßt“ (Ketze geschichte I, 27). Wie wenig eine organische Auffassung der Lehrentwickelung auch n versucht wird, das kann man schon schließen aus dem naiven Eingang der Ketzergeschicht (Bd. I. S. 3): „Wenn Diejenigen, welche sich zur Religion Jesu Christi beken haben, nie von ihren beiden Haupttheilen, der Wahrheit und Liebe, abgewichen wäre so würden wir der Mühe überhoben seyn können, den größten Theil der Bücher, welch die Geschichte der christlichen Religion vortragen, mit Erzählungen von Ketzereien, Spal tungen und Streitigkeiten anzufüllen. Allein da es der ewigen Weisheit unseres prei würdigen Erlösers gefallen, wie die Verfolgungen und Unterdrückungen seiner Bekenne von außen, also eine Menge von Zwietracht und Uneinigkeit von innen zuzulassen, s ist nunmehro die Kenntniß der dadurch entstandenen Begebenheiten ein unentbehrliche Theil der Kirchengeschichte.“ Zwar legt nun Walch großes Gewicht auf den pragma tischen Vortrag, wozu er rechnet: 1) daß die wahren Ursachen und Quellen der hierhe gehörigen Begebenheiten entdeckt werden, und 2) daß der Geschichtsschreiber über di

Begebenheiten gegründete Urtheile beisetze. Aber in erster Beziehung sieht er die Ur-
sachen und Quellen theils in den Personen selbst, und zwar entweder in dem Maß
ihrer Verstandeskräfte und erlangten Wissenschaften, Fertigkeiten und deren richtigen oder
verderbten Bestimmungen durch angenommene Vorurtheile und beliebte Lehrbegriffe, oder
in der Beschaffenheit ihrer Gemüthsfassungen und darin gegründeten, herrschenden Lei-
denschaften (Ehrgeiz, Neuerungssucht, Eigendünkel u. s. w.), theils in den äußeren
Umständen, worinnen dergleichen Personen sich befunden, Verbindungen mit Anderen
u. s. w. Was die Beurtheilung betrifft, so soll sie sich theils auf die Sache beziehen,
nämlich (bei Streitigkeiten) a) auf den Thatbestand und b) auf die Frage, welcher Theil
die Wahrheit auf seiner Seite gehabt, was dann nach der Uebereinstimmung mit den
Erkenntnißgründen der christlichen Religion zu entscheiden ist und wobei auch beide Theile
Recht bekommen können; theils soll sich das Urtheil, was ihm überall wichtig scheint,
ziehen auf die Art und Weise, wie bei einer entstandenen Irrung sich beide Theile
gegen einander betragen. Wirklich läßt er sich selten die Gelegenheit zu einer solchen
moralischen Aburtheilung entgehen. Daher sieht er es auch für einen Hauptnutzen an,
den die Untersuchung der Ketzereien und Streitigkeiten habe, daß sie fruchtbare Beispiele
zu den Regeln von dem klugen Verhalten bei entstehenden Uneinigkeiten geben, im
Gegensatz sowohl gegen die Ausschweifungen der Verfolgungssucht, als gegen die der
...igkeit in Ansehung der Wahrheit.

Muß man nun gestehen, daß aus Walch's Werken schwerlich irgend Jemand die
Impulse zu lebendiger, produktiver Geschichtsauffassung empfangen wird, und fühlt man
sich ferner, was seine Darstellung betrifft, versucht, zu seinem eigenen, unwiderleglichen
Geständnisse: „an der Wahl der Ausdrücke hat die Kunst keinen Antheil“ hinzuzufügen:
aber die Natur auch nicht, — so bleibt ihm doch das Verdienst, welches die Ketzer-
geschichte noch heute zu einem unentbehrlichen Hülfsmittel macht, das Verdienst der „mit
mehr als kirchenhistorischer Geduld“ (Spittler) und mit gewissenhafter Treue ohne Er-
müdung durchgeführten, methodischen Erschöpfung der Quellen und Hülfsmittel,
wenn auch die große Zerstückelung des Stoffs und die damit verbundene Weitläufigkeit
das Studium noch so ermüdend machen. Dasselbe Streben nach methodischer Durch-
arbeitung und Umspannung eines bestimmten, inhaltlich abgegränzten Gebietes, welches
ihn, z. B. Semler gegenüber, auszeichnet, macht auch seinen Entwurf der Pabstgeschichte
und noch mehr den der Conciliengeschichte werthvoll, wie er denn auch sonst auf mög-
lichst vollständige Sammlung gleichartigen Stoffs ausgeht, so in der Biblioth. symb.
...us, und ein ähnlicher Gesichtspunkt auch der von ihm unter Mitwirkung Anderer
herausgegebenen, neuesten Religionsgeschichte zu Grunde liegt. Auch eine seiner letzten
Schriften, die mit polemischer Rücksicht auf Semler und besonders Lessing (Streit über
Schrift und Tradition) abgefaßte kritische Untersuchung vom Gebrauche der heiligen
Schrift u. s. w. ist als Materialiensammlung noch brauchbar, ob sie gleich alles Andere
eher als kritisch ist und die vollkommene Unfähigkeit Walch's zeigt, den Kern des Streits
auch nur zu fassen.

Wir führen nun die bedeutendsten Schriften der Zeitfolge nach an. Antiquitates
...lii philos. vet. Christ. Jena 1746. — Historia Patriarch. Jud. 1751. — Wahr-
hafte Geschichte der Catharina von Bora. Halle 1751 — 1754, 2 Bde. — Geschichte
der evangelisch-lutherischen Religion, als ein Beweis, daß sie die wahre sey. Jena 1753.
— Historia Adoptianorum 1755 (im IX. Bande der Ketzergeschichte wieder verarbei-
tet). — Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre 1756 (zweite Auflage, 1764).
— Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päbste. Göttingen 1756 (zweite
Auflage, 1758). — Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen.
Leipzig 1759. — Historia Protopaschitarum 1760. — Grundsätze der natürlichen
Gottesgelahrtheit, 1760 (1779). — Grundsätze der Kirchenhistorie des Neuen Testa-
ments, 1761 (später erweitert, dritte Auflage, von J. Christ. Schulz, 1792). — Ent-
wurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten,

bis auf die Zeit der Reformation. 11 Theile, Leipzig 1762 ff. (der letzte nach Wal
Tode von Spittler herausgegeben, reicht bis in's 9. Jahrhundert). — Breviar. th
symbol. eccl. luth. Gott. 1765 (1784). — Biblioth. symbol. vetus Lemgo 17
— Kritische Nachricht von den Quellen der Kirchenhistorie. Leipzig 1770 (1773).
Neueste Religionsgeschichte, unter der Aufsicht von Walch herausgegeben, 9 Bä
1771 ff. (Fortgesetzt von Plank, 3 Bände). — Grundsätze der zur Kirchenhistorie
Neuen Testaments nöthigen Vorbereitungslehren und Bücherkenntnisse. Göttingen, 2
Auflage, 1772. — Grundsätze der Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts, 1774.
Breviar. theol. dogm. Gott. 1775. — Kritische Untersuchung vom Gebrauche der
ligen Schrift unter den alten Christen in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 17
— Ausführliche Verzeichnisse seiner Schriften, mit Einschluß der zahlreichen Diss
tionen, findet man bei Pütter, Joh. St., Versuch einer akademischen Gelehrten
von der Georg-August-Universität zu Göttingen, Theil I. (1765) S. 121 ff. Th.
S. 28 f. Meusel, Lexikon verstorbener deutscher Schriftsteller, Bd. XIV. S. 34
Döring, die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jahrhundert, Bd.
S. 615 ff. Ueber sein Leben die erwähnte Dissertation Heumann's und G. Leß's,
Andenken des ehemaligen Consistorialraths Dr. C. W. F. Walch von der theologi
Fakultät zu Göttingen. Göttingen 1784. — Heyne, Elogium ven. Walchii .
recitatum in cons. soc. 1784, Fol. — Winckler, Nachrichten von niedersächsi
bedeutenden Leuten, Bd. II. S. 101 ff., sowie Pütter und Döring a. a. O.
Karakteristik: Baur, die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung. Tübingen 18
S. 145 ff.

Walch, Johann Ernst Immanuel, geboren 1725, der ältere Bruder
eben geschilderten, seit 1750 Professor der Philosophie, später der Beredtsamkeit
Dichtkunst, ein Mann von umfassenden philologischen (auch orientalischen), antiquar
und naturgeschichtlichen Kenntnissen, hat in seinen Dissertat. in Acta Apost. 1756
seine archäologischen Kenntnisse zur Erläuterung des Neuen Testaments angewandt.

Vgl. noch die nach seinem Tode erschienenen Observ. in Matth. ex graec. ins
Jena 1779. — Antiquitates symbol. quibus symbol. apost. hist. illustr. Jena 1
— Progr. de peccato in spir. sct. Jena 1751—1760. — Marmor Hisp.
vexationis christ. Neron. insigne docum. Jen. 1750. 4. und Persecutionis Ch
Neron. in Hisp. . . . uberior expl. Jen. 1753. — Christian. sub Diocletian
Hispan. persequutio ex aut. inscript. ill. Jena 1751. Vgl. Döring a. a. O.

Walch, Johann Georg, der Vater beider Vorgenannten, ist der Soh
Generalsuperintendenten Georg Wilhelm Walch zu Meiningen, und ist geboren 1
Im Jahre 1710 bezog er die Universität Leipzig, wo Gottfried Olearius, Rech
und Andere seine theologischen Lehrer wurden, während seine literar-geschichtliche
gung Nahrung und Förderung empfing durch die Bekanntschaft mit Menke, d
Bibliothek ihm offen stand, und die philosophische Anregung durch Andreas Rüdiger
schon damals Veranlassung wurde zu dem später ausgeführten Entwurfe seines phi
phischen Lexikons. Die Magisterwürde erlangte er 1713. Zunächst beschäftigte er
vorwiegend philologisch, gab des Cellarius akademische Reden und eine ganze A
alter lateinischer Schriftsteller (Ovid, Vellejus, Phädrus), auch den Lactanz he
und schrieb 1716 die geschätzte Historia critica lat. linguae. Seit 1716 ist e
Jena, wo er 1719 ordentlicher Professor der Beredtsamkeit, dann auch der Dicht
wird und bald in nahe Beziehung zu Buddeus tritt, dessen einzige Tochter er
darauf heirathete. Wie Buddeus betheiligte er sich an den philosophischen Bewegu
der Zeit. (Schon 1723: „Gedanken vom philosophischen Naturell"). Buddeus
in dem „Bedenken über die Wolf'sche Philosophie" sich erklärt gegen Wolf's He
setzung der übrigen gangbaren Beweise für's Daseyn Gottes zu Gunsten des A
mentes von der Contingenz, von welcher man unmittelbar und demonstrativ auf
ens necessarium schließen könne. Auf Wolf's Entgegnung antwortete Walch in

[illeg.]schrift: „Bescheidene Antwort auf Herrn Chr. Wolf's Anmerkungen“ u. s. w., 1724, [illeg.]d: „Bescheidener Beweis, daß das Buddeus'sche Bedenken noch feststeht 1725.“ Im [illeg.]genden Jahre gab er sein philosophisches Lexikon heraus (zweite Aufl., 1740. [illeg.]itte Aufl., 1775), welches übrigens auch Gegenstände der Naturgeschichte, Technik u. s. w. umfaßt. Die einschlagenden Artikel, wie Gott, Theologie und andere vergegen[illeg.]rtigen die eigenthümliche Stellung, welche die natürliche Theologie bereits neben der „geoffenbarten“ erlangt hat; denn obgleich die natürliche Gotteserkenntniß des gefallenen Menschen nicht so kräftig ist, daß sie es zu einer wahren Lebensübung bringen kann, [illeg.] sie doch Anleitung geben können zur Offenbarung, so daß ein natürlicher Mensch [illeg.] Nothwendigkeit derselben erkennen muß. Sie faßt die Grundsätze aller Religion in [illeg.] und gibt die Kennzeichen an die Hand, nach denen man die Wahrheit und Göttlich[illeg.] einer Offenbarung prüfen muß u. s. w. Für die philosophischen Bestrebungen [illeg.]lch's vgl. noch: Einleitung in die Philosophie 1727 und Observat. in Nov. Test. [illeg.]ros, quarum 1. pars ea continet loca, quae ex histor. philos. illustr. Jena [illeg.]27. 8.). Obgleich durch jene Aufnahme der natürlichen Theologie die alte theoretische [illeg.]undlage der Orthodoxie bereits durchbrochen ist, so hält doch Walch, in den Fußtapfen [illeg.] Buddeus gehend, die lutherische Kirchenlehre im orthodoxen Sinne fest, in einer [illeg.]eise, welche, ohne eigentlich pietistisch zu seyn, doch Einflüsse des Pietismus empfangen [illeg.] und diesem nicht mehr feindlich gegenüber steht. Seit 1724 war Walch außer[illeg.]dentlicher Professor der Theologie, 1726 erlangt er den theologischen Doktorgrad, [illeg.]728 eine ordentliche Professur und steigt nun in der theologischen Fakultät auf, bis er [illeg.]750 Prof. primar., 1754 zugleich Herzoglich Sachsen-Weimarischer Kirchenrath wird. [illeg.] dieser Stellung widmet er nun der Theologie neben zahlreichen Vorlesungen auch [illeg.] umfassende, literarische Thätigkeit mit mehrfachem, engem Anschluß an Buddeus, [illeg.]en Institutiones dogm. er in Comp. redactae herausgibt, 1723. (Spätere Bearbei[illeg.]ngen: Buddei comp. instit. dogm. brev. observ. illustr. Francf. und Lps. 1748). [illeg.] seine Vorlesungen verfaßt er eine Anzahl Compendien, welche sich durch ausgedehnte [illeg.]rücksichtigung der einschlagenden Literatur auszeichnen; so Einleitung in die christliche [illeg.]ral, in die dogmatische Gottesgelahrtheit, in die polemische Gottesgelahrtheit und: [illeg.]leitung in die theologischen Wissenschaften, 1737, 4., sehr erweitert zweite Auflage, [illeg.]753, 8. Ohne eine encyklopädische Organisation anzustreben, behandelt er hier hinter[illeg.]ander die dogmatische, symbolische, katechetische, polemische Gottesgelahrtheit, die Sit[illeg.]lehre, die allgemeine göttliche Rechtswissenschaft, die Pastoraltheologie und die Kirchen[illeg.]storie. Das Uebergehen der exegetischen Theologie rechtfertigt er nicht nur damit, daß [illeg.] Vorhaben gewesen, nur die Disciplinen zu behandeln, über welche er lese, sondern [illeg.] bezeichnender Weise auch damit, daß die heilige Auslegungskunst „vor keinen der [illeg.]eologie eigenthümlichen Theil anzusehen ist.“ — Seine besonders verdienstlichen Be[illeg.]hungen für die theologische Literärgeschichte beginnen mit der Herausgabe von Bosii, [illeg.]rod. in notit. scriptorum eccl. Jena 1733; daran schließt sich die noch immer [illeg.]rthvolle Bibliotheca theol. selecta litterar. adnot. instr. Jena 1757 — 1765, [illeg.] Bde., sowie sein letztes Werk, die Biblioth. patrist. litter. annot. instr. Jena 1770 [illeg.] bearbeitet von Danz, 1834). Auch des Verdienstes, welches er sich durch die Aus[illeg.] von Luther's sämmtlichen Werken (1740 —1752, 24 Bände) erworben, ist hier [illeg.] gedenken (vgl. Realencyklopädie Bd. VIII. S. 617), sowie seines christlichen Con[illeg.]dienbuchs (deutsch und lateinisch mit historischen Erläuterungen, 1750. Dazu: Intro[illeg.]tio in libr. symb. eccl. luther. Jen. 1752, 4.). Durch literarische Reichhaltigkeit [illeg.]nen sich auch die beiden anderen Hauptwerke Walch's aus, die Einleitungen in die [illeg.]logischen Streitigkeiten. Der Anstoß ging von Buddeus aus, welcher bei seinem [illeg.]trag der polemischen Theologie das für die Wendung der Zeit von der Dogmatik [illeg.] Historie bezeichnende Bedürfniß empfand, die Studirenden in ausgedehnterer Weise, [illeg.] dieß gewöhnlich geschah, über die Geschichte der in der Polemik bekämpften Irr[illeg.]mer aufzuklären, ihnen „einen accuraten Begriff von Ursprung, Wachsthum u. s. w.

einer jeden Sekte, auch eine richtige Connexion und so viel sich thun läßt, ein vo System Derer, welche man widerlegen will, beizubringen." Der historische Stoff ihm dabei so an, daß er "endlich fast den halben Theil des Collegii ausmachte." sollte ein Buch aushelfen, dessen Ausführung er aber "seinem vielgeliebten Ei überließ. Walch behielt Ordnung und Methode von Buddeus bei, nahm auch i Ausführung Vieles aus dessen Vortrag, Eigenes hinzufügend. So erschien zu 1724, ein Band theologischer Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten Herrn Buddeus Collegio herausgegeben und mit Anmerkungen u. s. w. In der aber erweiterte Walch den Plan und Umfang des Buchs, das nun unter dem "Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche son außer der evangelisch-lutherischen Kirche entstanden," 1733—1736, in 5 Bä erschien. Der erste Band ist hier die dritte überarbeitete Auflage des ursprüng Werks und umfaßt bereits das ganze Gebiet (Papisten, Reformirte, Antitrinitarier Socinianer, Fanatici und Enthusiasten, Atheisten, Naturalisten und Indifferenti Griechen, Muhammedaner, Juden und Heiden), welches in Band II. — V. mit weitem reicheren Material in derselben Ordnung durchgeführt wird. Daneben aber Walch bereits selbstständig das ähnliche Werk begonnen: "Historisch-theologische Ei tung in die Religionsstreitigkeiten der evangel.-lutherischen Kirche," von der Reform bis auf die jetzigen Zeiten ausgeführt, welches Jena 1730—1739, in 5 Bänden ersc — Außer den genannten Werken verdienen noch seine Miscellanea sacra s. comm hist. eccl. sanctioresque discipl. pert. Amst. 1744, seine umfangreiche Historia N. T. variis observv. ill. Jena 1744 (geht bis Anfang des 4. Jahrhunderts) seine Histor. controverss. Graec. et Latin. de processione spir. sancti. Jena 1 Erwähnung.

Neben seiner gelehrten Thätigkeit hat Walch auch nicht unterlassen, häufig zu digen und seine Aufmerksamkeit für dies Gebiet zeigt die Sammlung kleiner Schri von der gottgefälligen Art zu predigen, Jena 1746, worin er dahin gehende Rathsch älterer Theologen zusammenstellt. — Im Jahre 1766 verlor Walch seine Gattin den Tod. Er selbst, durch katarrhalische und hypochondrische Leiden angegriffen, stand doch noch 1769 einen Fall von der Bücherleiter so weit, daß er seine Bibli patr. vollenden konnte (vgl. das Vorwort). Erst 1775 entschlief er.

Vgl. Chr. W. F. Walch, Leben und Karakter von Dr. J. G. Walch. 1777, 4. Meusel a. a. O. Band XIV. S. 360. Döring a. a. O.

W. Möller.

Waldeck, Fürstenthum. Das jetzige Fürstenthum Waldeck hat zwei vers dene Volksstämme zu Bewohnern: Sachsen und Franken (Cherusker und Chat Es scheint, als sey das Christenthum zuerst bei den dem kölnischen Süderland (Sa land) zunächst wohnenden Sachsen gegen das Jahr 700 verkündet worden. Zu fränkischen Bewohnern wurde es nachweislich erst durch Bonifacius gebracht. Jahre 724 fällte er die Wodanseiche, die auf waldeck'schem Grund und Boden, auf sogenannten Johanniskopfe bei Wellen, eine halbe Stunde von dem hessischen Geismar entfernt, stand. Noch jetzt sieht man auf dem Gipfel dieses Berges eine förmige Umwallung, so wie Ueberbleibsel einer Kapelle. Auch bezeichnet die Volks noch den Ort, auf welchem die fragliche Eiche gestanden. Mit dem von Bonifa gestifteten Kloster Fritzlar standen verschiedene Ortschaften des jetzigen Fürstenth Waldeck in genauer kirchlicher Verbindung. Noch zu Lebzeiten des Bischofs Lu wurden aus waldeck'schen Orten Geschenke selbst an das von demselben gestiftete Kl Hersfeld gegeben. Im Jahre 850 erhielt auch das von Bonifacius gestiftete Kl Fulda aus den waldeck'schen Lande Geschenke. Außerdem war die auf dem Burb von Bonifacius gegründete Kirche die Mutterkirche einiger waldeck'schen Dörfer. lebt die Erinnerung an das Wirken des Apostels der Deutschen in der fränkischen, der Eder gelegenen Gegend im Munde des Volkes. In Bergheim soll er, nach

e des Volkes, von der Kanzel gepredigt und auf den sogenannten Bonifaciusäckern er Nähe ausgeruht haben. Aber auch zu den sächsischen Bewohnern des Landes reitete Bonifacius und seine Gehülfen von Buraberg und Amöneburg das Evan- m. Am bedeutendsten wirkte jedoch Sturm, der Apostel der Sachsen, von Eres- aus, wo ihn Karl der Große im Jahre 779 zurückgelassen hatte. Eresburg liegt Stunde von der waldeck'schen Gränze entfernt. An die von Karl d. Gr. in Eres- etwa 785 erbaute Kirche waren einige benachbarte waldeck'sche Orte zehntpflichtig. er wurde für Verbreitung des Christenthums im Waldeck'schen noch durch das hum Paderborn und das Kloster Corvei gewirkt. Paderborn sowohl als Corvei n viele Besitzungen im Lande. In welcher Zeit alle Bewohner des Fürstenthums st gewesen, läßt sich nicht nachweisen. Nach Beendigung des Sachsenkrieges wird Bekehrung einen raschen Verlauf genommen haben. Als das älteste Kloster darf hardinghausen angesehen werden, wenn es gleich erst im Jahre 1171 erwähnt wird; dorf ward 1101 gestiftet, Werbe vor 1124, Arolsen 1131, Berich und Schaken vor 1196, Netze 1228. Volkhardinghausen, Arolsen und Berich waren Augustiner- klöster, Flechtdorf ein Benedictinermönchs-, Schaken ein Benedictinernonnenkloster, e zuerst ein Mönchskloster, seit 1207 ein Benedictinernonnenkloster, Netze ein Ci- ienserkloster. Das waldeck'sche Land war unter drei verschiedene Bisthümer vertheilt. Theil des Landes (Pagus Ittergowe) gehörte in die Kölnische, der zweite (Pagus i Franconicus) in die Mainzische, der dritte (Pagus Hessi Saxonicus) in die Pa- rner Diöcese.

Die Reformation Luther's fand im Lande bei Einzelnen früh Eingang. Ditmar nten, Pfarrer zu Nerdar, belehrte sich schon im J. 1518. Auf die Einführung formation im Allgemeinen übten die damaligen Regenten großen Einfluß aus. dem Reichstage zu Worms waren drei waldeck. Grafen gegenwärtig: Philipp III., pp IV. und Franz. Schon im Jahre 1525 wurde durch beide Philippe in der als erlassenen Landordnung befohlen, die Pfarrer sollten das heilige Evangelium r und rein predigen, sich aller disputirenden Lehren entschlagen, allein die Lehre Auslegung bewährter Doktoren gebrauchen und besonders aufrührerische Materien en, wodurch das gemeine Volk sonst in Empörung und Auflehnung gegen seine igkeit sich begeben möchte. Im J. 1526, den 1. Mai, schrieb Philipp der Aeltere Philipp den Jüngeren: Nachdem, was sich jetzt unter der Geistlichkeit ereigne, gebe en Rath, alle Briefe, Siegel und Kleinodien, die sich in den Klöstern befänden, hmen zu lassen, damit sie nicht von den Mönchen und geistlichen Personen ver- t und veräußert würden, wie schon von denselben geschehen. — Es scheint daher, habe die Bewegung auch schon die Klöster ergriffen, die dann einen immer rascheren auf genommen haben wird. In demselben Jahre (1526) besuchten die Grafen den hstag zu Speyer, und von jetzt an trafen sie kräftige Anstalt, die Reformation all- ein in ihren Ländern einzuführen. Vor Allem war an der Berufung eines tüchtigen ologen, der das Werk in die Hand nehme und weiter führe, gelegen. Schon den Juni 1526 trat Joh. Hefenträger (Trygophorus), von den Grafen dazu be- n, als evangelischer Prediger sein Amt in der Stadt Waldeck, dem Residenzorte es der Grafen, an. Joh. Trygophorus stammte aus Fritzlar. Er war daselbst im 1497 geboren, erhielt seine Bildung zu Erfurt, Corbach und Nordhausen, bekam 17 zu Erfurt die Würde eines Baccalaureus, wurde Seelsorger der Augustinernonnen Fritzlar, verehelichte sich aber schon 1524, mußte dann aber wegen der Verfolgung Papisten seine Vaterstadt verlassen und nahm so die ihm angetragene Pfarrstelle zu deck gern an. Hier blieb er über fünf Jahre; im Jahre 1532 trat er die Pfarr- zu N.-Wildungen an, wohin Graf Philipp der Jüngere ihn berufen hatte. Er e von der Landesherrschaft zum Kirchenvisitator bestellt, starb aber schon im Jahre . Er ist unter den Theologen damaliger Zeit der bedeutendste Beförderer der Re- tion im Lande. Schon im Jahre 1527 schrieb er einen Katechismus, der später

Regula fidei Waldeccensis genannt wird, und verfaßte bereits vom J. 1529 an e Kirchenagende, welche später (1556) die Grundlage der waldeck'schen Kirchenordnung worden ist.

Da wahrscheinlich auch im Jahre 1529 schon das Evangelium in den St Mengeringhausen, Landau und N.-Wildungen gepredigt worden und verschiedene K in landesherrliche Aufsicht und Verwaltung genommen waren, so ist dieses Jahr fältig als dasjenige angesehen, in welchem die Reformation in Waldeck eingeführt Eine allgemeine Einführung war aber damals noch keineswegs bewirkt worden. spätesten unter allen Ortschaften erfolgte sie (1543) in der Stadt Corbach. Von Seite die Hemmungen daselbst veranlaßt sind, besagt folgende Nachricht: „Im 1543 haben auch die von Corbeke in der Grafschaft Waldecke die neue Religion nommen, ob gleichwohl ihre alte katholische Bürgermeister und Rathsverwandten äußerste Mühe gaben, solches zu verhindern.“ Die Einführung der Reformati Corbach war vor Allem den Bemühungen des bekannten hessischen Superint Adam Kraft aus Marburg zu verdanken. Er war auf Ansuchen der waldeck'schen G Philipp und Wolrad vom Landgrafen Philipp im Jahre 1543 nach Corbach ge worden. Von dem Geiste, in welchem er bei seinem Werke verfahren wissen gibt ein Brief Zeugniß, den er auf dem Rückwege nach Marburg von Wiesenfeld an die Grafen schrieb. In diesem Briefe heißt es u. A.: „Gnad vnd Fried von Wolgeporenen, Gnedigen, lieben Herrn, Ich habe aus sonderer sorge, So ich vo lieben Kirchen zu Corbach trage, nicht vnderlassen können E. G. zu pittenn, de Herrn Bertholden gnediglich offt ermanen wollen, daz er sein freundlich in der vortfare vnd sich pei leibe nicht erjagen oder erzornen lasse, woh schon nicht volgen wurde, wie er gernne hatte, Gott vnser Vatter wirdt mit der Zeit alles woh aber die ingenia exasperiret wurdenn, habe ich so viell gemerckt, daz es dem gelio große nachtheill erregen konte, Da wir aber trewlich vor bawen sollen. D pure, pie, suaviter et graviter — Ignoscendo, rogando etc.“ In gleichem hatte Kraft in Hessen und auch in Hörter und Göttingen für die Ausbreitung des liums zu wirken gewußt.

Nach Philipp's III. im Jahre 1539 erfolgten Tode hat unter den Regenten so thätig das Reformationswerk betrieben, als die hinterlassene Wittwe desselben, Gräfin Anna, und vor Allem ihr Sohn Wolrad II., der Gelehrte ge Er war zu Bielefeld gebildet, hatte Kenntnisse in der griechischen, lateinischen und zösischen Sprache und versäumte überhaupt keine Gelegenheit, sich nützliche Kenntnis verschaffen. Nach dem Tode seines Vaters nahm er seine Residenz auf dem Eise bei Corbach. Im Anfange seiner Regierung war er der gereinigten Lehre nicht günstig; er wurde es aber bald nachher mit desto größerem Eifer. Im Jahre 1 wurde er wegen seiner Gelehrsamkeit von dem Landgrafen von Hessen zum Aud auf das vom Kaiser nach Regensburg ausgeschriebene Religionsgespräch ausersehen. er den Landgrafen Philipp von Hessen auf dessen Aufforderung Hülfe im Schma bischen Kriege geleistet hatte, mußte er auf dem Reichstage zu Augsburg im J. 1 vor dem Kaiser Abbitte thun. Als das Interim erlassen war, sagte Graf W seinen Pfarrern, wenn sie etwa durch des Kaisers Macht von ihren Gemeinden trieben würden, so wolle er sie als seine Gäste so lange als möglich nicht ver wenn ihm auch selbst gleiches Unglück treffen würde. Er starb 1578 zu Eilh Graf Wolrad gehört mit unter die bedeutendsten Männer des 16. Jahrhunderts. Itinerarium Wolradi Comitis a Waldeck in profectione Augustana Anno 1548 im Jahre 1861 durch Dr. Troß herausgegeben worden.

Nachdem im Jahre 1555 der Religionsfriede zu Stande gekommen war, gi die Grafen des waldeck. Landes, durch Wolrad angeregt, daran, die kirchlichen Verhält zu regeln. Im Jahre 1556 wurde von den Grafen Wolrad, Philipp, Johann und Samuel eine Synode aller Pfarrer zu Waldeck in's Kloster Volkhardi

[illegible]usen ausgeschrieben. Unter den Pfarrern, die hier zusammenkamen, sind besonders [illegible]nennen Reinhard und Jonas Trygophorus, Jeremias Homberg, Theodor Rafflen[illegible]. Auch zwei Geistliche aus dem Lippischen nahmen Theil, unter diesen der bekannte [illegible]m. Hamelmann, Pfarrer zu Lemgo. Von dieser Synode wurde nun für das ganze [illegible]d eine Kirchenordnung angenommen. Zur Grundlage derselben hat die von Joh. [Tr]ygophorus seit dem J. 1529 verfaßte gedient. Dieselbe war bereits 1544 von dem [S]uperintendent Adam Kraft für Corbach empfohlen und 1545 von dem Grafen Wolrad [illegible] Philipp Melanchthon zur Begutachtung geschickt worden. Sie wurde im J. 1556 zu [illegible]burg gedruckt und erschien 1557. Im Allgemeinen gehört sie zu denen, welche den [illegible]ischen Ritus angenommen haben. Nach ihr wurden drei Superintendenten und [ver]schiedene Visitatoren im Lande angestellt. Eine Synode der Geistlichen im Beiseyn [illegible]licher gräflicher Abgeordneten mußte jedes Jahr gehalten werden. Es stand ihr [illegible] weder das Recht des Mitberathens und Beschließens in Betreff der wichtigsten [Ver]fassungsangelegenheiten der Kirche zu, noch ist sie jemals berufen, die inneren Ange[legen]heiten der Kirche zu ordnen; so wurden z. B. Katechismen und Gesangbücher ein[gefüh]rt, ohne sie zu fragen. Die Synode diente vielfach dazu, daß die Behörde auf [ihr] entweder neue Verordnungen bekannt machte, oder die alten immer und immer wieder [von] Neuem vorlegen ließ, hauptsächlich aber gab die Lehre einen Hauptpunkt für die [Ver]handlungen ab.

[illegible] Betrachten wir die innere Entwickelung der evangel. Kirche im waldeck. Lande, so [illegible]darin von Anfang an bis etwa gegen das Ende des 16. Jahrhunderts eine freiere [Richt]ung unverkennbar. Joh. Trygophorus, der waldeck'sche Reformator, stammte aus [illegible], wo, wie Heppe nachgewiesen hat, von Anfang an die Melanchthonische Doktrin [als kir]chliches Bekenntniß Platz gegriffen hatte. Demgemäß heißt es nun auch in der [illegible] gemeynen Beichte" der 1534 von Trygophorus entworfenen Kirchenordnung: [illegible] bitten, das dye gnadenreichen geheimnis vnser erlößung vmb der willen wyer [illegible] versamlet synd alßo in rechten glauben begangen vnd vollenbracht werden, das [illegible] vermittelst dyßen sichtbare zeichen broits vnd wyns der vnsichtbaren [illegible]e deyner götlichen gnade deynes eyngebornen Sohns, wilche nach seyner [illegible]chen ordnung alhyr durchs wort vnd mitt dyeßen Hochw. Sacrament solle außge[teil]t werden, dyesem kegenwärtigen deynem dyener zu vergebung seyner ßunde vnd zu [illegible]ys des ewigen lebens gerate." Die Spendeformel lautet bei Darreichung des [Bro]des: „Gedenck, glaube und bekenne, das Christus vor dich gestorben ist"; bei Dar[reichun]g des Kelches: „Gedencke, glaube und bekenne, das das Blut Jesu Christi vor [dich] vergossen ist." Und dieser Auffassung entsprechend, heißt es in dem von Trygo[pho]rus im Jahre 1532 verfaßten Katechismus: „Das Ist warlich der hilige Lichnam [de]s Herrn Jesu Christi, den nym hyn, das er die Seele wulle Spisen, erneuern [und] bewaren zum Ewigen Leben." Die in der ältesten Kirchenordnung von Trygo[pho]rus angewendete Spendeformel ging nun auch in die Kirchenordnung vom J. 1556 [illegible], um so mehr, da dieselbe von Melanchthon geprüft worden war und der Artikel [vom] Abendmahl aus der Mecklenburger, gleichfalls von Melanchthon revidirten Kirchen[ord]nung, entlehnt war. Aber außerdem beweisen auch sonstige Thatsachen, daß in der [wal]deck. Landeskirche bis 1584 eine freiere Richtung herrschend war. Einige Pfarrer be[zeug]ten, daß sie im Jahre 1556 bei ihrer Kirchenvisitation die Geistlichen ermahnt [hät]ten, die Lehre des Christenthums zu lernen und zu lehren nach den locis comm. [Mel]anchth. und 1558 so, wie die Lehre dargestellt sei in dem Katechismus Luther's, [in] der Augsburg. Confession, in der Apologie und in den locis und dem Examen [de]s Philippus, so daß also diese Schriften Melanchthon's den symbolischen Bü[cher]n gleichgestellt werden. Ferner wurde die Lehre Lycaula's, Superintendenten zu [Kor]bach, von der Nothwendigkeit der Nothtaufe, weil ungetaufte Kinder nicht selig [wer]den könnten und durch das Sakrament der heiligen Taufe gereinigt werden müßten, [auf] zwei Synoden, 1560 und 1561, verworfen und der Streit, der Aufsehen gemacht

Regula fidei Waldeccensis genannt wird, und verfaßte bereits vom J 1529 an
Kirchenagende, welche später (1556) die Grundlage der waldeck'schen Kirchenordnung
worden ist.

Da wahrscheinlich auch im Jahre 1529 schon das Evangelium in den St
Mengeringhausen, Landau und N.-Wildungen gepredigt worden und verschiedene K
in landesherrliche Aufsicht und Verwaltung genommen waren, so ist dieses Jahr
fältig als dasjenige angesehen, in welchem die Reformation in Waldeck eingeführt
Eine allgemeine Einführung war aber damals noch keineswegs bewirkt worden.
spätesten unter allen Ortschaften erfolgte sie (1543) in der Stadt Corbach. Von w
Seite die Hemmungen daselbst veranlaßt sind, besagt folgende Nachricht: „Im
1543 haben auch die von Corbeke in der Grafschaft Waldecke die neue Religion
nommen, ob gleichwohl ihre alte katholische Bürgermeister und Rathsverwandten s
äußerste Mühe gaben, solches zu verhindern.“ Die Einführung der Reformati
Corbach war vor Allem den Bemühungen des bekannten hessischen Superinte
Adam Kraft aus Marburg zu verdanken. Er war auf Ansuchen der waldeck'schen
Philipp und Wolrad vom Landgrafen Philipp im Jahre 1543 nach Corbach
worden. Von dem Geiste, in welchem er bei seinem Werke verfahren wissen
gibt ein Brief Zeugniß, den er auf dem Rückwege nach Marburg von Wiesen
an die Grafen schrieb. In diesem Briefe heißt es u. A.: „Gnad vnd Fried von
Wolgeporenen, Gnedigen, lieben Herrn, Ich habe aus sonderer sorge, So ich
lieben Kirchen zu Corbach trage, nicht vnderlassen können E. G. zu pittenn,
Herrn Bertholden gnediglich offt ermanen wollen, daz er fein freundlich in der
vortfare vnd sich pei leibe nicht erjagen oder erzornen lasse, woh schon nit
volgen wurde, wie er gernne hatte, Gott vnser Vatter wirdt mit der Zeit alles
woh aber die ingenia exasperiret wurdenn, habe ich so viell gemerckt, daz es dem
gelio große nachtheill erregen konte, Da wir aber trewlich vor bawen sollen.
pure, pie, suaviter et graviter — Ignoscendo, rogando etc.“ In gleichem
hatte Kraft in Hessen und auch in Höxter und Göttingen für die Ausbreitung des
liums zu wirken gewußt.

Nach Philipp's III. im Jahre 1539 erfolgten Tode hat unter den Regenten
so thätig das Reformationswerk betrieben, als die hinterlassene Wittwe desselben
Gräfin Anna, und vor Allem ihr Sohn Wolrad II., der Gelehrte ge
Er war zu Bielefeld gebildet, hatte Kenntnisse in der griechischen, lateinischen und
zösischen Sprache und versäumte überhaupt keine Gelegenheit, sich nützliche Kenn
verschaffen. Nach dem Tode seines Vaters nahm er seine Residenz auf dem Eis
bei Corbach. Im Anfange seiner Regierung war er der gereinigten Lehre nicht
günstig; er wurde es aber bald nachher mit desto größerem Eifer. Im Jahre
wurde er wegen seiner Gelehrsamkeit von dem Landgrafen von Hessen zum Ab
auf das vom Kaiser nach Regensburg ausgeschriebene Religionsgespräch ausersehen.
er den Landgrafen Philipp von Hessen auf dessen Aufforderung Hülfe im Sch
dischen Kriege geleistet hatte, mußte er auf dem Reichstage zu Augsburg im J.
vor dem Kaiser Abbitte thun. Als das Interim erlassen war, sagte Graf W
seinen Pfarrern, wenn sie etwa durch des Kaisers Macht von ihren Gemeinden
trieben würden, so wolle er sie als seine Gäste so lange als möglich nicht ver
wenn ihm auch selbst gleiches Unglück treffen würde. Er starb 1578 zu Eis
Graf Wolrad gehört mit unter die bedeutendsten Männer des 16. Jahrhunderts.
Itinerarium Wolradi Comitis a Waldeck in profectione Augustana Anno 154
im Jahre 1861 durch Dr. Tross herausgegeben worden.

Nachdem im Jahre 1555 der Religionsfriede zu Stande gekommen war, g
die Grafen des waldeck. Landes, durch Wolrad angeregt, daran, die kirchlichen Verhält
zu regeln. Im Jahre 1556 wurde von den Grafen Wolrad, Philipp, Johann
und Samuel eine Synode aller Pfarrer zu Waldeck in's Kloster Volkhardi

er, zugleich war er mit Fleiß auf Beförderung des wahren Christenthums bedacht, dem er wohl wußte, „daß ein Landesherr nicht glücklicher seyn kann, als wenn alle ine Unterthanen, oder doch die meisten, fromme Christen und wohl erzogene Leute ären.“ Er proponirte eine Kirchendisciplin, sorgte für eine Vormundschaftsordnung, ef ein Waisenhaus und ein Seminarium Theologiae in's Leben, setzte ein Edikt über lwereien bei Hochzeiten, Kindtaufen, Begräbnissen auf ꝛc., verfaßte eine Schulordnng (1704), vertheilte das Neue Testament 3000mal und sonst erbauliche Tractate ter die Leute. Als aber im Jahre 1710 ein Gedicht erschien gegen die „redlichen it, die von den Feinden Pietisten gescholten werden“, da verfaßte er ein Gegenicht, und nun trat der Kampf offen hervor. Becker stellte in seinem Gedichte die uptung auf, Pietisten und Schwärmer, die man so schelte, seyen nicht im Lande, en in Lehre und Leben unsträflich, bekleideten Ehrenämter und seyen vom Consistom nicht des geringsten Irrthums beschuldigt. Ein Herr von Rauchbar aber wußte dem Grafen Anton Ulrich zu bewirken, daß auf der Synode der Superintendent schmit eine heftige Rede gegen Becker's Gedicht hielt und daß von sämmtlichen ren Gutachten darüber abgefordert wurden, die zum großen Theil ungünstig für r ausfielen. Auch der Landtag bat im J. 1710, daß durch ein Edikt der verführen Rotte gesteuert werde. Ein von der Universität Rostock eingeholtes Gutachten ute bei, und so erschien im Jahre 1711 ein scharfes Edikt gegen die Pietisten. en Becker wurde ein Proceß eingeleitet. Diesem harten Verfahren gegen ihn zu hen, beschloß er seinen Dienst aufzugeben. Er nahm die erledigte erste Regierungs- Consistorialstelle nebst der Direktion der gräflichen Canzlei zu Büdingen an. Im 1712 erschien auf Befehl der waldeck'schen Landesobrigkeit eine Hist. pietist. ecensis.

Nachdem im Jahre 1623 vom Superintendenten Jeremias Nicolai die Errichtung Consistoriums beantragt worden war, trat ein solches etwa gegen das J. 1680 Leben. Neben demselben bestand die Geistlichkeits-Synode bis zum Jahre 1809. iesem wurde sie durch das Kirchenregiment „vorerst ausgesetzt, bis ihr eine zweckigere Einrichtung gegeben seyn würde.“ Im J. 1788 war die Concordienformel den symbolischen Büchern, auf welche die Prediger bis dahin eidlich verpflichtet en, weggelassen. Eine freiere theologische Richtung brach sich Bahn. Im Jahre l wurde dann, nachdem seitens der Gemeinden keine Einsprache geschehen, durch Kirchenregiment die Union gesetzlich im Fürstenthume eingeführt. Da sich nun als nsatz zu dem vulgären Rationalismus nach und nach durch einen im Jahre 1845 deten Missionsverein eine sogenannte Lutherische Partei zu organisiren strebte, so ien gegen diese und ihre Bestrebungen eine Schrift des Consistorialraths Steinmetz: e kirchliche Union in den Fürstenthümern Waldeck und Pyrmont, dargestellt und heidigt von K. Steinmetz. Arolsen 1859.“ Und in Folge derselben erließ das henregiment den 21. Oktober 1859 eine Bekanntmachung, daß den Vokationen aller stellenden Geistlichen in Zukunft folgendes Postscript werde beigefügt werden: „Im rigen bemerken wir, daß Sie Ihr Amt in Uebereinstimmung mit der bei uns gesetzbestehenden Union zu verwalten haben und daß dieses Bedingung Ihrer gegenwärs Berufung und Anstellung ist.“ Seit 1800 bis 1810 saß merkwürdigerweise nicht einziges geistliches Mitglied in dem aus 4—5 weltlichen Mitgliedern bestehenden sistorium, von den Jahren 1810—1840 eins, von den Jahren 1840—1850 zwei. Jahre 1853 hat die kirchliche Behörde, auf Betrieb des um Kirche und Schule verdienten Consistorialraths Karl Curtze, eine neue Organisation erhalten. Das sistorium besteht gegenwärtig aus einem engeren und einem weiteren. Das engere aus zwei geistlichen und einem weltlichen Mitgliede gebildet (Consist.-Dir. Bauer, f.-Rath Steinmetz, Conf.-Rath Albracht), das weitere aus drei geistlichen und zwei lichen Mitgliedern (den genannten und Conf.-Rath Brandt, Consist.-Dir. vacat mit Tode des Staatsraths Schumacher). Das Consistorium steht unmittelbar unter

hatte, endete mit Absetzung zweier Prediger. Hatte man dem Conrektor Ger
Corbach den Gebrauch des Heidelberger Katechismus beim Religionsunterricht
1583 zwar untersagt, so wurde doch auf dessen Weigerung, sein Kind mit de
Kirchenordnung enthaltenen Formel „Fahr' aus, du unreiner Geist und gib R
heiligen Geist" taufen zu lassen, der Gebrauch dieser Formel im J. 1584 in
Lande abgeschafft. Im J. 1565 gebrauchte ein Pfarrer bei seinem Unterr
Katechismus von Brenz. Aber auch in der äußeren Gemeindeverfassung tritt d
Richtung hervor. So wurden z. B. schon im J. 1565 zu N.-Ense sechs
gewählt, welche hinfort „zur Erhaltung christlicher Kirchendisciplin beneben den
meistern ein ernstlich fleißig Vffsehen haben sollen vf diejenigen, so vf die ver
Fest-, Sonn-, Bettage aus lauterem Muthwillen die Predigt versäumen."
die ganze Kirchengemeinde des Amts Eilhausen wurden acht Männer zu Kirche
gewählt, welche Aufseher der muthwilligen „Feierbrecher" seyn sollten. Hie
aber nicht verkannt werden, daß schon in den 50ger und 60ger Jahren einzelne
mehr dem Lutherischen Lehrbegriffe zugethan erscheinen.

Bald nach Abschaffung des Exorcismus wurde es jedoch in confessioneller
ganz anders in unserem Lande. Die Strömung des ausschließlich Lutherischen
ergriff jetzt den größeren Theil der Geistlichkeit. Die Streitigkeiten über Lu
und Calvinismus traten am Ende des 16. Jahrhunderts mit großer Heftigkeit
Den größten Einfluß hierauf übte der bekannte Kirchenliederdichter Philipp N
zu Alt-Wildungen aus. Anlaß zum Streite gab das Dogma von der U
Philipp Nicolai brachte dasselbe auf der Synode zu Wildungen im J. 1589 g
Pfarrer Heinrich Crane zur Sprache. Die Streitfrage wurde darauf noch dre
der Synode, im J. 1590, 1591 und 1592, abgehandelt und endete damit, da
von der Synode excommunicirt und von der Gräfin Margaretha seines Dien
setzt wurde. Ein gleicher Streit Nicolai's mit dem gräflichen Canzleirath Ba
Alt-Wildungen, welcher einige Jahre dauerte und großen Anstoß erregte, ist i
Ausgange nicht bekannt. Im Jahre 1604 aber wurden sogar die kursächsische
tionsartikel, welche den Zweck hatten, die Lutherische Kirche von den Calvinisten
zu säubern, von den Geistlichen des Landes auf Veranlassung des Superin
Vietor unterschrieben. Die Concordienformel ist erst im Jahre 1640 durch d
Ausgabe der Kirchenordnung als Bekenntnißschrift publicirt worden, doch hat
J. 1597 von einem Geistlichen ein Revers betreffs ihrer Anerkennung ausgestell
müssen. Und es scheint diesem nach, als sey dieselbe schon früher allgemein
worden. So herrschte denn im 17. Jahrhundert in der waldeck'schen Landesk
strenge Lutherthum, ja es war so mächtig, daß im Jahre 1687 vertriebenen W
und französischen Reformirten die erbetene Aufnahme im Lande größtentheils
fessionellen Gründen versagt wurde. Am Ende des 17. Jahrhunderts aber
ein Rückschlag gegen die in starren Orthodoxismus verfallene Theologie. Er
von Seiten der Schüler des frommen Spener und Franke. Zuerst traten et
Jahr 1680 bei einem Informator am Hofe zu Cleinern Zeichen der durch je
Männer vertretenen Richtung hervor. Der Informator wurde vor das Con
gerufen und darauf 1689 entlassen. Noch heftiger brach der Kampf durch ei
deren gräfl. waldeck'schen Informator aus. Anton Wilhelm Böhme, aus I
wurde seiner irrigen Lehren wegen vor eine besondere Commission gefordert un
darauf aus Eifer „vor die Reinigkeit der Lehre" im Jahre 1700 das consil
eundi. Böhme ging darauf nach England, wurde königl. Hofprediger in der
meskapelle zu London und hat sich namentlich um das Missionswerk in In
große Verdienste erworben. Um dieselbe Zeit war Otto Heinrich Becker au
geringhausen zum Regierungs- und Consistorialrath berufen. Auch er gehörte d
Richtung an. Er hielt in der Familie Betstunden, las des Sonntags aus de
oder eine Stelle aus dem Lutherischen Katechismus, aus Arnd's wahrem Chri

; zugleich war er mit Fleiß auf Beförderung des wahren Christenthums bedacht,
m er wohl wußte, „daß ein Landesherr nicht glücklicher seyn kann, als wenn alle
r Unterthanen, oder doch die meisten, fromme Christen und wohl erzogene Leute
n.“ Er proponirte eine Kirchendisciplin, sorgte für eine Vormundschaftsordnung,
ein Waisenhaus und ein Seminarium Theologiae in's Leben, setzte ein Edikt über
ereien bei Hochzeiten, Kindtaufen, Begräbnissen auf ꝛc., verfaßte eine Schulord-
g (1704), vertheilte das Neue Testament 3000mal und sonst erbauliche Tractate
r die Leute. Als aber im Jahre 1710 ein Gedicht erschien gegen die „redlichen
, die von den Feinden Pietisten gescholten werden“, da verfaßte er ein Gegen-
ht, und nun trat der Kampf offen hervor. Becker stellte in seinem Gedichte die
uptung auf, Pietisten und Schwärmer, die man so schelte, seyen nicht im Lande,
n in Lehre und Leben unsträflich, bekleideten Ehrenämter und seyen vom Consisto-
r nicht des geringsten Irrthums beschuldigt. Ein Herr von Rauchbar aber wußte
em Grafen Anton Ulrich zu bewirken, daß auf der Synode der Superintendent
chmit eine heftige Rede gegen Becker's Gedicht hielt und daß von sämmtlichen
en Gutachten darüber abgefordert wurden, die zum großen Theil ungünstig für
r ausfielen. Auch der Landtag bat im J. 1710, daß durch ein Edikt der verfüh-
en Rotte gesteuert werde. Ein von der Universität Rostock eingeholtes Gutachten
e bei, und so erschien im Jahre 1711 ein scharfes Edikt gegen die Pietisten.
en Becker wurde ein Proceß eingeleitet. Diesem harten Verfahren gegen ihn zu
hen, beschloß er seinen Dienst aufzugeben. Er nahm die erledigte erste Regierungs-
Consistorialstelle nebst der Direktion der gräflichen Canzlei zu Büdingen an. Im
1712 erschien auf Befehl der waldeck'schen Landesobrigkeit eine Hist. pietist.
ecensis.

Nachdem im Jahre 1623 vom Superintendenten Jeremias Nicolai die Errichtung
Consistoriums beantragt worden war, trat ein solches etwa gegen das J. 1680
eben. Neben demselben bestand die Geistlichkeits-Synode bis zum Jahre 1809.
iesem wurde sie durch das Kirchenregiment „vorerst ausgesetzt, bis ihr eine zweck-
ere Einrichtung gegeben seyn würde.“ Im J. 1788 war die Concordienformel
den symbolischen Büchern, auf welche die Prediger bis dahin eidlich verpflichtet
n, weggelassen. Eine freiere theologische Richtung brach sich Bahn. Im Jahre
wurde dann, nachdem seitens der Gemeinden keine Einsprache geschehen, durch
irchenregiment die Union gesetzlich im Fürstenthume eingeführt. Da sich nun als
atz zu dem vulgären Rationalismus nach und nach durch einen im Jahre 1845
eten Missionsverein eine sogenannte Lutherische Partei zu organisiren strebte, so
en gegen diese und ihre Bestrebungen eine Schrift des Consistorialraths Steinmetz:
: kirchliche Union in den Fürstenthümern Waldeck und Pyrmont, dargestellt und
eidigt von K. Steinmetz. Arolsen 1859.“ Und in Folge derselben erließ das
enregiment den 21. Oktober 1859 eine Bekanntmachung, daß den Vokationen aller
tellenden Geistlichen in Zukunft folgendes Postscript werde beigefügt werden: „Im
gen bemerken wir, daß Sie Ihr Amt in Uebereinstimmung mit der bei uns gesetz-
estehenden Union zu verwalten haben und daß dieses Bedingung Ihrer gegenwär-
Berufung und Anstellung ist.“ Seit 1800 bis 1810 saß merkwürdigerweise nicht
inziges geistliches Mitglied in dem aus 4—5 weltlichen Mitgliedern bestehenden
istorium, von den Jahren 1810—1840 eins, von den Jahren 1840—1850 zwei.
Jahre 1853 hat die kirchliche Behörde, auf Betrieb des um Kirche und Schule
verdienten Consistorialraths Karl Curtze, eine neue Organisation erhalten. Das
istorium besteht gegenwärtig aus einem engeren und einem weiteren. Das engere
aus zwei geistlichen und einem weltlichen Mitgliede gebildet (Consist.-Dir. Bauer,
.-Rath Steinmetz, Conf.-Rath Albracht), das weitere aus drei geistlichen und zwei
ichen Mitgliedern (den genannten und Conf.-Rath Brandt, Consist.-Dir. vacat mit
Tode des Staatsraths Schumacher). Das Consistorium steht unmittelbar unter

dem Fürsten als summus episcopus. Die kirchlichen Gemeinden sind in drei Krei
deren jedem ein Superintendent vorsteht, getheilt: Kreis der Twiste (Superintendent u.
Pfarrer Schotte zu Rhoden), Kreis der Eder (Superint. u. Pf. Steinmetz zu Sach
hausen), Kreis des Eisenbergs (Superint. C.Rath Pf. Brandt zu Corbach). Dazu ko
Pyrmont (Superintendentur-Verweser Pf. Rissen zu Neersen). Es gibt 52 Pfarre
Jeder, dem eine Pfarrstelle übertragen wird, erhält eine Vokationsurkunde vom Cons
rium im Namen des Landesherrn. Es heißt in derselben seit 1844 u. A.: „Wir
rufen Sie . . . . . also und dergestalt, daß Sie der Gemeinde N. N. das Wort G
nach Anleitung der heil. Schrift und der darauf sich gründenden symbolischen Bü
unserer Kirche rein, deutlich und unverfälscht lehren, predigen und vortragen."
Pfarrer sind die nächsten Aufseher über die Volksschulen und nach dem Schulge
auch ständige Mitglieder der Ortsschulvorstände und Vorsitzende in denselben. Die
halte der Geistlichen sind ungleichmäßig, theilweise gering: 900 Thlr., einige u
400 Thlr. Die Immunität der Geistlichen von persönlichen öffentlichen Abgaben
Steuern, welche ihnen früher zustand, wird nicht mehr anerkannt, wohl aber die Fre
derselben von Gemeindelasten. Sonst besteht eine Adjunktur-Casse zur Erleichte
für dienstunfähige Geistliche, eine vorhin selbstständige, seit 1840 mit der Staatsdie
Wittwenkasse vereinigte Wittwenkasse, eine Begräbnißkasse, aus welcher letzteren nach
getretenem Todesfalle eines Geistlichen den Hinterbliebenen eine einmalige Unterstü
gewährt wird. Der früher seit 1845 bestandene Missionsverein ist aufgelöst, da
jährlich in allen Kirchen auf den 1. Sonntag nach Epiphanias eine Collekte zum B
der Heidenmission angeordnet. Wohin die Beiträge geschickt werden sollen, bestimm
betreffende Pfarrer im Einverständniß mit dem Kirchenvorstande. — Katholische Geme
bestehen zu Eppe, N.-Schleidern und Hillershausen, eine kleine zu Arolsen. Der P
chialzwang, in welchem die zerstreut im Lande lebenden Katholiken der evange
Kirche gegenüber vorhin standen, ist durch eine im Jahre 1861 gegebene Veror
aufgehoben und sind dieselben bei den genannten katholischen Gemeinden eingepf
Diese Gemeinden gehören zu dem Sprengel des Bischofs zu Paderborn. — Ganz
einzelt finden sich Mennoniten und Quäker, letztere besonders im Fürstenthume Pyr
vor. — Für die evangelische Kirche ist durch eine vom verstorbenen Conf.-Rath C
entworfene, 1857 gegebene kirchliche Gemeindeordnung die Grundlage zu einer Syn
ordnung gegeben, auf deren Einführung eine bedeutende Zahl Geistlicher und L
im November d. J. (1862) bei dem fürstlichen Consistorium angetragen haben.

Quellen: Varnhagen, Erste Einführung des Christenthums in unser wa
Vaterland. Marburg u. Kassel 1818. — Geschichte der Kirche St. Kilian zu Cor
Von L. Curtze und F. v. Rheins. Arolsen 1843. — Geschichte und Beschrei
des Fürstenthums Waldeck. Von L. Curtze. Arolsen 1850. — Geschichte der e
gelischen Kirchenverfassung in dem Fürstenthum Waldeck. Von Carl Curtze. Ar
1850. — Die kirchliche Gesetzgebung des Fürstenthums Waldeck. Von Carl Cur
Arolsen 1851. — Carl Curtze. Ein Lebensbild von C. Beck. Arolsen 1856.
Die kirchliche Union in den Fürstenthümern Waldeck und Pyrmont, dargestellt und
theidigt von K. Steinmetz. Arolsen 1859. — Dr. Philipp Nicolai's Leben und Li
Nach den Quellen von L. Curtze. Halle 1859. Louis Curt

Waldenser, nebst den böhmischen und mährischen Brüdern die einzige von
vielen dissentirenden Parteien des Mittelalters, welche ihr Daseyn in die neuere Zeit
über gerettet hat, und zwar, gleichwie die genannten Brüder, in Folge einer Umgestalt
Diese erfolgte bei den Waldensern, die durch ihre Verbindung mit den weiter vorgesch
tenen Brüdern darauf vorbereitet waren, zur Zeit der Reformation, unter Anleitung
Reformatoren der Schweiz und Straßburgs. So theilt sich ihre Geschichte in
große Hälften, die durch die Reformation von einander geschieden sind *).

*) Der geneigte Leser wird sich sogleich überzeugen können, daß dieser Artikel nicht ein
Auszug ist aus unserer Schrift über die romanischen Waldenser, sondern derselben wesentlich

ausgeschrieben. Unter den Pfarrern, die hier zusammenkamen, sind besonders
n Reinhard und Jonas Trygophorus, Jeremias Homberg, Theodor Kaffen-
nd zwei Geistliche aus dem Lippischen nahmen Theil, unter diesen der bekannte
Hamelmann, Pfarrer zu Lemgo. Von dieser Synode wurde nun für das ganze
e Kirchenordnung angenommen. Zur Grundlage derselben hat die von Joh.
orus seit dem J. 1529 verfaßte gedient. Dieselbe war bereits 1544 von dem
tendent Adam Kraft für Corbach empfohlen und 1545 von dem Grafen Wolrad
von Melanchthon zur Begutachtung geschickt worden. Sie wurde im J. 1556 zu
g gedruckt und erschien 1557. Im Allgemeinen gehört sie zu denen, welche den
n Ritus angenommen haben. Nach ihr wurden drei Superintendenten und
ene Visitatoren im Lande angestellt. Eine Synode der Geistlichen im Beisein
r gräflicher Abgeordneten mußte jedes Jahr gehalten werden. Es stand ihr
der das Recht des Mitberathens und Beschließens in Betreff der wichtigsten
ngsangelegenheiten der Kirche zu, noch ist sie jemals berufen, die inneren Ange-
en der Kirche zu ordnen; so wurden z. B. Katechismen und Gesangbücher ein-
ohne sie zu fragen. Die Synode diente vielfach dazu, daß die Behörde auf
eder neue Verordnungen bekannt machte, oder die alten immer und immer wieder
neu vorlegen ließ, hauptsächlich aber gab die Lehre einen Hauptpunkt für die
lungen ab.

trachten wir die innere Entwickelung der evangel. Kirche im waldeck. Lande, so
von Anfang an bis etwa gegen das Ende des 16. Jahrhunderts eine freiere
g unverkennbar. Joh. Trygophorus, der waldeck'sche Reformator, stammte aus
wo, wie Heppe nachgewiesen hat, von Anfang an die Melanchthonische Doktrin
liches Bekenntniß Platz gegriffen hatte. Demgemäß heißt es nun auch in der
gemeynen Beichte" der 1534 von Trygophorus entworfenen Kirchenordnung:
nen, das dye gnadenreichen geheimnis vnser erlößung vmb der willen wyer
samlet synt alßo in rechten glauben begangen vnd vollenbracht werden, das
mittelst dyßen sichtbare zeichen broits vnd wyns der vnsichtbaren
eyner götlichen gnade deynes eyngebornen Sohns, wilche nach seyner
ordnung albyr durchs wort und mitt dyeßen Hochw. Sacrament solle außge-
rden, dyesem legenwörtigen deynem dyener zu vergebung seyner sunde und zu
des ewigen lebens gerate." Die Spendeformel lautet bei Darreichung des
„Gedenck, glaube und bekenne, das Christus vor dich gestorben ist"; bei Dar-
des Kelches: „Gedencke, glaube und bekenne, das das Blut Jesu Christi vor
gossen ist." Und dieser Auffassung entsprechend, heißt es in dem von Trygo-
im Jahre 1532 verfaßten Katechismus: „Das Ist warlich der hilige Lichnam
Herrn Jesu Christi, den nym hyn, das er die Seele wulle Spisen, ernenern
vren zum Ewigen Leben." Die in der ältesten Kirchenordnung von Trygo-
angewendete Spendeformel ging nun auch in die Kirchenordnung vom J. 1556
n ht mehr, da dieselbe von Melanchthon geprüft worden war und der Artikel
endmahl aus der Mecklenburger, gleichfalls von Melanchthon revidirten Kirchen-
, entlehnt war. Aber außerdem beweisen auch sonstige Thatsachen, daß in der
Landeskirche bis 1584 eine freiere Richtung herrschend war. Einige Pfarrer be-
daß sie im Jahre 1556 bei ihrer Kirchenvisitation die Geistlichen ermahnt
die Lehre des Christenthums zu lernen und zu lehren nach den locis comm.
thi. und 1558 so, wie die Lehre dargestellt sei in dem Katechismus Luther's,
Augsburg. Confession, in der Apologie und in den locis und dem Examen
hilippus, so daß also diese Schriften Melanchthon's den symbolischen Bü-
eichgestellt werden. Ferner wurde die Lehre Lycaula's, Superintendenten zu
, von der Nothwendigkeit der Nothtaufe, weil ungetaufte Kinder nicht selig
können und durch das Sakrament der heiligen Taufe gereinigt werden müßten,
i Synoden, 1560 und 1561, verworfen und der Streit, der Aufsehen gemacht

nden, hervorzuheben, um ihren Beschuldigungen größeres Gewicht zu geben. Die mit der Vermuthung so wie mit jenen allegorischen Spielereien in Verbindung gebrachte Ableitung des Namens der Sekte von val, vallis, ist etymologisch auf keine Weise zu rechtfertigen. In allen Formen, die der Name angenommen, Waldenses, Valdesii, Vadoys, Vaudes, Vaudois, findet sich der Buchstabe d, der jene Ableitung unmöglich macht *).

Der genannte Waldus, ein reicher Bürger von Lyon, empfand bei dem Anhören der evangelischen Lektionen im öffentlichen Gottesdienste den Trieb, zu wissen, was eigentlich darin gesagt sey (audiens evangelia, curiosus intelligere quid dicerent). Er verband sich deswegen mit zwei Priestern und schloß mit ihnen eine Art von Ver- trag, so daß der eine, der Grammatiker Stephanus de Ansa, die Evangelien in die ro- manische Volkssprache übersetzen, der andere, Bernhard von Ydros, der sich mit Ab- schreiben beschäftigte, der Schreiber des ersten seyn sollte. Auf ähnliche Weise über- setzten sie viele Bücher der Schrift und viele Aussprüche der Heiligen, nach Titeln ge- ordnet, welche sie Sentenzen nannten (auctoritates SS. multas per titulos congregatas). Waldus las die so erworbenen Schriftstücke öfter und prägte sie seinem Herzen ein. So berichtet Stephanus von Borbone, der von Augenzeugen dieß vernommen und jene beiden Priester selbst gekannt hat. Er deckt uns damit den Ursprung der ganzen Be- wegung auf; zu Grunde liegt der Trieb, die Schrift kennen zu lernen, der fort und fort in Waldus und den Seinen wirkt, sie immer weiter treibt und zuletzt zur Annahme der Reformation führt. Denn sie sind sich bewußt, daß sie zum Verständniß der Schrift einer gewissen Anleitung bedürfen; diese suchen sie also zuerst bei den Kirchenvätern, aus denen sich Waldus Auszüge machen läßt, nach damaliger Sitte, wie denn schon Florus, Nachfolger des Agobard, S. Augustini sententiae herausgab (s. Max. bibl. PP. T. XIV. F. 340 sq.). Waldus schließt sich an die katholische Kirche möglichst an, wenn denn auch das Unterfangen, die Bibel in die Volkssprache zu übersetzen und zu lesen, damals von der Kirche keineswegs verboten war. Das Neue und Ungewöhnliche ist dieses, daß Waldus bemüht ist, sowohl die Schrift als die Sentenzen der Väter in die Volkssprache übersetzen zu lassen; insofern unterscheidet sich Waldus wesentlich von Franz von Assisi, obschon er sonst, wie wir sogleich sehen werden, einige Aehnlich- keit mit ihm hat.

Waldus nahm zunächst die Evangelien zur Richtschnur seines Lebens; und zwar faßte er unter den Aussprüchen Christi vorzüglich diejenigen in das Auge, wo Christi Armuth erwähnt wird, wo der Herr die Gefahren des Reichthums schildert, die Armen selig preist, und die Dahingabe des Besitzes denjenigen, die ihm nachfolgen wollen, an- empfiehlt. Diese Aussprüche Christi machte Waldus in ihrem buchstäblichen Sinne gel- tend, und leicht war es ihm, bei den Kirchenvätern die Bestätigung dieser Auffassung zu finden. Er gab sein Vermögen dahin, er ergriff die Idee der evangelischen Vollkommenheit in der Art und Weise des Mittelalters, oder vielmehr wurde er von jener Idee ergriffen. Er suchte und fand Genossen, die nach Ybonet zunächst nicht auf das Predigen ausgingen. Je mehr aber Waldus und seine Anhänger sich in dieser Richtung befestigten, desto mehr tauchte in ihnen der Gedanke auf, daß sie in Nachah- mung des Lebens Christi und der Apostel noch einen Schritt weiter gehen und auch pre- digen sollten. Dieser Gedanke wurde ihnen von Anfang an nahe gelegt durch die Ver- nachlässigung der Predigt von Seiten der Geistlichen, durch die religiöse Unwissenheit des Volkes. So predigten sie denn öffentlich auf den Straßen der Stadt, verbreiteten sich bald in den umliegenden Orten, drangen in die Häuser, predigten selbst in den Kirchen, sey es, daß sie außerhalb der Stunden des Gottesdienstes sich den Eingang

*) Eben so unthunlich ist es, die Benennung pagus Waldensis, pays de Vaud, worauf die Liebhaber jener Ableitung sich berufen, von den Thälern abzuleiten, womit das Land durch- schnitten ist. Ruchat abrégé de l'histoire ecclés. du canton de Vaud. p. 111. Ausgabe von 1838, sagt davon: la faute est pardonnable aux étrangers.

zu verschaffen wußten, sey es, daß sie nach der Messe das Wort ergriffen. Männer und Weiber traten predigend auf; daß sie von Seiten des Volkes Widerstand gefunden, wird durchaus nicht gesagt. Im Gegentheil läßt Alles darauf schließen, daß ihnen die Thüre des Wortes überall weit geöffnet wurde. Die ängstlichen Befürchtungen, welche um diese Zeit die Gemüther Vieler erfüllten, als ob furchtbare Katastrophen bald eintreten sollten, als ob die Nähe des Antichrist oder gar der jüngste Tag bevorstünde, mögen auch dazu beigetragen haben, daß die Leute den Ansprachen der Waldenser Gehör gaben. Um so weniger konnten sie der Ungunst der Kirche entgehen. Der Erzbischof von Lyon verbot ihnen das Predigen. Sie hingegen, Waldus an der Spitze, beriefen sich auf das Wort Apgesch. 5, 29: man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen, — Gotte, der den Aposteln geboten: verkündigt das Evangelium aller Creatur. Darauf wurden sie aus Lyon vertrieben; sie wandten sich, Weiber mit sich führend, wie Alanus, besonders nach dem südlichen Frankreich, wo die Katharer und die sprüchwörtlich gewordene Schlechtigkeit der Geistlichen ihnen mächtig vorgearbeitet hatten*). Sie dachten aber so wenig an Trennung von der Kirche und waren sich so wenig einer Differenz mit der Kirche bewußt, daß sie an das 3te lateranensische Concil unter Alexander III. 1179**) appellirten. Nach dem Berichte eines der anwesenden Prälaten (Gualter Mapes) zeigten sie ein in französischer Sprache geschriebenes Buch vor, worin der Text und eine Erklärung (glossa) des Psalters und der meisten Bücher beider Testamente enthalten war. Sie baten sehr dringend um Erlaubniß zum Predigen. Mapes ge[...] mit einer gewissen Naivetät, warum sie abgewiesen wurden; er sagt nämlich: wenn [...] (die Geistlichen der römischen Kirche) sie zulassen, so werden wir verjagt werden. [...] wurden damals nicht excommunicirt, sondern man ließ sich sogar in theologische [...]spräche mit ihnen ein. Mapes hatte auf Geheiß des Pabstes vor vielen Zeugen [...] zwei der bedeutendsten Mitglieder der Sekte ein Gespräch, wobei es ihm gelang, [...] ehrliche Unbefangenheit zu überlisten. Nachdem er sie gefragt, ob sie an Gott den Vater und an Gott den Sohn glaubten, fragte er sie, ob sie auch an die Mutter Christi glaubten. Ihre bejahende Antwort rief ein allgemeines Gelächter hervor. Aus [...] Darstellung desselben Mapes geht hervor, wie sie damals organisirt waren, als [...] Art von Predigerorden; ohne feste Wohnsitze, gingen sie je Zwei herum, baarfuß, [...] wollenen Bußkleidern (laneis), Alles gemein haltend; das sind die späteren perfecti [...] Unterschied von den credentes, diejenigen, die das Volk die eigentlichen armen Waldenser von Lyon nannte, sich selbst nannten sie Arme im Geiste oder Gedemüthigte (humiliati). Da sie ohne Erlaubniß zu predigen fortfuhren, sprach Lucius III. im Jahr 1184 den Bann über sie aus, der später öfter (zunächst von Innocenz III. auf [...] 4ten lateranensischen Concil 1215) über sie ausgesprochen wurde. Durch das Alles ließen sie sich keineswegs abschrecken noch entmuthigen; sie breiteten sich schon bis zum Ende des 12. Jahrhunderts ziemlich weit aus, in Südfrankreich, Oberitalien, wo Mailand ihr Hauptsitz wurde, und selbst bis nach Aragonien, wo König Alphons II. im Jahr 1194 ein sehr scharfes Edikt gegen sie erließ (Hahn S. 705).

Bereits wurde an mehreren Orten gegen sie eingeschritten, doch ohne daß man [...] äußersten Maßregeln gegen sie ergriffen hätte. Wie sie denn überall unter dem Volke einen Hunger nach dem Worte Gottes anregten, so zeigte sich dieß besonders in [...] Stadt und Diöcese Metz. Heilsbegierige Laien, Männer und Frauen, ließen sich [...] Evangelien, die Briefe des Apostels Paulus, die Psalmen, Hiob und mehrere andere Bücher in's Französische übersetzen, erbauten sich daraus in geheimen Zusammenkünften

---

*) Die Zeitangaben sind nicht sicher zu ermitteln. Nach Stephanus fand der Ursprung [...] Sekte statt im J. 1170 unter dem Erzbischof Jean de Belles-Mains; allein nach der histoire [...] Languedoc III, 47. wurde dieser Mann erst im J. 1181 auf den erzbischöflichen Stuhl von [...] erhoben. Yvonet nennt das Jahr 1180 als das Jahr, wo Waldus aufgetreten.

**) Dieckhoff S. 34 f. vermuthet ein Concil vom J. 1212.

versprochen eifrig einigen Priestern, die sie deshalb zur Rede stellten, und zogen sich
von Seiten des Bischofs eine Anklage bei Innocenz III. zu (1199), doch ohne daß
sie geradezu der Irrlehre beschuldigt hätte. Innocenz wollte in seinem Schreiben
den Bischof in Metz das Unterfangen der Erweckten von Metz nicht unbedingt ver-
fen, sondern er tadelte zunächst nur die damit verbundene Verachtung der Priester
d die Usurpation des Predigtamtes (s. Innoc. III. epist. lib. II. ep. 141), worauf
00 einige Aebte nach Metz kamen (vielleicht der Cistercienser, die sich damals häufig
t Bekämpfung der Ketzer abgaben), die genannten Bücher, deren sie habhaft werden
nten, verbrennen ließen, gegen die Waldenser predigten und so die Sekte, wie es
t, daselbst ausrotteten, die aber selbst 1222 noch nicht völlig vertilgt war. Etwas
r veranstaltete Bernhard, Erzbischof von Narbonne (1181—1191), ein Religions-
ch mit einigen Waldensern vor einer großen Versammlung von Geistlichen und
n in der Stadt Narbonne selbst. Es wurden ihnen hauptsächlich zwei Vorwürfe
cht, daß sie der römischen Kirche ungehorsam seyen, daß sie Alle predigen, ohne
sicht auf Stand, Alter und Geschlecht, worin sich eben ihr Ungehorsam zeigte; daher
aldenser sich auf die Rechtfertigung hinsichtlich dieses zweiten Punktes beschränkten.
stellten den Satz auf, daß Jeder predigen solle, der das Wort Gottes unter das
auszusäen verstehe, und führten theils Bibelsprüche (Jak. 4, 17. Mark. 9, 38. 39.
. 1, 15—18. 4 Mos. 11, 29), theils Aussprüche Gregor's des Großen und die
ihm angeführten Beispiele der predigenden Laien Honoratus und Equitius an. Für
den Weibern gestattete Erlaubniß, zu predigen, beriefen sie sich auf Tit. 2, 3. 4.
k. 2, 36. Darauf wurde gegen ihre Entschuldigung, daß man Gott mehr als
enschen gehorchen müsse, protestirt, worauf der bestellte Schiedsrichter, der Priester
nd von Deventer, sie für Ketzer erklärte in den angeregten Punkten. Von irrigen
n wird ihnen von Bernard Abt Fontis Calidi der uns den Bericht über jenes Ge-
h gibt, nur dieses angeführt, daß sie die Almosen, Gebete und Messen für die
n als unnütz verwarfen. Alanus wirft ihnen außer den genannten Punkten noch
zu lehren, daß man bloß den guten Prälaten gehorchen müsse, daß die Priester-
e keine Kraft habe, daß man nicht gehalten sey, dem eigenen Priester zu beichten,
d dieses im Zusammenhange damit, daß zum Weihen, Binden und Lösen das Ver-
st mehr bewirke als der ordo oder die officielle Verpflichtung (quod magis opera-
meritum ad consecrandum vel benedicendum, ligandum et solvendum, quam
vel officium, C. 8). Dieß ist nicht bloß Consequenzmacherei des Alanus, wie
er meint, sondern entspricht mehr oder weniger der waldensischen Anschauungs-
, wie sie sich auch darin kundgibt, daß Waldus, ehe er als Prediger auftrat, zu-
en Aposteln ähnlich zu werden und zu leben sich bestrebte. Näher sprachen sich
aldenser darüber so aus, daß derjenige, der geistliche Funktionen ausüben wolle,
um in sich haben, Christi Gestalt (figura) in reinem, guten Wandel führen
e, wie auch Moses, ohne Priester zu seyn, auf diese Weise zur Benediktion be-
gt worden sey (Alanus ibid.). Dieselbe Anschauungsweise wird ihnen noch am
e des 15. Jahrhunderts vorgeworfen in dem Satze: quantum quis habet san-
tatem, tantum habet facultatem et potestatem in ecclesia et non ultra ex-
dem (rom. Wald. S. 282). Es entsprach dieß einer in der katholischen auch sonst
ommenden Auffassung, wonach z. B. Gregor VII. verbot, von den der Simonie
digen Geistlichen priesterliche Verrichtungen anzunehmen, wodurch er sich den Vor-
f des donatistischen Irrthums zuzog, daß er die Geltung der Sakramente von der
ktiven Beschaffenheit der Administrirenden abhängig mache. Dahin gehört auch die
Urban II. im J. 1096 gegebene Erklärung, daß die Mönche geeigneter seyen zum
hthören als die Weltgeistlichen, weil sie mehr nach der Weise der Apostel lebten
Dieckhoff S. 179). Die genannte Anschauungsweise wurde aber von den Walden-
nicht in aller Strenge festgehalten. So sagten sie bisweilen nur, daß sie eine
ßere Macht hätten, von der Sünde zu absolviren, als die römischen Priester (rom.

Wald. S. 277); und durch eine ingeniose Wendung wußten sie, wie wir bald werden, die Wirkung der Consekration der Elemente des Abendmahls durch die schen Priester wenigstens für die würdig Genießenden festzuhalten. Ferner leh nach demselben Alanus, daß jede Lüge Todsünde sey*), daß das Eidschwören b verboten (nach Matth. 5. 34. Jak. 5, 12.), eben so das Tödten eines Mensche Matth. 5, 21. 26, 52. Ezech. 18, 32. 5 Mos. 32, 35), womit das jus gla Obrigkeit geläugnet ist, daß die Prediger nicht sollen mit den Händen arbeiten (sie nämlich bloß von den Almosen der Gläubigen leben). Außerdem unterschie sich damals, wenigstens was die predigenden Waldenser betrifft, durch eine be Tracht, die derjenigen der Mönche ähnlich war; sie trugen nach der Chronik von l zum J. 1212 cappas quasi religionis, und oben geöffnete hölzerne Schuhe, ob durch ein Kreuz unterschieden von anderen Schuhen; sie erhielten daher, von Sabot, Holzschuh, den Namen Sabatati, Xabatenses, Insabbatati, Inzabbata Dabei widersetzten sie sich eifrig den Irrthümern der Katharer, mit denen sie im s Frankreich öfter in denselben Familien zusammentrafen; ihre Schriftkenntniß verw sie zur Bekämpfung der Katharer, daher geschah es, daß katholische Priester sich diese ihrer Hülfe bedienten (s. Guilelmus de Podio-Laurentii f. 666). Priester neigten zu ihnen hin, welcher Umstand den Erzbischof von Narbonne zu anstaltung jenes Gespräches bewogen hatte. Auch eifrige Katholiken, wie der Peter von Vaux Cernay, Ebrard v. Betune u. A. konnten nicht läugnen, daß weniger schlimm seyen, als andere Häretiker, daß sie in vielen Punkten mit den liken völlig übereinstimmten.

Auf diese Seite der Sache wirft vieles Licht die Stiftung des Ver der katholischen Armen meistens aus ehemaligen Waldensern bestehend. des Religionsgespräches zu Pamiers 1207 zwischen dem Bischof von Osma und Begleitern einerseits und einigen Waldensern andererseits gehalten, war ein Durandus von Huesca (oder Osca), der bis dahin zu den Waldensern sich g bewogen worden, von ihnen sich loszusagen und sich wieder mit der Kirche auszu dabei wollte er aber nebst mehreren Freunden die strengere Lebensweise, die Waldenser angenommen, beibehalten und für die katholische Kirche thätig sein. bete sich deswegen 1209 an den Pabst Innocenz III., der unter bestimmten Bedi auf den Vorschlag einging; und so entstand der Verein der katholischen (pauperes catholici), der aber kaum seinen Stifter überlebte. S. Hurter, Inn 2r Bd. S. 283—287. Innoc. III. Briefe lib. XI. ep. 196. lib. XII. ep. Noch eine andere Gesellschaft, deren Haupt Bernardus primus genannt wird, unter denselben Bedingungen mit der Kirche wieder ausgesöhnt. S. Innoc. lib. ep. 97. lib. XV. ep. 137. Wir ersehen daraus, daß was die Waldenser v römischen Kirche trennte, von nicht größerem Belange war, als was wir bis j geführt haben. Besonders verdient das Beachtung, daß die Genossen des D meistens Priester waren, und fast alle wissenschaftlich gebildet (paene omnes li unterrichtet im Worte Gottes und in den Sentenzen der Väter; sie nahmen sich v Erlaubniß der Diöcesanbischöfe, in ihrer Schule (in schola nostra) das Volk zu richten und die Dissentirenden in den Schooß der römischen Kirche zurückzurufen. begab sich auch nach Mailand, wo er mehrere Waldenser bekehrte; er versprac hundert Waldenser zurückzubringen, wenn man ihnen erlaube, auf einem gewisse ihre zerstörten Schulgebäude wieder aufzurichten und daselbst sich mit den Brüde Freunden zu gegenseitiger Ermahnung zu versammeln. Innocenz III. war geneigt,

---

*) Wie denn auch der Lombarde lib. II. dist. 38., auf Grund von Ps. 5. 7: perde qui mendacium loquuntur, die böswillige Lüge als Todsünde auffaßt.

**) Nach Perrin a. a. O. S. 9 soll diese letzte Benennung daher rühren, daß sie Sonntag feierten, nach Leger II, 329 daher, daß sie einen Hexensabbath feierten. An nennungen s. bei Hahn S. 264.

Zugeständniß zu machen. Lib. XII. ep. 17. Was daraus geworden, weiß man nicht; es erhellt daraus auf's Neue, wie nahe die Waldenser der katholischen Kirche noch standen. Ihr Abscheu vor den Irrthümern der Katharer, die sie geradezu Dämonen nannten, die sie auf das Eifrigste bekämpften, mag viel dazu beigetragen haben, sie zur Aussöhnung mit der katholischen Kirche geneigt zu machen.

Unterdessen hatten die Dinge in Südfrankreich eine furchtbare Wendung genommen. Das von der Ketzerei angesteckte Land war vergebens auf friedlichem Wege durch meh- rere Cisterciensermönche, durch Diego, Bischof von Osma, und dessen Begleiter bear- beitet worden. Im Jahre 1209 begannen in Folge des auf Befehl des Pabstes ge- predigten Kreuzzuges die verheerenden Religionskriege, die bis 1229 dauerten. In dem- selben Jahre wurde die Einrichtung der schon vorher wüthenden Inquisition durch das Concil von Toulouse vollendet. Die Dominikaner wurden in den Jahren 1232 u. 1233 von Gregor IX. zu beständigen päbstlichen Inquisitoren ernannt. Weltliche Fürsten, Ludwig IX., Friedrich II., Raymund VII., gaben für die Vollstreckung der Urtheile — ecclesia non sitit sanguinem — die nöthigen Gesetze. So wüthete die Inqui- sition, unterstützt durch alle Mittel und Kräfte der geistlichen und weltlichen Gewalt, in jenen unglücklichen Gegenden. Da die Ketzer durch Verbreitung der Schrift in der Volkssprache so viel wirkten, so wendete die Hierarchie Alles an, um sie den Laien zu entziehen. Das Concil von Toulouse vom J. 1229 verbot den Laien das Lesen der Schrift, gleichviel, ob in lateinischer oder in der Volkssprache. Das Concil von Tarragona vom J. 1234 verbot Allen, Geistlichen wie Laien, das Lesen der Schrift in der romanischen Sprache. Es waren dieß die ersten Bibelverbote.

Alle diese Maßregeln und Verfolgungen trafen die Waldenser ebensowohl wie die Katharer, mit denen sie überdieß öfter verwechselt wurden. So mußte ihre Stellung zur verfolgenden Kirche nothwendig eine etwas andere werden; sie konnten nicht umhin, sich der Kirche, die sie im J. 1215 auf dem vierten Lateranconcil auf's Neue feierlich verdammt hatte, in eine größere Opposition zu stellen, als vorher. Aber diese ihre Opposition war nach verschiedenen Ländern und Zeiten vor der Reformation verschieden, und dem entsprechend variirten auch nach Zeit und Ort ihre antirömischen Grundsätze. Soviel ist gewiß, daß die Angaben der katholischen Schriftsteller über sie, wenn sie einen Fortschritt der Waldenser im antirömischen Sinne bekunden, doch nicht in allen Punkten in völlige Uebereinstimmung zu bringen sind.

Zuvörderst sind zu unterscheiden, nach Moneta und Rainerius, zwei Hauptklassen der Waldenser, die französischen, welche der in Italien lebende Rainerius pauperes Ul- tramontani nennt, und die von denselben abstammenden pauperes Lombardi, worunter wir überhaupt die italienischen Waldenser zu verstehen haben, sofern sie größtentheils in der Lombardei, besonders in Mailand sich ausgebreitet hatten. Daß die pauperes Lombardi ursprünglich von den Arnoldisten abstammen, wie d'Argentré vermuthet, wi- derspricht der bestimmten Erklärung des ächten Rainerius; sondern das Wahre an der Sache ist dieses, daß die Waldenser der Lombardei nach der Weise des Arnold von Brescia und seiner Anhänger etwas kühner als die anderen aufgetreten sind. Nach den beiden Schriftstellern wären die lombardischen Armen in ihrer Opposition gegen die Kirche und die römischen Dogmen weiter gegangen, als die in Frankreich, insofern sie jedem Gläubigen, der nicht mit Todsünde behaftet sey, erlaubten, das Abendmahl zu consecriren und über die römische Kirche sich schärfer aussprachen. Wohl mag dieser Unterschied auch daher rühren, daß in der Lombardei Kirche und Staat nicht so ge- waltig auf die Ketzer drücken konnten, wie dieß in Südfrankreich der Fall war. Allein auch bei den französischen Waldensern finden wir, nach anderen Schriftstellern, eben so starke Aussprüche über die römische Kirche, so daß der Unterschied beider Arten noch vor dem Ende des 13. Jahrhunderts verschwunden zu seyn scheint.

Indem wir nun zur Darlegung ihrer Lehren und Gebräuche übergehen, wobei wir besonders die französischen Waldenser in das Auge fassen, über welche ausführlichere

Berichte uns vorliegen, so müssen wir zuerst auf das Verhältniß der Waldenser
römischen Kirche unser Augenmerk richten. Von der herrschenden Kirche ausgesto
sahen sie sich nicht als von der wahren Kirche ausgeschlossen, an. Demnach kon
sie die römische Kirche als solche wenigstens nicht ausschließlich als die wahre Ki
anerkennen. Die mildeste Vorstellungsart darüber bezeichnet Moneta 407 so: „viell
würden sie sagen, daß die waldensische Partei und die römische Kirche zusammen
reine, katholische Kirche bilden, aber in zwei Theile geschieden, der eine Theil ist
(maligna), der andere gut.“ Beide Arten der Waldenser leiteten das Verderben der Ki
vom Pabste Sylvester ab, der von Constantin Reichthümer und weltliche Herrsch
empfangen habe (Rainerius, Moneta 412). Sie lehrten, daß Sylvester auf Ans
des Teufels der erste Erbauer der römischen Kirche gewesen sey (Disputat. 175
Beide behaupteten, die römische Kirche sey die Hure in der Apokalypse Kap. 17. (R
nerius, Stephanus F. 89), nur daß die Lombarden die römische Kirche auch das T
in der Apokalypse genannt haben sollen; und wenn sie die römische Kirche die Kirche
Bösen (ecclesia malignantium nach Rainerius) nannten, so lehrten die Ultramonta
sie sey das Haus der Lüge (liber sent. 264). Daran reihen sich Klagen über
Laster, die Habsucht, die Unwürdigkeit der römischen Geistlichen, ihre Abweichung
der evangelischen Wahrheit und von dem apostolischen Leben. Insofern, darauf fu
die Waldenser die Gültigkeit der über sie verhängten Excommunikation und Ci
läugneten, ergab sich daraus eine Oppositionsstellung gegen die gesammte kirchliche
ciplin. Insofern sie auf die Schrift und die ältere Lehre der Kirche zurückgingen,
sie dahin, manche katholische Tradition in Beziehung auf Lehre, Cultus und Leb
zugreifen; das Alles aber konnte nicht geschehen, ohne daß sie sich selbst als die
treter der wahren Kirche darstellten, welche sie aus ihrer Entartung und Verd
herausreißen, auf ihre ursprüngliche Grundlage zurückführen, bekleidet mit der Aut
welche die Schule der Apostel hatten. Sie läugneten nicht, daß es immer gottesfü
Seelen in der römischen Kirche gegeben, welche das Heil erlangten (Rainerius). De
wollten nicht als eine besondere Kirche betrachtet seyn, sondern als der gesunde
der allgemeinen Kirche, um welchen die heilsbedürftigen Seelen sich sammeln s
Daher sie die bestehende Lehre in den Punkten bestehen ließen, die nicht mit i
Streben nach einer religiös-sittlichen Reformation der Kirche einen Widerspruch
deten. Daher sie auch, wie viele Zeugnisse beweisen, immerfort, soweit es ihnen ge
war, am katholischen Gottesdienste Theil nahmen (Ybonet. 1782. 1784. Pseudor
rius c. V. index errorum F. 308. liber sent. F. 254). Denn, wie Moneta 4
berichtet, gestanden die Ultramontanen, daß die römische Kirche sieben Sakramente
und daß sie dieselben gern empfingen, wenn die Katholischen sie ihnen geben w
Freilich sieht Ybonet in der Theilnahme am Gottesdienste bloß eine List, um sich
Verfolgungen zu entziehen; das mag bei Vielen der Fall gewesen seyn, allein es
mit ihrer Stellung zur Kirche zusammen, sowie auch mit der Neigung Vieler, sich
der Kirche wieder auszusöhnen.

Immerhin machte ihr Streben so wie auch ihre Stellung zur Kirche die F
dauer und festere Begründung des schon genannten Predigerstandes nöthig, wobei
jedoch, um den Verfolgungen zu entgehen, ihre unterscheidende Bekleidung aufgaben
vielmehr darauf ausgingen, mittelst der Bekleidung und der ganzen Art des Auftr
allem Verdachte gegen sie vorzubeugen. Die Predigenden hießen perfecti, und le
nach den evangelischen Rathschlägen in Armuth, sodann aber auch in Ehelosigkeit, so
also das Lehren der Weiber wenn nicht gänzlich beseitigt wurde, so doch sehr zu
trat, was nöthig war schon wegen der dadurch entstandenen Verdächtigungen und
läumdungen. Aber noch Ybonet 1781 und Moneta 442 sprechen davon, daß We
in den Versammlungen lehrend auftreten. Sie gingen nun auf der anderen Seite
weit, daß sie denjenigen, die zu ihnen übertraten, sogar erlaubten, ihre Frauen zu
lassen und den Frauen ihre Männer. (Stephanus 89. Disputatio 1756). Darin

also ganz und gar in den katholischen Vorstellungen befangen. Die perfecti wurden
e Zeit lang vorbereitet und unterrichtet und darauf unter Beobachtung besonderer
bräuche aufgenommen. Nach einem Straßburger Manuskript vom J. 1404 wurden
über die Fundamentalartikel des Glaubens, wie sie im apostolischen Symbol ent-
ten sind, ausgefragt, worin sich die Kampfstellung gegen die Katharer zeigt, darauf
r die sieben Sakramente, und der zu Ordinirende muß geloben, Gott gehorsam,
sch zu seyn, in freiwilliger Armuth zu leben; darauf erhält er die Handauflegung.
gab unter diesen Vollkommenen gewisse hierarchische Unterschiede; nach Moneta 402
d dem liber sent. f. 290 unterschieden sie Bischöfe, Priester und Diakonen, aber
gends wird angegeben, durch welche Funktionen diese Aemter von einander sich unter-
iden. Darauf scheinen sich die Benennungen majoralis, magnus magister, major,
ior zu beziehen (Stephanus, lib. sent. 289. 377). Diese hierarchische Gliederung
um so auffallender, als sie nach anderweitigen Zeugnissen (Stephan. 88) lehrten,
gute, fromme Laien (boni laici) ohne allen Auftrag von menschlicher Seite das
liche Amt vollständig verwalten können, daß insbesondere jeder „gute Mann", wenn
r die rituellen Worte spreche, den Leib Christi in die Hostie herabrufen könne
ficere corpus Christi) — im Allgemeinen, daß alle Guten Priester seyen (Stepha-
ibidem). Es ist dieß also nichts den lombardischen Armen Eigenthümliches. Die
e läßt sich nur so erklären, daß sie diejenigen allein „gute" nannten, die nach der
l der evangelischen Vollkommenheit lebten, oder daß das geistliche Amt selbst in den
n der Ultramontanen nicht allgemein eingeführt, wenigstens nicht allgemein fest
prägt war.

Die Geistlichen, vorzugsweise boni homines genannt und unter diesem Namen
em Volke bekannt, waren meistentheils auf Reisen, um die Gläubigen, credentes,
nterschiede von den perfecti also genannt, zu besuchen, zu belehren, zu stärken und
festigen, ihre Beichte zu hören und um ihnen die Sündenvergebung zu ertheilen
r der Bedingung angemessener Genugthuung. Sie wurden, nach dem Vorbilde der
Jünger (Luk. 10, 1), je zween ausgesendet, wovon nach späteren Berichten der eine
r hieß und dem anderen übergeordnet war. Sie gebrauchten mancherlei Verkleidun-
, um der Aufmerksamkeit der Katholiken zu entgehen, selbst manche von denjenigen,
welche sie sich wendeten, erkannten sie nicht als Waldenser (lib. sent. 339); sie traten
als Kesselflicker, als Colporteure von allerlei Gegenständen, von Messern, Nadeln,
sie öfter den Gläubigen zum Geschenke machten (liber sent. 233. 240). Nach spä-
n Berichten (s. rom. Wald. S. 278) waren Nadeln die Unterscheidungszeichen der
ltiger. Sie führten mit sich allerlei Schriften theils zum Vorlesen, theils zum
kaufen; es waren Abschnitte der heiligen Schriften, in's Romanische übersetzt, oder
uliche Tractate, wie die früher genannten Sentenzensammlungen, worin die ihren
ehten entsprechenden Aussprüche der Väter gesammelt waren mit Uebergehung derjenigen,
ihnen entgegenstanden (Yvonet 1780). Es waren von ihnen auch gewisse poetische
icke (rithmi) verfaßt worden, welche sie die 30 Stufen (Grade) Augustin's nannten
muthlich in dreißig Abschnitte eingetheilt, die als Stufenleiter gedacht sind), wodurch
lehrten die Tugenden erstreben und die Laster fliehen, und worin sie auf geschickte Weise
Gebräuche und Häresien einflochten (Yvonet 1771). Derselbe Yvonet meldet, die
ldenser hätten noch manches Andere von derselben Art, d. h. noch andere solche
ctate oder Sentenzensammlungen und Poesien verfaßt. Nach Pseudorainerius hätten
das ganze A. und N. Testament übersetzt, aber kein anderer Berichterstatter berichtet
selbe. Daß sie das ganze N. T. übersetzt haben, das ist nicht auffallend, und es
en die Beispiele davon vor, wovon wir später sprechen werden. Aus dem Allem
t hervor, daß die Waldenser sich aus gebildeten katholischen Priestern rekrutirten, um
dem Wege schriftlicher Belehrung auf das Volk zu wirken; es war die Fortsetzung
von Waldus gegebenen Impulses. Insbesondere führt uns dieß darauf, daß nicht
perfecti der Seelsorge oblagen und ein Wanderleben führten; solche Arbeiten, wie

die genannten, lassen das als unmöglich erscheinen. Es muß also solche perfecti geben haben, welche ein mehr contemplatives Leben führten, beschäftigt mit Verfertig von Schriften, mit Abschriften derselben zum Behufe der Vertheilung unter die reisen Prediger, zum Behufe der Verbreitung unter dem Volke. Oder es kann angenom werden, daß die perfecti ihre Reisen durch zeitweiligen ständigen Aufenthalt un brachen, wo sie sich auf die genannte Weise beschäftigten — in abgelegenen Orten o Höhlen, ubi habent studia sua (Ybonet 1781).

Wo sie hinkamen, versammelten sie, so weit die Umstände es gestatteten, die Gl bigen, bisweilen in abgelegenen Orten, wohl auch Höhlen (Ybonet 1781), und p digten ihnen (wie es heißt lib. sent. 254. 264) aus den Evangelien und Epis Diese Predigt scheinen sie lectio, leyczon genannt zu haben, insofern sie zun aus dem Vorlesen eines Abschnittes der Schrift bestand, woran passende Ermahnung auch wohl Vorlesen aus den mitgebrachten Tractaten und poetischen Versuchen sich schlossen. Wo es nicht möglich war, die Gläubigen zu versammeln, besuchten sie einzelnen Familien. Darauf hörten sie die Beichten der Einzelnen, die eigentliche O beichte war und knieend verrichtet wurde. Auf die Beichte folgte die Absolution, der formula deprecatoria, im Gegensatze gegen die seit dem 13. Jahrhundert a kommene formula indicativa, gemäß dem von den Waldensern sehr hervorgeh Grundsatze, daß Gott allein die Sünden vergibt (Steph. 88. lib. sent. 290). Grunde lag aber der Grundsatz, daß sie, weil wahre Nachfolger der Apostel, apostolischer Weise lebend, allein die Vollmacht hätten, die Absolution zu ert (Steph. 88. Ybonet. 1779. Disputatio 1756). Das wurde bisweilen dahin dert, daß katholische Geistliche, sofern sie nach apostolischer Weise leben, auch die lution ertheilen können, oder dahin, daß sie, die waldenser perfecti, eine größere haben, von den Sünden zu absolviren, als die Priester, welche Macht ihnen durch treuen Hohenpriester (Christus) verliehen worden sey (rom. Wald. 277). Die Ab tion wurde nicht ertheilt ohne Auflegung von satisfaktorischen Werken und Uebun welche poenitentia sie melioramentum nannten (lib. sent. 263. in den waldens Schriften meiament); sie wurden übrigens, nach älterer Lehrform, z. B. des The von Orleans in einem Schreiben an die Priester seiner Diöcese vom J. 797 (s. St das römische Bußsakrament S. 128), in Form eines Rathes (consilium) aufer (lib. sent. 290), und bestanden besonders in Gebeten, wozu aber Fasten und Alm (ib. f. 264. lib. sent. 241) hinzu kamen, auf welches beides die Waldenser großen W setzten. Was die auferlegten Gebete betrifft, so war es fast ausschließlich das U. Es mußte 80- bis 100mal wiederholt werden (lib. sent. 355) oder so oft der Be nur konnte (rom. Wald. 280) oder bis er vom Schlafe überfallen wurde (ibid. 2 Aber auch in dieser Hinsicht findet man divergirende Angaben. Nach Steph. 88. Alanus Kap. 10. lehrten sie nämlich, daß es nicht nöthig sey, einem Mensche beichten, daß die Beichte vor Gott genüge, daß die äußerlichen Pönitenzwerke zum nicht nöthig seyen, daß die cordis contritio es eigentlich sey, welche die Sünde gebung bewirke, daß Gott vor der Beichte, durch die contritio cordis ohne Dienst des P sters die Schuld erlasse und die Seele innerlich von dem Schmutze der Sünde re In der Wirklichkeit scheinen aber diese geläuterten, gegen die römische Disciplin ge teten Grundsätze nicht Stand gehalten zu haben. Es wird übrigens nicht gesagt, daß genannten Beichtiger sich ausschließlich an solche wendeten, die schon der Sekte af waren. Was wir oben angeführt, zeugt für das Gegentheil. Sie wendeten sich die Stillen im Lande, an diejenigen, von denen sie am ehesten Zustimmung zu erha hofften. Es wurde ihnen daher besonders vorgeworfen (von Pilichdorf Kap. 10), sie nicht auf Bekehrung der Sünder ausgingen. In ihren Ansprachen hoben sie vor und betonten stark, daß es nur zwei Wege gebe, den einen, der in den Him den anderen, der in die Hölle führe; sie beriefen sich dabei auf Pred. 11, 3.: „ der Baum fällt, so liegt er", und so kamen sie dahin, die Lehre vom Fegefeuer

es, was damit zusammenhing, aufzugeben und zu lehren, daß in diesem Leben allein
... sey für die Buße, daß in diesem Leben eine Reinigung (purgatorium) von der
... vorgenommen werden müsse. Einige Schriftsteller, Alanus, Bernhard, Peter von
...-Cernay und selbst Rainerius, wissen zwar noch nichts davon, daß die Waldenser
... Fegefeuer aufgegeben, wohl aber Stephanus 88, der codex Claromont. der Summa
... Rainerius 56. Yvonet 1779. Pseudorainerius c. V. Pilichdorf c. 14. lib. sent. 201.
... lehrten, das Fegfeuer bestehe in den Prüfungen und Leiden dieses Lebens, faßten,
... Moneta IV. c. 9. §. 2. den Tag des Herrn 1 Kor. 3, 12. als dies praesentis
...lationis auf, darin übereinstimmend mit Gregor M., der dialog. IV, 39. lehrt, daß die
... 1 Kor. 3, 12—15. vom „igne tribulationis in hac nobis vita apposito" ver-
...en werden könne, und diese Art der Auffassung eigentlich als die richtigere anzu-
... scheint. Mit jener Läugnung des Fegefeuers war auch die Verwerfung der Gil-
... und Wirkung der Gebete, Messen und Almosen für die Todten verbunden (s. die
... Ausführung). — An jene mit methodistischer Schärfe vorgetragene Lehre von den
... Wegen, worauf die Menschen wandeln, schlossen sich Ermahnungen zur Ausübung
...ristlichen Tugenden und zum Fliehen der Laster an, wie denn Yvonet 1782 sagt:
... haereticus incipit — multa docere de castitate et humilitate et aliis virtutibus
...endis vitiis, et verba Christi et apostolorum et aliorum sanctorum proponere.
...ungen also auf Heiligung des Lebens, und zwar mit rigoristischer Strenge. Der-
... Rigorismus führte sie dahin, die buchstäbliche Befolgung gewisser evangelischer
... einzuschärfen. So verboten sie unbedingt alles Eidschwören; sie beschränkten
... bald dieß Verbot auf die perfecti, indem sie den credentes erlaubten, timore
... zu schwören (Steph.); sie bestritten mit Berufung auf das Wort: richtet nicht,
...r nicht gerichtet werdet, — das Recht der Obrigkeit, die Uebelthäter zu tödten;
... sahen sogar jegliche Lüge als eine Todsünde an (Alan. lib. II. c. 15. 20. 23.
... v. Vaux-Cernay c. 2. Rainerius 1775. Steph. 88. lib. sent. 207. 263). So
... sie das Recht, die von der Kirche Abweichenden zu bestrafen, indem sie sagten,
...che sey berufen, Verfolgung zu erleiden, nicht aber selbst zu verfolgen. Christus
...ine Apostel hätten Niemanden verfolgt, seyen vielmehr verfolgt worden. S. Mo-
...508 *). Daher sie lehrten, daß Alle, die in Christo fromm leben wollen, Verfol-
... erleiden müssen (Ebrard c. 25), und daraus leiteten sie die Verfolgungen ab, die
... leiden hatten. Sie lehrten, daß wenn ein guter Mensch leide, so leide Christus
...: quum bonus homo martyrium patitur, illa est vera passio Christi (Ste-
... 87). Sie hielten auch den Gläubigen vor, wie viel die Heiligen gelitten
... (quanta sancti sunt passi), um sie zum geduldigen Tragen des Leidens zu er-
...n. Die Heiligen stellten sie also als Muster der Nachahmung auf, nicht aber
...rbitter. Sie bestritten die herrschende Heiligenverehrung mit folgenden Sätzen:
... Gott allein anzubeten sey (Steph. 89), (wobei sie ganz richtig die gewöhnliche An-
... und Verehrung der Heiligen als faktische adoratio betrachteten), daß die Heiligen
... Himmel unsere Gebete nicht hören, daß sie nicht für uns beten (Yvonet 1780. 83.
... errorum 307). Ihre Verehrung der Heiligen hing mit ihrer Hochschätzung der
...willigen Armuth und Virginität zusammen, nicht als ob sie Allen die Befolgung
... evangelischen Rathschläge zur Pflicht gemacht hätten, aber diejenigen, welche ihr
...mögen nicht hingaben, sollten doch bereit seyn, Almosen zu geben, und besonders für
... Prediger leibliche Bedürfnisse sorgen. Was das Verhältniß zu den Sakramenten
..., so ist es zuvörderst gewiß, daß die Waldenser ihre Kinder von den katholischen

*) Darin folgten sie einer altkatholischen Tradition, die wenigstens von Todesstrafen der Ketzer
... wissen wollte. So sprachen sich aus Gregor VII., Wazon, Bischof von Lüttich, † 1048 (s.
...), die heilige Hildegard (s. d. Art.), Bernhard von Clairvaux u. A. Die Verbrennung
... Ketzer ging von der Volkswuth aus. Im Jahre 1144 gelang es den Geistlichen von Lüttich,
... Katharer vom Flammentode zu retten. S. Schmidt, histoire des Cathares ou Albigeois
...39.

Priestern taufen ließen. Bei der Aufnahme in die Sekte ist nirgends die Rede v einer Taufe. Hingegen müssen sie zur Zeit der Reformation durch Anabaptisten be ruhigt worden seyn, wie es denn auch unter den böhmischen Brüdern wiedertäuferi Gesinnte gab. Daher Bucer in seiner Antwort an G. Morel im J. 1530 es für n thig erachtet hat, eine lange Erörterung über die Taufe behufs der Abweisung d Wiedertaufe zu geben. Auf der anderen Seite berichtet Rainer von den lombardis Armen, sie hätten gelehrt, quod infantes salvantur sine baptismo; das mag sich d auf beziehen, daß sie die Lehre von der Erbsünde nicht so entwickelt sich angeei hatten, wie es in der katholischen Kirche der Fall war, wovon wir eine Andeutung d haben, daß G. Morel Oekolampad über die Natur der Erbsünde befragte. Jener konnte auch daher entstehen, daß die Waldenser auf dergleichen Gebräuche überh nicht den überwiegenden Werth setzten, wie die Katholiken es thaten; wenn es i manchmal schwer wurde, die Taufe ihrer Kinder vollziehen zu lassen, wenn so m Kinder ungetauft starben, so mochten die Prediger auf jene Weise die trauernden E trösten. Was das Abendmahl betrifft, so geht schon aus dem früher Angeführten vor, daß die Prediger ihre Beichtkinder nicht davon abhielten, das Abendmahl in katholischen Kirche zu genießen, daß sie mithin ihnen das Abendmahl nicht selbst rei Allerdings geschah es seit ihrer Excommunikation hin und wieder, daher die oben führten katholischen Armen bei ihrer Aussöhnung mit der Kirche es aussprachen, die Schlechtigkeit des Geistlichen dem Sakramente nicht schade, daß nur ein rit nirter Priester den Leib Christi bereiten könne, daß, wenn unter ihnen außerh Kirche das Abendmahl gefeiert wurde, es nicht geschehen sey causa praesum (Innoc. III. ep. XIII, 94). Nach Peter von Vaux-Cernay geschah es in a tate. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts muß es nach Stephan de B noch hin und wieder vorgekommen seyn. Eigenthümlich ist es, was darüber Cod. Cadom. der Summa des Rainerius berichtet (vergl. Dieckhoff S. 227). später verwischen sich alle Spuren eigener Verwaltung des heiligen Abendm mit der einzigen von G. Morel angeführten Ausnahme, daß den Geistlichen bei Aufnahme in den geistlichen Stand das Abendmahl gereicht werde. Sie müssen bis zu ihrer Verbindung mit den hussitischen Sekten die katholische Wandlung Elemente des Abendmahls angenommen haben, aber mit bestimmter Modifik nämlich nach Pseudorainerius so, daß der schlechte Priester den Leib Christi nicht reiten könne, und daß die Wandlung erfolge nicht in der Hand des unwürdig D tenden, sondern im Munde des würdig Genießenden. Obschon jene Anführung zu deutsche Waldenser betreffen mag, so ist es doch wahrscheinlich, daß sie eben so von romanischen Waldensern gilt; denn nur so erklärt sich, warum sie überhaupt noch Abendmahl in der katholischen Kirche empfingen. Als etwas Vereinzeltes betrachten die Notiz bei Stephanus, daß einige Waldenser sich zu der tropischen Erklärung Einsetzungsworte bekannten*); immerhin verdient die Sache Beachtung in Beziehung die späteren taboritischen Einwirkungen.

So wie, nach der richtigen Bemerkung von Dieckhoff S. 213, die Consequenz waldensischen Satzes (von der freien Predigt des Evangeliums) weiter reichte als nächste Intention der waldensischen Prädikanten, so läßt sich dasselbe überhaupt dem bewegenden Principe ihres Lebens, sofern sie auf die Schrift zurückgingen, sagen. Daher sie zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten auch mehr weniger vom katholischen Sauerteige aufgaben. Sie stecken, wie wir gesehen was die Heilslehre betrifft, noch ziemlich tief im Katholicismus; und auch da, w von diesem oder jenem katholischen Mißbrauch sich losmachen, haben sie durchaus

*) Corpus Christi et sanguinem non credunt vere esse sed tantum panem benedic quia in figura quadam dicitur corpus Christi, sicut dicitur, petra autem erat Christ simile.

mer die ihm entgegengesetzte evangelische Wahrheit erkannt. So erklärt sich auch, einige als katholische Arme in die katholische Kirche zurücktraten. Weil aber in m etwas entschieden Antirömisches war, so läßt sich von vorn herein vermuthen, daß auch mit anderen Sekten in Verbindung traten.

Dieß ist ein Punkt, der eine nähere Betrachtung erheischt. Halten wir uns an isse Berichte, so kommt es so heraus, als ob die Waldenser sich zu allen anderen ten in Gegensatz gestellt hätten. Von den vielen Sekten, welche zu Anfange des Jahrhunderts, nach Stephanus, in Mailand ihr Wesen hatten, verdammten die denser geradezu Alle. Wie sehr sie den Katharern sich entgegenstellten, das haben schon gesehen. Der deutsche Pilichdorf hebt auch dieses Oppositionsverhältniß gegen anderen Sekten heraus. In der That mußten sie sich von allen anderen dissentirenden ten abgestoßen fühlen, weil diese in ihrer Opposition gegen die katholische Kirche vielzu weit zu gehen schienen, und das erklärt auch, warum sie ihre eigene Opposition wisse Gränzen einschlossen, über die sie selten hinausgingen. Indessen war es nicht s möglich, als daß sie sich da und dort auch zu anderen Sektenkreisen hingezogen . Stephanus berichtet, daß sie nach ihrer Excommunikation in der Provence und r Lombardei sich mit anderen Häretikern vermischten. Er berichtet weiter (88) e Aussagen der Waldenser in Lyon um's J. 1230, die mit den Grundsätzen der r und Schwestern des freien Geistes auf merkwürdige Weise übereinstimmen. Die e ist an sich selbst höchst auffallend, da in den sonstigen Grundsätzen der Waldenser lag, was den Uebergang zu solchen pantheistischen Vorstellungen angebahnt hätte. n konnte Stephanus von der Sache genau unterrichtet seyn; er wohnte damals n und beruft sich auf das Zeugniß der Häupter. So ist also anzunehmen, daß Waldenser wieder nach Lyon gekommen — was an sich sehr wohl möglich ist — ch zu den genannten Irrthümern fortreißen ließen, doch ohne die daraus gefol- n unsittlichen Grundsätze anzunehmen. Merkwürdigerweise finden sich noch später, s zur Mitte des 16. Jahrhunderts Spuren davon, daß die Brüder und Schwestern freien Geistes in einiger Berührung mit den Waldensern geblieben seyen (s. Gieseler, esch. II, 2. S. 645 der 4. Aufl.). Nicht minder beachtenswerth ist die Erschei- , daß die Waldenser in manchen Punkten der Organisation, der Disciplin und in n sittlichen Grundsätzen mit den Katharern, von denen sie in Hinsicht des Dogma's so streng schieden und die sie im Allgemeinen so gründlich verabscheuten und von ließen, übereinstimmten. — Auch die Katharer gingen auf die Schrift zurück, ver- ten sie in der Volkssprache, regten die Leute zum Lesen derselben an. Die Idee vangelischen Vollkommenheit und apostolischen Nachfolge haben sie eben so lebhaft fen, wie die Waldenser. Sie stellten sich demnach in dasselbe Verhältniß der Op- ion gegen die römische Kirche. Die Armuth und Ehelosigkeit waren bei ihnen noch r in Ehren als bei den Waldensern. Sie sind auch die guten Menschen, bons mes, κατ' ἐξοχήν, und das Volk kennt sie unter diesem Namen. Das Fegefeuer die Fürbitte der Todten verwarfen sie von demselben Gesichtspunkte wie die Wal- ser ausgehend und mit denselben Schriftworten (Predig. 11, 3): „auf welche Seite Baum fällt, da bleibt er liegen". Bei den Katharern treten die Vollkommenen bedeutsamer hervor als bei den Waldensern. Sie kennen nur drei hierarchische de, Bischof, Priester und Diakon. Sie haben die Unterscheidung des filius major minor. So wie es bei den Waldensern auch Frauen gab, die nach den evange- en Rathschlägen lebten, wie wir sehen werden, so gab es auch bei den Katharern kommene Frauen. Das absolute Verbot des Schwörens, des Menschentödtens, die werfung des jus gladii der Obrigkeit, der Satz, daß jede Lüge Todsünde sey, sind Theile ihrer Sittenlehre. Der Satz, daß Gott allein die Sünde vergebe, ist den Katharern in Ehren. Da wir nun bestimmt wissen, daß sie vor den Walden- aufgetreten sind, so scheint es ausgemacht, daß diese von jenen Einiges angenommen n, doch ohne sich deren eigenthümliche Irrthümer und entsprechende Ascetik anzu-

eignen*). Trafen sie doch überall, zumal in Südfrankreich, mit den Katharen. sammen; sie theilten ihre Schicksale, wurden in dieselben Verfolgungen verwickelt. die Katharer ihre gröbsten Häresieen nur als esoterische Lehre behandelt zu haben sch so konnten die credentes derselben um so eher den Waldensern sich nähern und ihnen verwechselt werden. Daß beide Parteien in denselben Familien zusammen davon haben wir aus dem Jahre 1207 ein frappantes Beispiel. Die Gemahlin eine Schwester des Grafen von Foix, auf dessen Schlosse in Pamiers damals ein ligionsgespräch abgehalten wurde, waren Waldenserinnen, indeß die zweite Sch des Grafen zu den Katharern gehörte. In Südfrankreich wurden die Waldenser Zeit lang von den Katharern überflügelt, und erst seit der fast gänzlichen Vertil derselben im 14. Jahrhundert konnten die Waldenser in Südfrankreich, besonders der Provence, Fortschritte bedeutender Art machen.

Dieß leitet über zu der Ausbreitung der Waldenser. Hier kommt zunächst in tracht ihre Ansiedlung auf den westlichen und östlichen Abhängen und Thälern der schen Alpen in der Provence, Dauphiné, Piemont. Aus dem Jahre 1198 haben das erste Zeugniß, daß sie in der Diöcese Turin ihre Meinungen auszustreuen gannen. Jakob, Bischof von Turin, erhielt in jenem Jahre von Otto IV. ein woburch er ermächtigt wurde, die Waldenser, qui in Taurinensi dioecesi seminant, auszutreiben (Monast. I, 150, nach den monumenta patriae auf Karl Albert's herausgegeben III, 488). Es hatten sich also damals die ersten denser in dieser Diöcese gezeigt; die Oertlichkeit ist ganz unbestimmt gelassen, wir gar keine Gewißheit haben, daß die genannten Waldenser in den nachher nannten Waldenserthälern ihre Lehre auszubreiten gesucht haben. Sie können gut in anderen Gegenden der weitläufigen Turiner Diöcese ihr Wesen getrieben Sind sie aus Frankreich gekommen, so mögen sie in den an das Dauphiné an Thälern ihre Lehre ausgebreitet haben, so weit sie nämlich damals bewohnt wohnbar waren. Sind sie aus Mailand gekommen, so ist eher an eine andere lichkeit zu denken. Einige Decennien später finden sich Spuren von Waldens Pignerol, einer an der Gränze der jetzigen Waldenserthäler gelegenen Stadt. 1220 legte der Graf Thomas von Savoyen uud der Magistrat von Pignerol Geldbuße denjenigen auf, welche einen Waldenser oder eine Waldenserin beher würden. Im J. 1297 wurden die Waldenser im jetzigen Waldenserthale von verfolgt. Im J. 1312 wurde ein Waldenser in denselben Gegenden verbrannt. zum Jahre 1312 hatten sie sich in den Thälern von Luserna und Perosa der vermehrt, daß ihre Versammlungen per modum capituli oft 500 Mitglieder wahrscheinlich eine Art von Synoden, an welchen auch Laien Theil nahmen. Di waren aber mit Katharern vermischt, verbunden gegen den gemeinsamen Feind, denn damals sich gegen den Inquisitor Albert erhoben und den Pfarrer von An tödteten. (S. Raynald. ad a. 1332 N. 21.). Im J. 1376 haben sie einen Inq getödtet und es wurden seine Mörder verfolgt. (Nach Krone, Fra Dolcino S. 22 Auszügen aus dem Turiner Archive und dem liber statutorum von Pignerol). Im J. besuchte der berühmte Prediger Vincentius Ferrerius die Waldenser in der Lombard Montferrat, in der Diöcese Turin, besonders im Thale von Angrogne, wo er sch Waldensium distinctae, eine Art von Gemeinden vorfand. Es waren nämlich die wohner dieser abgelegenen Gegenden von der katholischen Geistlichkeit auffallend nachlässigt; seit 30 Jahren waren sie nur durch waldensische Prediger besucht wo die zweimal des Jahres aus Apulien zu ihnen zu kommen pflegten. Das sieht nahe wie eine Kriegslist der Waldenser aus, wodurch sie ihre Prediger vor Verfol

*) Hahn II, 298 irrt sich, wenn er auf Grund der Darstellung des Yvonet von verm Waldensern spricht, d. h. von solchen, welche sich mit den Manichäern vermischt hätten. — irrt sich, wenn er die pauperes de Lugduno geradezu als manichäische Fraktion der ga Waldenser ansieht, II, 354.

hen suchten. Viele derselben führte Vincentius in den Schooß der katholischen zurück (s. Raynaldus ad a. 1403 N. 24). Doch das betraf nur die Waldes Thales von Angrogne. Die treu gebliebenen wurden im Jahre 1475 efehl der Herzogin Jolanta von Savoyen heftig verfolgt und einige Jahre auf Befehl Innocenz VIII. durch den Legaten Albert de Capitaneis an der von 10,000 Mann bekriegt, gegen welche die Waldenser sich tapfer wehrten, rzog Philipp VII. ihre Privilegien erneuerte und sie seines Schutzes versicherte. och im Jahre 1500 verfolgte die Marquisin von Saluzzo ihre waldensischen Unen. Von den Waldensern auf den westlichen Abhängen der cottischen Alpen, in iné und Provence, wohin sie theils aus Lyon und den westlich gelegenen Ge-, theils aus Piemont kamen, haben wir die erste Nachricht aus dem Jahre 1335, nedikt XII. die Bischöfe von Valence und Vienne auffordert, die Ueberbleibsel Uebels auszurotten (Raynaldus ad a. 1335 N. 63); es war nämlich vorher dfrankreich eine furchtbare razzia gegen die Waldenser und Katharer untern worden. Im J. 1360 kamen, nach der lugubris narratio des Camerarius, Menge Waldenser aus Piemont nach der Provence und siedelten sich in Cabrieres, ol und den benachbarten Orten an; sie erhielten das Land zur Urbarmachung. . 1373 verschafften die bischöflichen Officialen sogar die Befreiuung der durch die toren gefänglich eingezogenen Waldenser; auch der Adel der Dauphiné schützte die r; im J. 1375 klagt Gregor XI. sehr bitter über das Wachsen der Ketzerei und die Erzbischöfe von Vienne, Arles, Tarantaise und Embrun zum Einschreiten Rayn. ad a. 1375 N. 26). Eine neue Verfolgung hatte Statt 1380, wobei Waldenser und andere Häretiker aus den Thälern Pute, Argentière und Fraissinière in Grenoble, theils in Embrun verbrannt wurden. Von dieser Zeit an scheint rfolgung bis 1460 aufgehört zu haben. In diesen Jahren wüthete der Fran-r Borelli gegen die Waldenser. Später wendeten sich die Bewohner der Thäler Fraissinère und Argentiére an Ludwig XII., der sie, da sie sich äußerlich zur chen Kirche hielten, in seinen Schutz nahm durch ein Edikt vom 18. Mai 1478 II, 725). Insbesondere verordnete er, daß nur derjenige als Häretiker erklärt dürfe, der hartnäckig antikatholische Sätze festhalte. Dadurch fand der Erzbischof nbrun denn doch Anlaß, gegen diese und jene einzuschreiten (worüber vergl. rom. 277—283). Der neue Erzbischof scheint 1497 die Absicht gehabt zu haben, che eine größere Ausdehnung zu geben. Er excommunicirte sämmtliche Eindes Thales Fraissinière, verweigerte ihnen alle Sakramente, nahm aus den Kirchen nobien hinweg, stellte sie also unter eine Art von Interdikt, — bis sie sich von rdacht der Ketzerei rein gewaschen hätten. Sie wendeten sich an den König, und ge davon war, daß apostolische Commissäre mit königlicher Vollmacht in's Land wurden, welche nach einigen mit den Einwohnern angestellten Verhören sie ab-. Ludwig XII. bestätigte 1502 diese Entscheidung, und Alexander VI., dem es zu thun war, seinem Sohne den Titel eines Herzogs von Valentinois, wozu iere gehörte, zu verschaffen, gab auch seine Sanktion (s. rom. Wald. 283—285). den religiös-sittlichen Zustand, die Einrichtungen und die religiösen Ueberzeudieser Waldenser erhalten wir ausführlichen Bericht theils aus den angeführten n, theils und hauptsächlich aus den im J. 1530 mit den Reformatoren gepflo- Unterhandlungen.

lein weit entfernt, daß die Waldenser sich auf die bisher genannten Gegenden kten, ihre Gemeinschaft dehnte ihre Verzweigungen weithin aus. Da in Folge erdrückung, die sie in der Lombardei und in Südfrankreich zu bestehen hatten, häufung bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts auf den Abhängen der cottischen in den Diöcesen von Embrun und Turin sehr groß wurde (nach einer nicht verbürgten Nachricht stieg ihre Zahl bis auf 50,000. Monastier I, 163), so sie an Auswanderung. Sie warfen ihre Augen auf das Königreich Neapel,

schickten einige der Ihrigen dahin, um das Land zu erforschen; diese brachten die Erkundigungen zurück, betreffend die Fruchtbarkeit des Landes und die günstigen [illegible]gungen, unter welchen die Landesherren sie aufnehmen wollten. So ergriffen den Menge Waldenser den Wanderstab. Sie gründeten in Calabrien, in der Näh[e] Montalto, das Borgo d'Oltramontani, die Flecken St. Sixt, Argentina, La [illegible] Vaccarisso, endlich Guardia. Im Jahre 1400 geschah eine neue Auswanderung [nach] Süditalien, und zwar nach Apulien, wo sie die Flecken Monlione, Montanato, La Cella und La Motta gründeten. Außerdem hatten die Waldenserprediger Häu[ser in] Florenz, Genua, Venedig. So erzählen die waldensischen Geschichtschreiber na[ch der] Sage ihres Volkes. Wahrscheinlich ist Einiges davon zu streichen. Die Th[atsache] selbst, daß in jenen Gegenden Süditaliens mehrere waldensische Niederlassungen geg[ründet] worden, steht fest. Aber höchst unwahrscheinlich ist es, daß sie alle von den cot[tischen] Alpen herkamen; sondern es waren zum Theil Eingeborene, die sich heimlich um [Wal]denserprediger sammelten. Nur so erklärt es sich, daß sie, sonst überall verfolgt [bis] über die Mitte des 16. Jahrhunderts keine Verfolgung zu erdulden hatten.

Weiterhin finden wir schon 1230 Waldenser in Straßburg in eigenthü[mlicher] Vermischung mit den Brüdern des freien Geistes (s. Schmidt in Ilgen's Ze[itschr.] 1840. III, 54). Indessen könnte dieß auf ungenauen Berichten oder geradezu un[wahren] Aussagen beruhen. Bei den Winkelern in Straßburg gegen Ende des 14. [Jahr]hunderts erinnert Manches an Waldenser; doch s. den Art. nebst den darin ange[führten] Quellen. Entschieden nichtwaldensisch sind die Gottesfreunde (s. d. Art.)*). [Gegen Ende] des 14. Jahrh. zeigten sich auch Waldenser in der Schweiz. Im J. 1399 [wurden] über 130 Personen als Waldenser, Männer und Frauen, Angesehene, Reiche und [Arme,] in Bern entdeckt. Sobald man anfing, gegen sie einzuschreiten, fiel ihr Lehr[er ab,] theilte den Inquisitoren die Lehrsätze der Sekte mit, worauf Alle abschworen un[d mit] einer schweren Geldbuße davonkamen. Zu derselben Zeit wurden in Freiburg 53 [Wal]denser entdeckt, welche ebenfalls alsobald sich zur Abschwörung entschlossen und [dann] für unschuldig erklärt wurden. Die Regierung von Bern erließ 1400 „des U[nglau]bens der Sekte Waldensium, des daherigen großen Kummers willen im verfl[ossenen] Jahr", eine jährlich am Tage der Gemeindewahlen auf den Kanzeln zu lesende [Ver]ordnung, laut welcher Ungläubige nie wieder zu Ehren noch zu Aemtern gelange[n, noch] über Andere urtheilen noch zeugen dürfen. Es scheint allerdings, daß diese Leute [Wal]denser waren, d. h. Freiburger und Berner Bürger und Einwohner, die walde[nsische] Lehren angenommen hatten. In der That bemerken wir in ihnen die Eigenthüm[lichkeiten] der waldensischen Sekte: es sind Leute, welche einige Gebrechen der römischen [Kirche] erkennen und bekämpfen, doch die Grundlage des christlichen Glaubens völlig unang[etastet] lassen, so sehr man sie auch mit dem Namen „Ungläubige" brandmarkt. Gegenüb[er der] römischen Kirche nehmen sie durchaus nicht in allen Dingen eine Oppositionsstellun[g ein;] sie verwerfen zwar manches Katholische, darin übereinstimmend mit den Wald[ensern,] wie wir sie bisher kennen gelernt haben, aber der tiefere Einblick in die Irrthüm[er der] katholischen Heilslehre war ihnen nicht gegeben. Ihr Pönitenzwesen hat einen [ent]schieden katholisirenden Anstrich. Sie scheinen die römische Kirche reformiren zu [wollen,] ohne sich deutlich bewußt zu seyn, wie weit die beabsichtigte Reformation reichen [sollte,] und besonders, ohne sich gehörige Rechenschaft über den Ausgangspunkt einer [solchen] Reformation zu geben. Dabei vermißt man in den ihnen schuld gegebenen Leh[ren] die altwaldensischen Grundsätze von der Armuth, Keuschheit, vom Gehorsam [gegen] Gott. Es fällt auch auf, daß die heil. Schrift und ihre Autorität mit keinem [Worte] Erwähnung findet. Es ist überhaupt auch in diesen schweizerischen Waldensern

*) Schmidt, der in der Beilage zu seiner Schrift über Tauler die Vermuthung au[sgesprochen] hatte, daß ein Theil der Gottesfreunde als Waldenser anzusehen seyen, vertritt sie nicht [mehr in] dem genannten Artikel. In der That erinnert in den Gottesfreunden, namentlich in N[icolaus] von Basel, nichts an den christlich-nüchternen Geist der Waldenser.

fertiges, Unentschiedenes, nicht Abgeschlossenes, woraus ihre so schnell und leicht er-
gende Abschwörung sich erklären läßt, so wie sie denn von sich aus die Gemeinschaft
it der bestehenden Kirche keineswegs aufgegeben hatten. — Was die Quellen betrifft,
sind sie im Artikel „Schweiz“, Bd. XIV. S. 103. Anmerkung, angegeben worden.

Die Waldenser verbreiteten sich aber noch weiter hinaus in Ländern deutscher
unge. Konrad von Marburg (s. d. Art.), als vom Pabst ernannter Generalinquisitor
231—1233), muß auch Waldenser verfolgt haben; wo? ist nicht gesagt; der Erz-
chof von Mainz in seinem Berichte an den Pabst über das entsetzliche Verfahren
ses unsinnigen Wütherichs (im Jahre 1233) sagt nur: M. Conradus contra Pau-
rum Lugdunensium astutias zelo fidei armatus (s. Gieseler a. angef. O. S. 597).
Beschuldigung der astutiae bezieht sich auf die uns bekannte Theilnahme der Wal-
ser am katholischen Gottesdienste, wodurch sie sich den Verfolgungen zu entziehen
ten. Um das Jahr 1265 sind sie in der Gegend von Regensburg (s. Gieseler a.
f. O. S. 641). Sodann müssen sie im 13. Jahrhundert in der Diöcese von
au Vereine gehabt haben; darauf beziehen sich die Angaben in der von Gretser
en Summa des Rainerius (s. Gieseler commentatio p. 18. 19). In einigen
en tritt in dem, was der Fortsetzer der Rainer'schen Summa von diesen Walden-
sagt, die Opposition gegen die katholische Kirche schärfer hervor als in den bis-
en Berichten, obwohl vieles Altwaldensische darin sichtbar ist, so daß diese deutschen
enser nur als ein weiter vorgerückter Zweig der alten romanischen Waldenser er-
inen. Sie verwarfen den Zehnten, die Mönchsregeln als pharisäische Ueberliefe-
en, die Kindertaufe, den Exorcismus, das Sakrament der Confirmation; sie com-
icirten täglich und lehrten, es könne der Leib des Herrn auf einem gewöhnlichen
e bereitet werden; denn sie nahmen die Transsubstantiation an, lehrten aber, daß
Priester, der in Todsünde lebe, den Leib des Herrn nicht bereiten könne, und daß,
bevorwortet, die Wandlung nicht geschehe in der Hand des unwürdig Bereitenden,
ern im Munde des würdig Genießenden. Sie verwarfen die Messe, worunter wohl
Meßopfer verstanden wird. Wenn es heißt, daß sie das Sakrament der Ehe ver-
fen, insofern sie sagten (mit Justin M. 1. Apologie c. 37. und dem Buche Tobiä),
die Ehegatten eine Todsünde begehen, wenn sie ohne Hoffnung auf Nachkommen-
ft den Beischlaf vollziehen, so scheint das eine arge Verdrehung ihrer Ansicht zu
, — was auch daraus erhellt, daß sie lehrten, die römische Kirche sey in Irrthum
then, indem sie den Geistlichen die Ehe verboten (darin gibt sich eine wesentliche
eichung von den romanischen Waldensern kund). — Sie hielten Alles für Fabeln,
nicht durch den Text der Bibel bewiesen wird. Sie wußten das Neue Testament
endig, eben so einen großen Theil des Alten in der Volkssprache. Sie verwarfen
Dekretalen und Dekreta und die Aussprüche der Heiligen auch darin verschieden von
romanischen Waldensern. Daher fällt nun nicht auf, daß ihnen die Verwerfung aller
iligenverehrung und Alles dessen, was dahin gehört, der Kanonisation, der Vigilien
Heiligen, der Legenden und Wunder und Reliquien vorgeworfen wird, eben so die
rwerfung des Kreuzes und des Bekreuzens, aller Gebräuche der Kirche, welche sie
t in den Evangelien lasen, des Festes der Lichter, der Anbetung des Kreuzes am
arfreitag u. s. w. Allein es wird ihnen sogar die Verwerfung des Osterfestes und
derer Feste zugeschrieben, indem sie sagten, daß ein Tag wie der andere sey. Sie
achten die Kirchengebäude und nannten sie „Steinhaus“, wollten auch nichts wissen
m Kirchenschmucke. Sie lehrten, alle Sünde sey Todsünde, keine sey an sich läßlich.—
e böhmischen Unruhen waren sehr geeignet, allerlei Dissentirende in das Land zu locken
d ihren Lehren in der herrschenden Gährung der Gemüther Eingang zu verschaffen.
hon im Januar 1418 sprach sich die Universität von Prag mit Bedauern darüber
s, daß nach vielfältigen Gerüchten verschiedene Sektirer in das Land gekommen und
: Zerstörung des Glaubens lehrten, es gebe kein Fegefeuer, man müsse für die Todten
jt beten. Eine etwas später verfaßte Chronik nennt besonders die Waldenser, die

zuerst im Verborgenen ihre Irrthümer ausgestreut und bald darauf offener hervor
treten und die Anderen (die Taboriten) zu sich herüber gelockt hätten (s. Gieseler, Ki
chengesch. II, 4. 432). So erkannten denn auch die böhmischen Brüder, daß sie,
sie Gutes bei den Waldensern fanden, von ihnen entlehnt und in ihre Kirchen
pflanzt hätten (rom. Wald. 290).

Hiermit sind wir bei einem wichtigen Wendepunkte der Geschichte der Wald
angelangt, bei ihren Beziehungen zu den böhmischen Brüdern. Ueber die gen
waldensisch Gesinnten in Böhmen erfahren wir weiter nichts; sie scheinen sich mit
Brüdern völlig verschmolzen zu haben. Diese kamen aber doch noch mit Wald
in Berührung, so besonders um das J. 1467 mit einer an der österreichischen G
gelegenen Waldensergemeinde, an die sie, auf die Kunde von ihrer Existenz, zwei
Ihrigen abordneten, behufs einer einzuleitenden Verbindung. Sie fanden bei diesen
densern dieselben Accommodationen, die diese sich, wie wir gesehen, überall erl
Obwohl nun die Brüder ihren Tadel darüber ohne Rückhalt aussprachen, daß si
Widerspruche mit ihrer reineren Ueberzeugung an den katholischen Sakramenten
nahmen, so wollten sie doch, da die Waldenser bekannten, daß sie an Besserung in
Hinsicht dächten, mit denselben eine Verbindung eingehen. Allein die den Waldens
freundeten katholischen Priester erfuhren die Sache, hielten den Waldensern die Gefahr
solchen Verbindung vor, und so zerfiel die Sache (s. rom. Wald. S. 290—292,
Camer. l. c. p. 104). Dieß machte einen üblen Eindruck auf die Brüder, und sie
bei späteren Erklärungen darauf zurück, indem sie zugleich den ihnen gegebenen
„Waldenser" so gut wie den Namen „Picarden", der zunächst eine schwärmeri
unsittliche Sekte bezeichnet (s. d. Art.) von sich ablehnten. Um dieselbe Zeit
übrigens die Brüder mit Waldensern in der Mark bessere Erfahrungen. Diese mär
Waldenser, die zum Theil aus Oesterreich eingewandert waren, litten auch in der
schwere Verfolgungen. Auf die Einladung der Brüder, welche von böhmischen Ba
Wohnsitze in einigen Bezirken erhalten hatten, wanderten viele von diesen märk
Waldensern nach Böhmen und siedelten sich in den Städten Landiscrona, Fulne
und Hraniczium an. Sie wurden in die Gemeinschaft der Brüder aufgenommen,
fortan gab es in Böhmen und Mähren keine Waldensergemeinden mehr (Joa. Came
l. c. p. 116). Davon, daß die Brüder sich von einem waldensischen Bischof Steph
die Ordination holten, ist die Rede Bd. II. dieser Encykl. S. 390. Erst 1497 *) ka
Brüder mit den Waldensern in Piemont in Berührung. In diesem Jahre nämlich s
sie zwei Männer, Lukas von Prag, einen Prager Baccalaureus, der an ihrer Spitze
einen gebildeten Mann und sehr fruchtbaren Schriftsteller, unter Anderem Verfasser
böhmischen Katechismus, und Thomas von Landskron (Germanus) nach Italien und Fr
reich, um Gleichgesinnte aufzusuchen. Die Geldmittel verschafften ihnen einige reiche Ba
und der König selbst gab ihnen Empfehlungsbriefe an die christlichen Könige, Fürsten
Obrigkeiten. In Italien, selbst in Rom, fanden sie vereinzelte Waldenser, viele in G
togata, damals Romania genannt (dem heutigen Piemont). Sie freuten sich sehr,
die Waldenser so große Kenntniß der Wahrheit erlangt hätten, sie verkehrten viel
ihnen und kamen ihnen auch mit Ermahnungen zu Hülfe. Sie brachten Briefe von
mit, in lateinischer Sprache geschrieben, den einen, der im Namen der Brüder dem K
Wenceslaus übergeben werden sollte; er war an ihn und seine Barone adressirt, das a
dere Schreiben war an die utraquistischen Priester gerichtet, aufgesetzt von Thomas
fonte citiculae. Die Brüder nämlich setzten einen Werth darauf, vor ihrem Kö
dessen damalige Sympathieen für die von der römischen Kirche Abgefallenen bekannt s
und vor den Utraquisten als Solche zu erscheinen, die auch auswärts Glaubensgen

*) Camerarius nennt das J. 1489; allein Gindely, 1r Band, a. a. O. S. 88 nennt 1
als Jahr der Abreise, was dadurch bestätigt wird, daß die Brüder in Florenz die Hinrich
des Savonarola (1498) sahen. Derselbe gibt nähere Nachrichten über Lukas von Prag.

en; das scheint in den Worten zu liegen, daß sie jenes erste Schreiben in ihrem en Namen dem Könige übergeben sollten (Joa. Cam. l. c.). Gindely l. c. spricht r von vier mitgebrachten Briefen.

Dieß ist also die Geschichte der Waldenser vor der Reformation. Am Ende des raumes gab es Waldensergemeinden nur noch auf beiden Abhängen der cottischen en und im Königreich Neapel, aber an diesen verschiedenen Orten ziemlich zahlreich. esondere muß es in der Provence in der Umgegend von Cabrieres und Merindol r 20 Orte gegeben haben, von Waldensern bewohnt. Alle hielten äußerlich zur rö- hen Kirche, und sie waren, wie sich bald aus den Geständnissen G. Morel's ergeben , in einem religiös-sittlich etwas gesunkenen Zustande. Das Verderben, welches Ende des 15. Jahrhunderts überhaupt kennzeichnet, hatte sich auch in die abgele- n Waldenserthäler eingeschlichen.

Die Waldenser haben, wie wir gesehen, von Anfang ihres Entstehens an eine e Literatur gehabt. Ja, es gibt keine Sekte im Mittelalter, deren schriftstellerische igkeit zugleich fast der erste Pulsschlag ihres Lebens im Geiste ihres Stifters wäre, dieses bei den Waldensern der Fall ist. So gibt es auch, außer den böhmischen mährischen Brüdern keine Sekte des Mittelalters, von der uns so viele schriftliche mente aufbehalten worden sind, und zwar unterscheiden sich die waldenser Doku- e von denen der Brüder dadurch, daß sie, wenigstens einem Theile nach, weit älter als die Schriften derselben, was die Bibelübersetzungen betrifft, in's 14., wohl auch s 13. Jahrhundert hinaufreichen. Es gab eine Zeit, die freilich für die Waldenser noch nicht abgelaufen ist, wo mittelst der vorhandenen waldensischen Litteratur ältere Geschichte in völlige Unordnung gebracht wurde. Es sind nämlich verschiedene ten in dieser Litteratur unverkennbar für Solche, die sie mit einiger Unbefan- t und Sachkenntniß betrachten. Die einen Schriften sind viel späteren Alters, und sind gerade diejenigen, die man lange Zeit hindurch als die ältesten angesehen hat, als Waldus selbst, so daß auf diese Schriften die Behauptung von der Entstehung Sekte lange vor Waldus gegründet wurde. Man hat der neuesten Zeit die wal- ische Literatur zum Gegenstand eingehender Forschung gemacht, und die verschiedenen ichten derselben sind aufgedeckt worden. Es kann hier nur das Wesentliche jener ungen dargelegt werden, wobei wir für das Einzelne theils auf das Werk von hoff, theils auf unsere Schrift über die romanischen Waldenser, theils aber auch die Resultate der neuen Entdeckung der Morland'schen Manuskripte verweisen.

Die waldensischen Handschriften finden sich hauptsächlich in Genf, Cambridge und in, an welchen letzteren Ort sie aus der Bibliothek des gelehrten Ußher (s. d. Art.) men sind. An anderen Orten, wie Grenoble, Zürich und Paris, finden sich verein- e Schriften. In Oxford, wo doch so viele provençalische Dokumente sich finden, sind, Aussage des Bibliothekars der Bodlejana, keine waldensischen; allein es müßte der schriftliche Befund dieser Bibliothek noch genauer erforscht werden, als es bisher ehen ist, um über jene Frage zur Gewißheit zu kommen. In die Universitäts- othek von Cambridge waren im J. 1658 durch Morland viele waldensische Hand- ften gekommen, die er aus Piemont, wohin er durch Cromwell abgesendet worden , mitgebracht hatte. Allein diese Schriften galten schon längst für verloren. Man uthete sogar, sie seyen schon einige Monate, nachdem Morland sie in Cambridge ergelegt, wieder verschwunden (s. British Magazine 1840, S. 606). Die Biblio- re und ihre Assistenten, welche sich mit der Revision der Bibliothek beschäftigten, ten, es seyen spanische Bücher ohne alle Wichtigkeit, — allerdings waren es we- ens spanische Dörfer für diese Herren. Im Februar 1862 entdeckte Herr Bradshaw, ow vom Kings College in Cambridge, die Morland'schen Manuskripte, sechs an der l, durch die Buchstaben A—F bezeichnet, A—D aus dem 15. Jahrh., E aus dem , F aus dem Ende des 14. Jahrh. Bradshaw gab eine Beschreibung dieser Ma- ipte und den Inhalt derselben an, der mit dem von Leger I. 21. Monastier II, 235.

angegebenen nicht völlig übereinstimmt. S. in den Veröffentlichungen der Caml Antiquarian Society, 10 March 1862. Nr. XVIII. On the recovery of the lost Waldensian Manuscripts by Henry Bradshaw, M. A. F. S. A. und de titel vom Kanonikus Groome im christian Advocate and review Nr. 23. January S. 19. The long lost Waldensian Manuscripts. Unter diesen Morland'schen M skripten finden sich manche desselben Inhalts in Genf und Dublin, aber auch m welche an diesen beiden Orten sich nicht finden. Es finden sich außerdem in Cam ungedruckte Schriften über die Waldenser, deren älteste bis in die letzten Decennie 15. Jahrh. hinaufreichen. Die anderwärts vorhandenen Handschriften der Waldense meistens dem 16. Jahrh. oder noch späterer Zeit angehörig. Nur von zweien, Nro. 20(in Genf, kann mit Gewißheit gesagt werden, daß sie dem 15. Jahrh. angehören. kommen nun die angeführten Morland'schen Manuskripte. Daß um deswillen die enthaltenen Schriften nicht so jungen Alters seyn müssen, das bedarf keines Be In allen diesen Schriften, mit alleiniger Ausnahme einiger weniger, herrscht dieselbe Sp die romanische oder provencalische, es ist aber ein eigenes Idiom, welches sich vo Sprache der Troubadours, sowie auch von derjenigen, worin das katharische Neue T ment und Consolamentum geschrieben, sehr deutlich unterscheidet, ebenso deutlich von jetzigen Idiom der Waldenserthäler Piemonts *). Bis jetzt sind keine andere Schriften den Waldensern angehörige in diesem Idiom zum Vorschein gekommen, woraus Sicherheit zu schließen ist, daß dieses Idiom eine bestimmte geographische Abgr hatte, indem es kaum denkbar ist, daß die Waldenser anderer Orte eine von den Einwohnern verschiedene Sprache gesprochen haben. Wo ist nun aber das wal Idiom zu suchen? Höchst wahrscheinlich auf der Westseite der cottischen Alpen, Alpenthälern der Provence und Dauphiné. Die bald zu besprechenden Mémoires Georg Morel, der aus Fraissimères in Dauphiné gebürtig, bei den Waldensern Merindol und Cabrieres und anderen Orten der Provence geistliche Funktionen ver sind in demselben Idiome wie die waldensischen Schriften geschrieben; es hat zwar Theil einen mehr französirenden Anstrich, allein es ist wesentlich dasselbe Idiom, wä die Beschlüsse der Synode von Angrogne im Jahre 1532 in einer, dem Italien sich sehr annähernden Sprache geschrieben sind; überdieß berichtet Leger I, 213, bis 1630 in den Thälern Piemonts die italienische Sprache (wobei freilich an tosk Reinheit so wenig wie bei den übrigen Piemontesen zu denken ist) die herrschende gewese Nun aber zeigt sich die auffallende Erscheinung, daß die Sprache jener Schriften vo Sprache Georg Morel's im J. 1530 sich wenig unterscheidet. Davon gibt Gieseler in Anzeige meiner Schrift folgende, wie mir scheint, zutreffende Erklärung: Waldus be sich zu seinen Predigten dadurch vor, daß er sich die Evangelien und Sprüche der übersetzen ließ und sie auswendig lernte. Aus Morel's Berichte sehen wir, daß Methode zur Bildung der Prediger unverändert bis in's 16. Jahrhundert fortda Die jungen Männer, welche in die Predigergenossenschaft einzutreten wünschten, l sich bis dahin nur mit Viehzucht und Ackerbau beschäftigt und lernten selber erst und schreiben, und mußten alsdann mehrere biblische Bücher auswendig lernen. anderen Lehrschriften lernten sie entweder bloß fertig lesen, um sie in der Versamm vorzulesen, oder lernten sie auch auswendig. Davon war die natürliche Folge, da Sprache der Bibelübersetzung und der ältesten Lehrschriften die bleibende Lehrsprach Parthei wurde, wie sich ja auch anderswo nach den ältesten einer Landessprache an renden Schriften eine von der Gemeindesprache verschiedene Kirchensprache gebildet ha

*) Ueber die ältere waldensische Sprache s. besonders die Abhandlung von Grützma in L. Herrig's Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen, 10. J 16. Band. 1854. S. 369—407.

**) Wenn, wie sogleich gezeigt werden soll, die Jahrzahl 1400 für die Nobla Leyczo steht, so möchte freilich die ganze waldensische Literatur mit wenigen Ausnahmen nicht höher aufgerückt werden können, so daß in diesem Falle jene Erklärung Gieseler's weniger nöthig sche

Daraus, daß die Waldenser ein eigenes Idiom haben, daß in diesem Idiom keine andere Schriften geschrieben sind, als waldensische, ergibt sich mit Sicherheit, daß alle vorhandenen Schriften wirklich den Waldensern angehören und nicht von anderen Sekten herrühren; man müßte denn annehmen, daß die Waldenser solche ihrem Idiom conform gemacht hätten, was allerdings an sich nicht unmöglich ist. Nun aber gibt es außer den Katharern und böhmischen Brüdern kaum eine Sekte, die eine eigene Literatur besäße. Wir werden nun bald sehen, daß die Waldenser sich taboritische Schriften angeeignet haben. Was die Katharer betrifft, welche von den Waldensern verabscheut wurden, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß diese sich Schriften jener angeeignet haben, und wenn andere Sekten eine Literatur gehabt haben, so ist es ebenso unwahrscheinlich, daß die Waldenser von ihnen Schriften entlehnt haben, aus demselben Grunde, weil sie diese anderen Sekten auch verabscheuten. Wir haben zwar gesehen, daß eine theilweise Vermischung der Waldenser und der Sekte des freien Geistes stattfand; aber wir finden in den waldensischen Schriften keine, worin die leiseste Spur der Irrthümer, die man der Sekte Schuld gab, anzutreffen wäre. Uebrigens wissen auch die katholischen Schriftsteller, welche die waldensische Literatur ziemlich kennen, nichts davon, daß sie von anderen Sekten Schriften entlehnt haben, — ein Umstand, der um so mehr Beachtung verdient, als es gewiß nicht im katholischen Interesse lag, ihn zu verschweigen.

Die katholischen Schriftsteller berichten, wie wir gesehen haben, von zweierlei Schriften, die Waldus verfertigen ließ, zuerst von Uebersetzungen vieler biblischen Bücher, des Neuen Testaments, aber auch des Alten Testaments; die Bibelfreunde in ... erbauten sich aus den Evangelien, den Briefen Pauli, dem Psalter und Buche ... und mehreren anderen Schriften des Alten Testaments. (Der spätere Pseudo-...rius meldet, daß Einige das ganze Neue Testament und einen Theil des Alten auswendig wußten; namentlich konnte ein ungebildeter Landmann das Buch Hiob Wort für Wort hersagen). So finden wir denn, daß sie auch seit der Zeit, da sie in die Thäler der Dauphiné sich zurückzogen, sich mit Bibelübersetzungen abgaben. Es ... mehrere Exemplare ihrer Uebersetzung des Neuen Testaments vorhanden, worüber vergleiche den Artikel von Reuß: „romanische Bibelübersetzungen," Bd. XIII. S. 94, und „die romanischen Waldenser" S. 55—57. 61. 62. 99—108. Wenn Reuß in dem Ausdrucke filh de la vergena, Sohn der Jungfrau, statt des Menschen Sohn, einen Anklang an dualistische Ideen findet, so müssen wir das entschieden in Abrede stellen; jener Ausdruck ist vielmehr dem katharischen Dualismus entgegengesetzt und soll die wahre Menschheit Christi erhärten, wie ich das in den romanischen Waldensern S. 216 aus der Genferischen Schrift glosa pater noster in Nro. 206 nachgewiesen habe. Allerdings aber fällt es auf, daß die Ausdrücke Schöpfung, Schaffen vermieden und an deren Stelle die Ausdrücke Anordnung, Erbauung gesetzt werden. Wenn wir aber bedenken, daß in der katharischen Uebersetzung (vergl. Reuß, ibid.) gerade diese dualistisch klingenden Ausdrücke nicht vorkommen, so verliert jene Instanz, welche Reuß geltend macht, Vieles von ihrem Gewichte. Wenn im Vorwort zum Evangelium Johannis die Jungfräulichkeit des Apostels Johannes rühmend hervorgehoben wird (wie ... in der Schrift Bertucz Dublin Nr. 3), so ist darin weiter nichts zu sehen, als der Ausdruck der ächt katholischen Anschauung vom jungfräulichen Apostel. — Was das Alte Testament betrifft, so ist nur die Uebersetzung der fünf libri sapientiales (Sprüche, Prediger, Hohes Lied, Weisheit Salomos, Jesus Sirach) vorhanden.

Die katholischen Schriftsteller berichten auch, daß Waldus auctoritates Sanctorum per titulos congregatas, quas Sententias vocabant in die Volkssprache übersetzen ließ, worin eine geflissentliche Vermeidung des Häretischen und möglichste Anschließung an die katholische Tradition sich kund gibt. Die Waldenser der späteren Zeit blieben dem gemeinsamen Impulse treu. Yvonet meldet, daß sie Aussprüche von Augustin, Hieronymus, Gregor, Ambrosius, Chrysostomus, die ihrer Lehre günstig waren und soweit sie ihnen günstig waren, gesammelt, um ihre Sekte mit den schönen Worten der Heiligen zu

schmücken. Ybonet bemerkt insbesondere, daß sie diese Aussprüche sich einprägen, da
sie Andere unterrichten können. Eine solche Sammlung findet sich ganz augensche
unter den Schriften der Waldenser; es ist der Vergier de Consollacion, Garten
Trostes. Der Verfasser geht davon aus, daß die heiligen Männer auf Eingebung
Geistes Gottes geredet haben und daß, was die Prediger aussagen, durch die Ausspr
der Heiligen bestätigt werden müsse. Daher er dieses Werk aufgesetzt habe zum N
Aller, besonders Derjenigen, welche Anderen das Wort Gottes vortragen sollen. D
es finde sich in diesem kleinen Werke eine große Fülle von Auktoritäten (grant ha
dancia d'auctoritas, welche er aus den Büchern einiger Weisen (es sind die Kir
lehrer und Kirchenväter gemeint) gepflückt habe. Diese so ganz katholisch geh
Schrift benützt sehr geschickt die Worte der Kirchenväter und Kirchenlehrer, um die
densischen Grundsätze zu bestätigen, so daß man vollkommen begreift, wie Ybonet j
Vorwurf erheben konnte. Von solchem Gebrauche der katholischen Lehrer finden wi
anderen Schriften ebenso deutliche Beispiele. So wird die Vorstellung von einem
telzustande nach dem Tode mit Worten des Hieronymus widerlegt. Ybonet ber
auch von poetischen Versuchen der Waldenser, wodurch sie lehren gleichsam die Tug
ausüben und die Laster fliehen, und worin sie geschickt ihre Gebräuche und Häresien
flechten; in dieser Beziehung nennt er insbesondere rithmos, quos vocant tri
gradus Augustini. Von diesem gereimten Tractate ist die Schrift Vertucz wi
die prosaische Umsetzung in das waldensische Idiom. Es sind nämlich darin
Tugenden beschrieben, die als ebenso viele Stufen (escallons, entsprechend dem
schen gradus) einer Leiter dargestellt werden, auf welcher der Christ zur Verfo
der Heiligen und in die Gesellschaft der Engel aufsteigen soll, daher das Ganze
scala de las vertucz, Stufenleiter der Tugenden genannt wird. Die letzte Tugen
die perseveranсza, welche gar sehr an Augustin's Lehrbegriff erinnert. Auf jeden
gehören die noch vorhandenen Gedichte in die Kategorie der von Ybonet erwä
poetischen Schriftstücke.

Unter jenen Gedichten ist das bekannteste und wohl auch bedeutendste die No
Leyczon, von den Worten des Anfanges später so genannt. Leyczon oder lei
das lateinische lectio, war ein von den Waldensern viel gebrauchtes Wort (siehe
Programm S. 6) und bedeutet Abschnitt der Schrift, der vorgelesen wurde, und
Vortrag, der auf einen Schriftabschnitt sich bezog, daher die Waldenser ihre Vort
überhaupt Leyczons nannten, waren es doch Vorlesungen aus den mitgebrachten Schr
ja, sie nennen, wie die Nobla Leyczon beweist, selbst ihre Gedichte Leyczons. D
Ausdruck war den katholischen Gegnern wohl bekannt. Daher das Concil von Tarrac
1242 beschloß: suspectus de haeresi potest dici qui audit praedicationem vel le
nem Inzabbatorum (d'Argentré, collectio judiciorum I, 102). Hier können wir sog
einem Einwurfe begegnen, der von Dieckhoff gegen den waldensischen Ursprung des
dichtes erhoben worden ist, daß nämlich das Institut der Prediger mit seinen eigent
lichen Lebensformen darin nicht weiter erwähnt werde. Es konnte nämlich nicht
Absicht des Dichters seyn, davon zu reden, sondern er wollte eine Leyczon, eine
digt an seine Genossen halten, wobei vernünftigerweise vom Institut der Prediger
seinen Lebensformen nicht die Rede seyn konnte, so wenig wie wir in den Predi
vom geistlichen Amte und seinen Lebensformen zu sprechen pflegen.

Das eigentliche Thema des Dichters ist eine Aufforderung zur Buße, zur Be
rung des Lebens, zur Ausübung der christlichen Tugenden, zur Verrichtung von gu
Werken, im Hinblick auf die Kürze des Lebens, auf die zukünftige Belohnung oder
strafung, und mit sorgfältiger Abwehr der verkehrten Art, wodurch die Kirche die
wissen beruhigt. Die Aufforderung zur Buße ist in das Gewand der Geschichte
gekleidet. Es wird die Geschichte des Alten Testaments, des Neuen Testaments kur
dargelegt und auf die Entwicklung der Kirche seit der apostolischen Zeit das Auge
hingeleitet. Der Kampf des Guten und des Bösen, oder vielmehr der Guten und

[..]en, wird an diesem geschichtlichen Faden beschrieben, wobei die Leiden der Guten [...] Frommen und die Strafen der Gottlosen erwähnt werden. Dabei ist von den drei [...]tzen die Rede, die Gott den Menschen gegeben: das Gesetz der Natur, welches in [...] patriarchalischen Zeit obwaltete, das mosaische Gesetz und das Gesetz des neuen [...]des in Christo, dessen Hauptinhalt dargelegt wird. Auffallend ist es, daß Leiden [...] Tod Christi bloß aus dem Gesichtspunkte aufgefaßt sind, daß der Fromme und [...]e von den Bösen verfolgt wurde; das erlösende und versöhnende Moment des [...]s Christi wird mit Stillschweigen übergangen. Die Unvollständigkeit der christlichen [...]ntniß der Waldenser wird dadurch deutlicher bezeugt, als in allen Berichten der [...]lischen Gegner. Auch sind die Leute, an die der Dichter sich wendet, offenbar von [...]herrschenden Kirche nicht getrennt, sie werden aber von den Häuptern derselben ver[...] und getödtet, was damit zusammengestellt wird, daß von den ältesten Zeiten an die [...]n von den Bösen verfolgt werden. Bei dieser Gelegenheit wird gesagt, daß „nach [...]Aposteln einige Lehrer aufgetreten sind, welche den Weg Christi zeigten“, nämlich [...] sittlichen Gebote geltend machten; „es finden sich aber solche auch in der gegen[...]en Zeit, welche weniger unter dem Volke offenbar sind; sie werden aber so sehr [...]t, daß sie das kaum thun können.“ — „Aber die Schrift sagt, und wir können es [...], daß, wenn es einen Guten gibt, der Christum liebt und fürchtet, der nicht [...], noch schwören, noch lügen, ehebrechen, tödten will, noch den Nächsten bestehlen, [...]ch an seinen Feinden rächen, so sagen sie, er sey ein Vaudes, und würdig, Strafe [...]den“, V. 355—372. Vaudes, wovon Waldenser die Uebersetzung ist, war ein [...]name, ein Ketzername, der bald eine sehr üble Nebenbedeutung erhielt. Es ist, [...]an sieht, in keiner Weise gesagt, daß Diejenigen, die man Vaudes nennt, sich [...]er Kirche trennen. Und so beklagt sich denn der Dichter auch, daß die Hirten [...] Vaudes verfolgen, daß sie ihre Pflicht nicht erfüllen, die Schafe nur lieben um [...] Wolle willen und um Geld die Absolution gewähren. Dagegen hält er den Pa[...]n vor, was sie thun sollen, oft dem Volke predigen, dasselbe mit göttlicher Lehre [...]n, in Zucht halten, zur Buße anhalten, daß sie rechte Beichte ablegen und hier[...] Buße thun, mit Fasten, Almosen und inbrünstigem Gebet; denn dadurch werden [...]eute das Heil erlangen, V. 414—422. Im Verlaufe des Gedichtes werden die [...]ldensischen Grundsätze ausgesprochen, betreffend die geistliche, die freiwillige Armuth, [...]73, 274, 277—279, 433, die Keuschheit, will sagen Virginität V. 243, 434, [...]erwerfung des Eidschwörens V. 244—246, die Verwerfung des jus gladii der [...]keit V. 247—260, wohl auch die Bestrafung der in der Religion Dissentirenden, [...]erwerfung der Lüge als Todsünde, mit Todschlag und Ehebruch zusammengestellt [...]69, 379, die zwei Wege, worauf die Menschen wandeln, die Verwerfung eines [...]zustandes nach dem Tode V. 19, 21, 375, 376, der Fürbitten und Messen für [...]odten und der um Geld erkauften Absolutionen V. 384—407, durch den Satz, daß [...] allein die Sünde vergebe V. 413. — In V. 342—344 haben wir sogar eine [...]utung, daß die Weiber predigten. So führt uns Alles, die Sprache sowohl, als [...] Inhalt darauf, daß das Gedicht aus der Mitte der Waldenser hervorgegangen ist. [...]n wir überdieß bedenken, daß die Fundamentalartikel des christlichen Glaubens ge[...]t und zwar im geraden Gegensatze gegen die Lehre der Katharer, so kann man sich [...]t genug wundern, wie Charvaz a. a. O. S. 253, 256, 257 dazu kommt, dreimal zu [...]upten, das Gedicht sey katharischen Ursprungs. Die Vermuthung, daß das Gedicht [...]r den böhmischen Brüdern entstanden sey, scheint Dieckhoff gegenwärtig nicht mehr [...]eten zu wollen.

Was die Zeit der Abfassung des Gedichtes betrifft, so kann sie nicht vor den [...]nn der großen Verfolgungen des 13. Jahrhunderts gesetzt werden. Denn es ist [...] schweren Verfolgungen der Guten und Frommen, die sogar getödtet werden V. 363, [...] Rede. Ja, Alles führt darauf, daß diese Verfolgungen schon eine Zeitlang im [...]ge sind. Nehmen wir überdieß Rücksicht auf die Sprache, so setzt das Gedicht die

Ansiedelung der Waldenser in der Provence und Dauphiné voraus. Dem steht frei entgegen die bekannte Zeitbestimmung am Anfange des Gedichts. V. 6, 7: „wohl sie (die Welt) tausend und ein hundert Jahre vollständig erfüllt, seit geschrieben die Stunde; denn wir sind in der letzten Zeit, oder: daß wir in der letzten Zeit sind." Daraus schließt man, das Gedicht sey zu Anfang des 12. Jahrhunderts geschrieben; allein es ist ja in dieser Stelle nicht die Rede von der Entstehung des Christenthums, sondern von der Zeit, da aufgezeichnet wurde, daß wir in der letzten Stunde le So sonderbar dieß ausgedrückt ist, so ist doch offenbar, daß nur von der Zeit schriftlichen Abfassung des Neuen Testaments die Rede seyn kann, und das würde merhin gegen das Ende des 12. Jahrhunderts führen. Sodann kann das Gedicht deswillen nicht zu Anfang des 12. Jahrhunderts entstanden seyn, weil es ja da keine Sekte gab, die den Namen Vaudes trug. Hier wird entgegnet: daß es eine gab, ersehen wir eben aus diesem Gedicht, wo der Name Vaudes vorkommt. Di Einwurf hätte einigen Schein der Wahrheit für sich, wenn Vaudes ein Name den sich die Waldenser selber gegeben hätten, aber das ist ja nicht der Fall; Va ist ein Uebername, ein beschimpfender Pseudoübername, der zum ersten Male vork in den Synodalstatuten Odo's, des Bischofs von Toul im Jahre 1192 (und zwar der Form Waboy's. S. Martene et Durand. thes. nov. IV. 1782.).

Es ist also hier derselbe Fall, wie wenn eine Schrift, die mit der Jahrz 1600 versehen ist, den Ausdruck Pietisten enthielte, oder eine Schrift, mit der Ja 1400 geschmückt, von Lutheranern und Calvinisten redete; daraus würde unab folgen, daß entweder die ganze Schrift späteren Ursprungs ist, als die Jahrzahl geben, oder daß jene Stellen spätere Interpolationen sind. Doch wie gesagt, f jene Zeitbestimmung in V. 6 u. 7 keineswegs auf den Anfang des 12. Jahrh.; wir können, aus den angegebenen Gründen, auch das nicht annehmen, daß das G noch aus dem 12. Jahrhundert stamme. Und so muß man der Vermuthung geben, daß jene Stelle, welche die Zeitbestimmung enthält, eine spätere Interpol ist. Die Stelle findet sich zwar in den Handschriften von Genf und Dublin, und auch in den von Leger benützten vorhanden gewesen seyn. Hingegen beweist die gleichung jener Handschriften unter sich und mit der von Leger benützten, daß mit Texte allerlei Manipulationen vorgenommen worden sind. In jenen beiden Handsch fehlt die Stelle, wo der Beichtvater dem Sterbenden die Stiftung von Messen emp bei Raynouard V. 400, 401. Im Dublinertext fehlt die Anführung von Si V. 409, was von Bedeutung ist u. a. dgl. Sodann führt Mehreres darauf, d Verse 437—453 wahrscheinlich eine spätere Interpolation sind (s. roman. Wal S. 78, 79); somit ist es eine gegründete Vermuthung, daß jene Zeitbestimmung spätere Interpolation ist, aus der Zeit, da unter den Waldensern die Meinung bildete, daß sie aus dem Anfange des 12. Jahrhunderts stammten, welche Mei G. Morel im Jahre 1530 ausspricht, wenn er sagt, daß die Waldenser vor mehr 400 Jahren entstanden seyen; es ist dieß dieselbe Zeit, in welche, wie wir später werden, mehrere Schriften der Waldenser, der Katechismus, das Glaubensbek die Schriften vom Fegefeuer u. a. versetzt wurden.

Dieß war bereits geschrieben, als ich jene oben angeführte, wichtige Mitthei über die wiederaufgefundenen Morland'schen Manuscripte erhielt. Nun ist die S entschieden. Im Bande B. jener Manuscripte steht die Nobla Leyczon zwar mi genannten Jahrzahl

ben ha mil e * cent an compli entierament

aber vor dem Wort cent ist etwas ausradirt, und bei näherer Ansicht zeigt sich

---

*) Ben ha mil e cent ancz compli entierament
Que fo scripta l'ora car sen al dernier temp,
car heißt unzählige Male que: daß.

...ische Zahl 4, von derselben Gestalt, wie sie öfter in demselben Bande vorkömmt. *)
... können keinen Zweifel darüber haben, da im Bande C derselben Sammlung in ... Fragment aus demselben Gedichte zu lesen ist:

Ben ha mil e CCCC anz compli entierament **).

...mit fällt das Gedicht in das 15. Jahrhundert: ein sehr wichtiges Resultat, da, ... die Nobla Leyczon so spät geschrieben ist, kein Grund obwaltet, andere Gedichte ... Schriften in frühere Zeit zu versetzen. Wenn gleich durch den neuen Fund meine ...ung eine Berichtigung erhält, so ersehe ich doch daraus, daß ich insofern Recht ..., als ich die Feststellung der Zeit der Abfassung nicht von der gegebenen Zeit...mmung abhängen lassen wollte und annahm, daß diese Zeitbestimmung nicht authen...sey. Dabei bleibt das feststehen, daß wenn nicht die Interpolation, wie ich bis ... meinte, so doch die Ausradirung der Zahl 4 zu einer Zeit erfolgte, als die ...ung, die G. Morel ausspricht, sich zu bilden anfing, daß die Waldenser zu Anfang 12. Jahrhunderts ihren Anfang genommen. Dieser Meinung gemäß liest man in Handschriften von Genf aus dem Ende des 15., von Dublin aus dem Anfange 16. Jahrhunderts die Zeitbestimmung: mil e cent.

Was die übrigen Gedichte betrifft, so ist lo payre eternal eine erhabene Lobprei... der Dreieinigkeit und ihrer Werke, mit indirekter Abweisung der Irrthümer der ...er, verfaßt von einem Dichter, der, wie es scheint, eine Zeitlang ihre Irrthümer ... hatte. Die übrigen Gedichte la barca, lo novel confort, lo desprecxi del ..., l'avangeli de li quatre semencz sind moralischen Inhaltes, enthalten Ermah...n zum sittlichen Leben, zum Fliehen der Laster und Lüste und Freuden der Welt, ...ischt mit Beschreibungen der Nichtigkeit aller irdischen Dinge, der Unseligkeit der ...sen und der Seligkeit der Frommen im anderen Leben. Das Waldensische zeigt ...rin nicht sehr stark, besonders in der Beziehung, daß viel von den Leiden und ...gungen der Guten und Frommen die Rede ist, die als die kleine Heerde (petit ...) Christi geschildert werden. Die Lehre von einem Mittelzustande nach dem Tode ... im Gedichte l'avangeli u. s. w. verworfen V. 143 u. a. dgl. Im payre eter... worin auch geredet wird von den Verfolgungen des Volkes Gottes V. 110, deutet ... Dichter auf die katholischen Kundschafter, die sich in die Versammlungen der Wal... einschlichen, V. 125.

Die übrigen prosaischen Schriften, die vor der Verbindung der Waldenser mit den ...en geschrieben sind, bestehen aus einzelnen Tractaten, Predigten, Auslegungen von ...ftstücken. Wie Waldus damit anfing, Auszüge aus den Vätern in die romanische ...che übersetzen zu lassen, so mögen auch diese Schriftstücke zum Theil Uebersetzungen ...lischer Schriften seyn, welche die Waldenser ihren Ansichten conform fanden, wie ... in der Schrift glosa pater die Lehre von der Wandlung vorgetragen wird, in ... flochten sie in freier Ueberarbeitung von dem Eigenen ein. In dieser Beziehung ...ient die Auslegung des Hohen Liedes, Cantica genannt, in Nr. 206 der Genfer ...dschriften, besondere Beachtung (s. die romanischen Waldenser passim und Niedner's ...schrift für historische Theologie, 1861, 4tes Heft, wo die Uebersetzung der ganzen ...rift mit Parallelstellen aus anderen mittelalterlichen Auslegungen des Hohen Liedes ...). Offenbar liegt eine katholische Schrift zu Grunde, aber das Waldensische tritt stark und deutlich hervor an sehr vielen Stellen.

---

*) . . . . an erasure before cent, where by the aid of a glass, the arabic nummer 4 is ...le of the same shape as those frequently used in this volume. Bradshaw. l. c.

**) Daß Morland in seinem Werke über die Waldenser (sowie auch Leger, der die Mor...schen Manuskripte kannte) von dieser Jahrzahl nichts weiß, daß er die Jahrzahl 1100 fest... daß er seine Manuskripte in das 11. bis 13. Jahrhundert verlegt, das gibt keinen guten ...iff von seiner Genauigkeit und wissenschaftlichen Redlichkeit. Das Falsum 1100 statt 1400 übrigens nichts Auffallendes, wenn man es mit manchen anderen Manipulationen, die mit waldensischen Manuskripten vorgenommen wurden (s. rom. Wald. S. 405—416) zusammen... Es ist in dieser Sache aus Parteiinteresse viel gesündigt worden.

Weit verschieden von dieser ersten Klasse waldensischer Schriften sind diejenigen
die unter taboritischem Einflusse theils entstanden, theils umgeändert, theils geradezu von
den Taboriten entlehnt sind. Sie sind sämmtlich nur in Handschriften des 16. Jah
hunderts vorhanden, wie denn vor dem Jahre 1497 von solchen Schriften nicht di
Rede seyn kann; denn erst in diesem Jahre traten die Brüder mit den Waldensern
Piemonts in Verbindung. Zuerst kommt hier in Betracht ein Cyklus von drei mit
einander sehr verwandten Schriften. Die erste ist die waldensische Uebersetzung je
lateinisch geschriebenen Briefes, welchen die Waldenser den Abgesandten der Brü
für ihren König mitgaben. Es wird darin gesagt, daß die Waldenser von jetzt
(outra d'aicso) die katholischen Kirchen nicht mehr betreten werden, daß sie übri
die sieben katholischen Sakramente annehmen. Die zweite Schrift trägt keine Adr
sie fängt mit den Worten an: „dieß ist die Ursache der Trennung von der römi
Kirche;" — diese Ursache oder Ursachen werden angegeben; es wird vorausgesetzt,
die Laien den Kelch empfangen und daß die Geistlichen in der Armuth leben. D
wird die Schrift des Laurentius Valla über die Schenkung Constantins erwähnt
auf ein Ereigniß aus dem Jahre 1466 angespielt, als sich Matthias, König von Ung
vom Pabste das Königreich Böhmen schenken ließ. Ist das etwa die zweite
Schriften, adressirt an die utraquistischen Priester, aufgesetzt von Thomas de fonte
culae, welche die Waldenser 1489 den Abgesandten der Brüder mitgaben? — D
aus demselben Kreise gehört die Schrift vom Antichrist an, worin die Ursach
Trennung von der katholischen Kirche noch viel weitläufiger entwickelt werden und
gesagt ist, daß die Redenden sich von der katholischen Kirche innerlich und äu
trennen. In den Ansichten und in den Ausdrücken zeigt sich eine auffallende Ue
stimmung mit den beiden früheren Schriften, nur daß die Schrift vom Antichrist
Gegensatz gegen die katholische Kirche weit schärfer faßt, die Adoration der Hostie
als Werk des Antichrist hinstellt; doch ist darin keine Spur von der Rechtfertigung
den Glauben, von der Verwerfung der sieben Sakramente, und es wird auch voraus
daß die Geistlichen in der Armuth leben. Demnach scheint auch diese Schrift vor
Annahme der Reformation durch die Waldenser geschrieben zu seyn. Aber wie
sich die in dieser, wie in den beiden früheren Schriften gemachte Ankündigung der T
nung von der römischen Kirche mit der bestimmten Thatsache vereinbaren, daß die
denser bis zum Jahre 1532 und manche darüber hinaus die Gemeinschaft mit der ka
lischen Kirche festhielten? Sie müssen durch die Brüder damals zu einer Erklä
fortgerissen worden seyn, die über ihre Praxis und ihren Erkenntnißstand hinaus
Es hat übrigens gewiß schon damals Einige unter ihnen gegeben, welche mit Sch
das päbstliche Joch trugen und den Augenblick ersehnten, wo sie es abwerfen könnt

Daneben gibt es eine Reihe von Schriften, die gewissen, uns erhaltenen Sch
der Taboriten entsprechen, lediglich von denselben übersetzt oder frei nach denselben
arbeitet sind, so daß die Waldenser ihre eigenen Grundsätze hineingetragen oder aus
schiedenen Bestandtheilen taboritischer Schriften eigene Schriften zusammengesetzt ha
Das Alles kann erst dem 16. Jahrhundert angehören, scheint aber noch vor der
geschehen zu seyn, ehe die Waldenser die Reformation annahmen. Es kommen
hauptsächlich auf taboritischer Seite die confessio Taboritarum vom Jahre 1431
Lydius, Waldensia, Roterdam 1616, Tomus I. p. 4 etc., auf waldensischer S
folgende Tractate in Betracht: 1) der Tractat über die Sakramente.
Sakrament wird die von Wicliffe im Trialogus Bd. IV. Kap. 1. adoptirte Defin
Augustin's aufgenommen, daß es sey Zeichen einer heiligen Sache und sichtbare F
einer unsichtbaren Gnade. Die sieben Sakramente werden stehen gelassen, doch so,
sie der Kritik unterworfen werden; so wird die katholische letzte Oelung, — nicht
überhaupt die Salbung der Kranken mit Oel verworfen. Aus Thomas von A
wird beigebracht, daß es allein Gott zukomme, ein neues Sakrament einzusetzen.
die Eucharistie läßt sich der waldensische Tractat viel weitläufiger aus, als der ta

he; er lehrt eine geistliche Genießung des Leibes und Blutes Christi, die nur Die-
igen, welche in Christo sind, vollziehen können, in Uebereinstimmung mit dem tabori-
hen Tractate. Eigenthümliche Zusätze werden zu den Sakramenten der Priesterweihe
d der Ehe gemacht. Ordo heiße nach Hieronymus so viel, als nach dem Evangelium
en — im Stande der Armuth, verachtend die Welt u. s. w.; darauf erst kommt das
entliche geistliche Amt, das Einigen verliehen wird, um im Unterschiede von den Laien
sakramentlicher Weise der Kirche zu dienen. — Die Ehe wird als Befehl Gottes
gestellt, „ausgenommen (von diesem Befehl) sind Diejenigen, welche Gott ein Gelübde
en haben, ihre Keuschheit zu bewahren.“ 2) Im Tractat Auslegung der zehn
bote wird die Verehrung der Bilder scharf angegriffen, aber die katholische Zählung
halten, wonach die zwei ersten Gebote zusammengeworfen und das zehnte in zwei
einander gerissen wird. 3) Im Tractat vom Fegefeuer wird nicht nur das
loquium des Augustinus Triumphus, † 1328, erwähnt, sondern auch Johannes
, als mestre Johan de sancta memoria, während im taboritischen Tractate Joh.
sanctae memoriae steht: es werden Worte von ihm angeführt, s. Dieckhoff a. a. O.
389, roman. Waldenser S. 437, namentlich wird von ihm angeführt, daß die
er der Makkabäer, worauf die Katholiken die Bitten für die Todten gründen, nicht
jüdischen Kanon gehören. 4) Der Tractat über die Anrufungen der Hei-
en ist aus verschiedenen taboritischen Stellen zusammengezogen, bildet aber ein wohl-
dnetes Ganze, worin diese Anrufung so bestimmt verworfen ist, wie sonst nirgends
den früheren waldensischen Schriften. 5) Im Tractat von den Fasten wird das
he Fasten mehr betont, als im taboritischen Texte und mit dem Almosengeben in
dung gebracht.

Als Fortsetzung derselben Schrift, welche diese Tractate enthält, gibt sich der
t von der den Stellvertretern Christi gegebenen Gewalt, der
nicht aus Lydius gezogen, sondern lediglich eine Uebersetzung ist des 10. Kapitels
tractatus de ecclesia von Joh. Huß (s. Historia et monumenta Pars I. f. 223).
waldensische Katechismus, las interrogacions menors (s. roman. Wal-
r S. 438) ist von dem im 16. Jahrhundert entstandenen böhmischen Katechismus
gig, hat aber eigenthümliche Züge, die sechs Gebote Christi, eine Zusammenfassung
ältesten waldensischen Grundsätze, und die Bemerkung, daß nur zwei Sakramente
und allen gemeinsam, die anderen aber nicht von so großer Nothwendigkeit sind.

Um diese Uebersicht zu vervollständigen, sey hier noch bemerkt, daß die Waldenser
ältere eigene Schriften im taboritischen Sinne überarbeiteten. So haben wir eine
Auslegung des Unser Vater (in Genf Nr. 206), worin die Lehre von der Wand-
vorgetragen wird; von derselben Schrift liegt eine spätere Gestalt vor, worin die
, die vom Abendmahle handelt, ausgelassen oder vielmehr durch eine andere er-
ist, die ganz und gar die Lehrart des Wikliffe wiedergibt und ausdrücklich die
der Wandlung verwirft (in Genf Nr. 209. S. rom. Wald. S. 68—70. 215 ff.
ff.).

Ueberblicken wir dieses ganze Gebiet der Verhältnisse zwischen den Waldensern und
böhmischen Brüdern, so ergeben sich folgende feststehende Resultate: 1) den Wal-
n wurde der Gedanke einer völligen Trennung von der römischen Kirche nahe
. 2) Das biblische Princip, „daß das Gesetz Christi hinlänglich sey, ohne die
monien des alten Gesetzes und ohne die Gebräuche und Dekrete, welche menschlicher-
hinzugethan sind und das Gesetz Christi vermindern und hindern,“ dieses biblische
cip wurde schärfer ausgeprägt. 3) Die Lehre von der Wandlung im Abendmahle verlor
die Waldenser ihre Wahrheit, womit auch die Lehre vom versöhnenden Meßopfer da-
l. 4) Die Lehre, daß es sieben Sakramente gebe, wurde wankend gemacht und die
verbundenen Menschensatzungen bekämpft. 5) Die Anrufung der Heiligen und
Lehre vom Fegefeuer wurde auf so scharfe Weise, als der Schrift und dem geläu-
, christlichen Bewußtseyn zuwiderlaufend, hingestellt, wie in keiner der früheren

Schriften der Waldenser, womit selbstverständlich nicht gesagt ist, daß alle vom Waldenser sich diese geläuterten Anschauungen aneigneten. Genug, daß sie bei Eingang fanden.

Wir führen hier die Hauptquellen an für diese ganze Periode der Geschi Waldenser: Bernhard, Abbas Fontis Calidi (Font-Caude) † c. 11 versus Waldensium sectam, in der Max. Bibl. Tom. XXIV. f. 1585 sq. nus ab Insulis (Alain de Lille) † c. 1202, Summa quadripartita advers reticos, Waldenses, Iudaeos et paganos, wovon die zwei ersten Bücher edirt f de Visch. Antwerpen 1654. Ebrard von Bethunia in der Provinz Artois, de des 12. Jahrhunderts und Anfang des 13. Jahrhunderts angehörig, liber antil besonders gegen die Katharer gerichtet zuerst unter dem falschen Titel contra Wa herausgegeben in der Trias scriptorum c. Wald. Ingolst. 1614, dann in der I Biblioth. Tom. XXIV. Gualter Mapes, Archidiakonus in Oxford, de Waldensium in Usserius, de christianae ecclesiae successione etc. London und bei Hahn S. 257. Petrus monachus Vallium Cernaji (de Va nay) † c. 1218, historia Albigensium (vom Jahre 1206 — 1217) in Du historiae Franciae scriptores. 1649. Tom. V. f. 554 sq. Der Domi Stephanus de Borbone (Etienne de Bourbon) oder de bella vill gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts schrieb librum de septem donis spiritu noch nicht edirt; was die Waldenser darin betrifft, ist aufgenommen in d'Argent lectio judiciorum I, 85—91. Der Dominikaner Rainerius Sacchonus, de Catharis et Leonistis seu pauperibus de Lugduno, um das Jahr 1250 ben, — in Martene et Durandus, thesaurus novus anecdotorum. Paris Tom. V. f. 1759 sq. Diese Summa hat mehrfache Umarbeitung erlitten und erhalten; diejenige Summa, die in Max. Bibl. XXV. f. 262 vorliegt, rührt, Zusätze betrifft, von einem späteren Schriftsteller her, der deutsche Waldenser hat, Gieseler nennt ihn Pseudo-Rainerius, s. darüber Gieseler, de Raine choni Summa de Catharis et Leonistis Commentatio critica. Programma P Goettingen 1834 und dessen Lehrbuch der Kirchengeschichte, 4. Ausgabe, Ban S. 613. Der Tractatus de haeresi Pauperum de Lugduno bei Martene et thes. novus anecdot. Tom. V. f. 1778, ist nach d'Argentré I, 95. von einem zur Zeit Gregor's X. lebenden Dominikaner verfaßt. — Moneta mona, ebenfalls Dominikaner, adversus Catharos et Waldenses libri quinque geschrieben, edirt in Rom 1743. Es kommt noch in Betracht die disputat Catholicum et Paterinum haereticum, sowie der index errorum Waldens Mart. et Dur. Tom. V. f. 1755 sq. Ferner: doctrina de modo procedend haereticos, geschrieben unter Gregor X. (forma abjurationis); bei Mart. et Tom. V. f. 1799, — die Ursbergische Chronik, um das Jahr 1230 ge edirt Straßburg 1609. Liber sententiarum Inquisitionis Tolosanae (die vom Jahre 1307 — 1323 umfassend) in Limborch's historia Inquisitionis. dam 1692. Peter von Pillichdorf, c. 1444, contra haeresin Waldensium Bibl. XXV. f. 277 sq. Ueber Alanus, Ebrard, Stephanus de Borbone, R s. die betr. Artikel in dieser Encyklopädie. Joachim Camerarius, histor ratio de fratrum orthodoxorum ecclesiis. Heidelb. 1605, Frankf. 1625. tius, historia de origine et rebus gestis fratrum Bohemorum liber octav Auszügen aus den sieben ersten Büchern, von A. Comenius, edirt Amsterda s. darüber Dieckhoff S. 32. Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder, erst 1857. Außerdem machen wir hier aufmerksam auf die gegenwärtig unter d in Erlangen befindliche Schrift von Prof. Dr. Zeschwitz: „Die Katechis Waldenser und der böhmischen Brüder, kritisch bearbeitet, mit einer Abhandl das Verwandtschaftsverhältniß beider Religionsgemeinschaften und ihrer Schrift

II. Die Reformation bei den Waldensern und die darauf fol-
ende Geschichte bis zu unserer Zeit. — Die Reformation des 16. Jahrhun-
rts, die ganz Europa erschütterte, drang auch in die abgelegenen Waldenserthäler,
ren Einwohner darauf vorbereitet waren, theils durch ihre Berührung mit den böhmi-
schen Brüdern, theils durch das bewegende Princip ihres Lebens. Waldus war von
m Triebe, das Wort Gottes kennen zu lernen und darnach sein Leben einzurichten,
sgegangen. Die Waldenser des 16. Jahrhunderts waren sich auch bewußt, daß ihre
riftkenntniß noch sehr lückenhaft und daß Manches in ihrem Leben, in ihren Ein-
ungen nicht schriftgemäß sey.

Es waren, wie wir gesehen haben, zwei unausgesöhnte und unaussöhnbare Rich-
gen in den Waldensern vereinigt, die katholische und die protestantische. Daher kam
daß viele bis zur Reformation sich mit der katholischen Kirche wieder vereinig-
, wofür wir als Beispiele anführen die katholischen Armen, die glänzenden Er-
e des Vincenz Ferrer zu Anfang des 15. Jahrhunderts, die Aussöhnung vieler
denser des Delphinats mit der katholischen Kirche zu Anfang des 16. Jahrhunderts.
ntheils fühlten sie sich, vermöge des protestantischen Principes, das sie in sich trugen,
zu den dissentirenden Parteien hingezogen. Diese zwischen zwei entgegengesetzten
ten hin und her schwankende Bewegung erreichte in der Reformation ihren
hepunkt.

Die Kunde von der Reformation brachte unter den Waldensern, wie zu erwarten, eine
e Erregung hervor. Wie sehr mußte es sie überraschen und erfreuen, daß sie plötz-
so mächtige und so zahlreiche, besonders solche an Geist und Bildung hervorragende
ubensgenossen erhalten! Zunächst reiste der Pastor Martin von Luserna in Piemont
Deutschland und brachte eine Anzahl von Schriften der Reformatoren mit. Doch
entscheidende Schritt ging von den Waldensern der Provence und der Dauphiné,
den französischen Waldensern aus. In Frankreich war ursprünglich die Religions-
nschaft der Waldenser entstanden, von Frankreich ging auch die Reformation der-
n aus. Jene Waldenser also auf der westlichen Seite der cottischen Alpen ange-
k, schickten im Jahre 1530 zwei aus ihrer Mitte, Georg Morel aus Fraissimères
Delphinat, Pastor in Merindol in der Provence und Peter Masson *) zu den Re-
atoren in der Schweiz und Deutschland, um ihnen eine deutliche und ausführliche
reibung ihrer Zustände in sittlich-religiöser Beziehung zu machen und um sie über
Dinge, worüber sie noch im Unklaren waren, auszufragen. Die beiden Gesandten
n zuerst nach Neuenburg, Murten und Bern; von ihren dortigen Verhandlungen ist
nichts aufbewahrt worden. Darauf wandten sie sich nach Basel an Oekolampad, nach
ßburg an Bucer und Capito, und pflogen an beiden Orten mit den genannten
nern weitläufige Unterhandlungen. Wir sind so glücklich, sehr ausführliche Akten-
dafür benützen zu können, worunter eines neulich im Straßburger Archiv aufge-
n, was ich in meiner Schrift über die romanischen Waldenser noch nicht benützen
e. Die Aktenstücke sind folgende: 1) Schreiben des G. Morel an Oekolampad
dessen Antwort an G. Morel bei Scultetus in seinen Annalen S. 295—315,
Dieckhoff S. 364—415. 2) In DD. Joa. Oecol. et Huldr. Zwinglii epistolarum
IV. Bas. 1536. sind noch zwei andere Briefe Oekolampad's; im einen vom
Oktbr. 1530, fol. 198. b, empfiehlt er die waldensischen Abgeordneten Bucern und
o, im anderen, an G. Morel adressirten, gibt er diesem nachträglich Auskunft
einige Punkte, welche bei Scultetus nicht erwähnt sind. Es ist der 4te Brief jener
mlung: fratribus N. ohne Datum und nähere Angabe der Adressaten. 3) Martini
ri responsiones ad questiones a Georgio Morello et Petro Lathomo Valdensium
ncialium ablegatis, de religione rebusque ecclesiasticis propositas MD. XXX, als

) Nach Gilles u. A. hieß dieser zweite Abgesandte Masson; nach dem gleich anzuführenden
scripte von Bucer hieß er Lathomus.

Manuskript befindlich auf der Universitätsbibliothek zu Straßburg, von Prof. Cunitz
schrieben und dem Verfasser dieses Artikels gütigst mitgetheilt. Als ich meine Schrift über
romanischen Waldenser schrieb, erkundigte ich mich in Straßburg darnach, ob von
Verhandlungen mit Bucer sich nichts vorfinde, erhielt aber eine durchaus
Antwort. Es wäre sehr zu wünschen, daß dieses Manuskript durch den Druck
öffentlicht würde. Es verdiente den Druck eben so gut wie Oekolampad's bereits
wähnte Briefe. 4) Die Memoiren von G. Morel, in waldensischer Sprache
schriftlich vorhanden in Dublin (s. romanische Waldenser S. 57, 355), ein sehr
tiges Dokument, insofern wir daraus die Fragen G. Morel's an Bucer kennen
es enthält aber auch die Antworten Oekolampad's und Bucer's, und gibt uns
die späteren Corruptionen der waldensischen Literatur deutlich zu erkennen und
scheinlich darzulegen. Durch die Auffindung von Nro. 3 hat es allerdings den
Theil seines Werthes verloren, der andere Theil aber bleibt ihm unbestritten.

Die Beschreibung der sittlich-religiösen Zustände, wie die beigefügten Fragen,
eine merkwürdige Bestätigung der katholischen Berichte aus dem Mittelalter,
dem Inhalte nach mit den waldensischen Schriften überein und lassen auch die
hussitischen Sektenkreise gewonnenen Anregungen durchblicken.

G. Morel gibt ein Bekenntniß des Glaubens der Waldenser, worin sich
tischer Einfluß zeigt und worauf wir hier das Augenmerk richten, wegen der
Schicksale, die dieses Glaubensbekenntniß gehabt hat. Morel bezeugt, in Ueber
mung mit den älteren articles de la fe, seinen Glauben an die 12 Artikel des
schen Symbols, an die Dreieinigkeit, an Christus als Gottmenschen; er
Anrufung der Heiligen, da es nur Einen Mittler, Christum, gebe; er
Fegefeuer, — alle von Menschen erfundenen Dinge, Feste und Vigilien der
das Weihwasser, die Fasten und vorzüglich die Messen; die Sakramente definirt
Zeichen einer heiligen Sache oder als sichtbares Abbild einer unsichtbaren
sey gut und nützlich, daß die Gläubigen bisweilen die Sakramente gebrauchen,
anders geschehen könne. Zuletzt wird noch die Ohrenbeichte als nützlich
Aus den angehängten 47 Fragen können wir noch deutlicher ersehen, wie der
nißstand der Waldenser damals beschaffen war. Morel frägt den Bucer, „ob es
als zwei Sakramente gebe," da die Papisten sagen, es gebe deren sieben,
Oekolampad sagt er: „darin sind wir, wie ich höre, im Irrthum gewesen,
mehr als zwei Sakramente annahmen." Was die Messen betrifft, so scheint
darüber nicht so sehr hinaus und im Klaren zu seyn, als es nach dem
Glaubensbekenntnisse scheinen könnte. Er frägt, ob das Leiden Christi nur für die
sünde gelte. So lehrten katholische Theologen, um der Messe die Bedeutung zu
diziren, daß sie die Vergebung der täglichen Sünden bewirke. So lesen wir
der waldensischen Auslegung des Hohen Liedes 6, 4., daß Christus vom Himmel
die Erde heruntergestiegen, auf daß er uns von der Erbsünde erlösete (que el
nos del pecca original). Ebenso bezeichnend ist es, wenn Morel frägt, welche
in der heiligen Schrift für kanonische und welche für nicht kanonische zu halten
Es ist durch taboritische Anregung die richtige Erkenntniß darüber im Keimen
Ebenso zeigt sich ein Unbehagen an der allegorischen Auslegung der Schrift, welche
Katholicismus so sehr zur Stütze diente, in der Frage, ob diese Auslegung nützlich
die Wichtigkeit dieser Frage erhellt daraus, daß in den waldensischen Schriften ein
weitläufiger Gebrauch von jener Art der Auslegung gemacht ist. Die Losreißung
der katholischen Ascetik kündigt sich an in der Frage, ob es einige Aussprüche
gebe, die Gebote, andere, die Rathschläge genannt werden können, — und ob es
sey, daß die Diener des Wortes in der Ehelosigkeit leben, — wozu auch dieses
daß, weil es noch immer vollkommene Frauen gab, d. h. Frauen in der Ehelosigkeit
bend, an abgesonderten Orten zusammen wohnend und mit Dienstleistungen gegen
Prediger und die auf das Predigtamt sich Vorbereitenden, beschäftigt, Morel
ob Solches zulässig sey.

Das gesammte Verhältniß zur katholischen Kirche, wie es sich noch immer durch
eilnahme an den katholischen Sakramenten kund gab, kommt auch in Verhandlung.
rel sagt darüber: „Die Zeichen der Sakramente ertheilen nicht wir, sondern die
ener des Antichrist unserem Volke. Doch eröffnen wir den Unseren, so viel an uns
, was die Sakramente bedeuten, und daß sie in keiner Weise auf die antichristlichen
remonien ihr Vertrauen setzen und bitten sollen, es möge ihnen nicht als Sünde zu-
chnet werden, wenn sie gezwungen werden, die Greuel des Antichrist zu hören, und
möge solcher Greuel schnell beschämt werden, die Wahrheit Raum gewinnen.“ Wei-
in fragt Morel: „Ob es nützlich sey, daß die Diener des Wortes die Gebräuche
Ceremonien der Sakramente verwalten, wenn sie dieß thun können.“ Auffallend
diese Zurückhaltung. Morel scheint durchaus nicht der Ansicht zu seyn, daß die
denser sich aller Theilnahme am katholischen Gottesdienst enthalten sollen. Es han-
sich für ihn bloß um einzelne Ausnahmefälle und auch darüber ist er im Unge-
n. Ferner ergibt sich aus den Mittheilungen Morel's, die an die 27ste Frage
hängt werden, daß die Waldenser zu seiner Zeit über die Rechtfertigung durch den
ben noch durchaus nicht im Klaren waren. Ebenso zeigt sich, daß Morel und
e Waldenser des Erasmus Schrift de libero arbitrio und Luther's Schrift de
arbitrio gelesen haben und dadurch in große Verlegenheit gerathen sind, insofern
nbar weit mehr auf des Erasmus Seite stehen.

Wenn wir in dem, was über die Organisation des Predigerstandes gesagt wird,
gaben der katholischen Berichte vollkommen bestätigt finden, so zeigt sich dagegen,
das sittliche Bewußtseyn der Waldenser einige Einbußen erlitten hatte, z. B. wenn
fragt, ob es den Frauen erlaubt sey, von den Gütern ihrer Männer etwas zu
nden. Ebenso war nicht mehr die Rede vom gänzlichen Aufgeben der Rache, vom
ten Verbot des Menschentödtens, sondern Morel frägt an, ob es erlaubt sey, die
ischen Kundschafter zu tödten. So beichteten, kann man sagen, die Waldenser den
rmatoren, und zwar mit einer Lauterkeit und Offenheit, welche selbst die ungün-
n Seiten der waldensischen Zustände nicht verdeckte, noch beschönigte, und worin
ich die sicherste Bürgschaft einer gründlichen Reformation lag. Oekolampad und
r beantworteten weitläufig die an sie gestellten Fragen im Sinne der evangelischen
rmation. Vor Allem drang namentlich Oekolampad in sehr starken Ausdrücken
gänzliches Aufgeben aller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Die Reforma-
gaben auf alle ihnen vorgelegten Fragen die Antworten, die man von ihren ge-
ten Ansichten und evangelischer Gesinnung erwarten konnte, — und überdieß bei
breise eine Anzahl Bücher.

Auf der Rückreise wurde Peter Masson in Dijon gefangen genommen und hinge-
t. G. Morel kam glücklich nach Merindol zurück. Er erstattete einen genauen
ht über seine Mission und die erhaltenen Antworten; er übersetzte in das Wal-
sche alle Fragen, die er an Oekolampad und Bucer gerichtet, und fügte jeder sogleich
Antwort oder die Antworten bei; aus dieser Arbeit sind die vorhin genannten Me-
en entstanden. Zugleich erklärte er der Gemeinde, „in wie vielen und wie großen
hümern sie sich befänden, in welche sie ihre alten Geistliche verleitet und von dem
n Wege der Frömmigkeit abgeführt hätten.“ Diese Erklärung erregte lebhaft die
üther. Es wurde beschlossen, aus Apulien und Calabrien die erfahrensten und an-
ensten Glaubensgenossen herbeizurufen und in Gemeinschaft mit ihnen die wichtige
egenheit der Reformation zu behandeln, vorher aber eine neue Gesandtschaft nach
Schweiz zu schicken, mit dem Auftrage, die schweizerische Kirche zur Absendung von
Theologen zu bewegen, welche an der zu veranstaltenden Versammlung Antheil
en sollten. Sogleich machten sich Einige nach der Schweiz auf den Weg und wen-
sich an Farel, der eine geistliche Versammlung nach Grandson berief, um über diese
e einen Beschluß zu fassen. Farel und Pastor Saunier wurden beauftragt, zu den
densern sich zu begeben.

Die waldensische Synode fand Statt im Flecken Chanforans im Thale von Angrogne, den Thälern Piemonts gehörig, am 12. Sept. 1532 und den fünf darauf folgenden Ta. Es waren auch viele Laien anwesend. Nach dem ältesten, unverfälschten, in Du aufbewahrten Dokumente, wurden nachstehende Beschlüsse gefaßt und zwar in folgender O nung: 1) Der Christ darf bei dem Namen Gottes schwören. 2) Kein Werk ist gut zu n nen, außer demjenigen, was Gott geboten hat. Kein Werk ist böse zu nennen, ausgenom dasjenige, was Gott verboten hat. Was die äußeren Werke betrifft, welche Gott nicht v boten, so kann der Mensch sie verrichten oder nicht verrichten, ohne Sünde zu bege 3) Die Ohrenbeichte ist nicht von Gott geboten. Gemäß der heil. Schrift, besteht die wa Beichte darin, Gott allein zu beichten. 4) Das Ablassen von der Arbeit am Sonn ist den Christen von Gott nicht verboten. 5) Das äußere Wort ist nicht nöthig, n das Gebet mit gebogenen Knieen, noch bestimmte Stunden, noch Neigung des Haup Im Manuskript, woraus wir schöpfen, sind die drei folgenden Thesen ausgelassen, zu dieser fünften These ist hinzugesetzt, daß die Verehrung Gottes nicht anders gesch könne, als im Geist und in der Wahrheit, nach Joh. 4, 24. 9) Die Auflegung der H ist nicht nöthig. 10) Es ist dem Christen nicht erlaubt, sich in irgend einer Weise an sei Feinde zu rächen. 11) Der Christ darf ein obrigkeitliches Amt ausüben über die Chri die sich eines Verbrechens schuldig gemacht haben. 12) Der Christ ist nicht ver zu bestimmten Zeiten zu fasten. 13) Die Ehe ist Niemanden verboten. 14) Welc Ehe Denjenigen verbieten, die Lust dazu haben, lehren eine teuflische Lehre. 15) mit Ehre umgebenen Stand der Virginität anordnen, ist teuflische Lehre. 16) W Gabe der Enthaltung nicht hat, ist zur Ehe verpflichtet. 17) Nicht alles Zinsne von Gott verboten. 18) Die Worte, die in St. Lukas sich finden, sind nicht vom zu verstehen (die Angabe der Stelle ist nicht deutlich). 19) Alle, welche die Seligkeit er werden, sind vor Erschaffung der Welt erwählt. 20) Welche selig werden, können anders denn selig werden. 21) Wer den freien Willen aufstellt, verläugnet gänzlich Prädestination und Gnade Gottes. 22) Die Diener des Wortes sollen den Ort wechseln, es sey denn zu großem Nutzen der Kirche. — Was die Materie der S mente betrifft, so ist beschlossen, daß wir nur zwei sakramentliche Zeichen haben, w Christus uns gelassen hat; das eine ist die Taufe, das andere die Eucharistie, w (nämlich die Eucharistie) wir gebrauchen zur Bezeugung unserer Beharrlichkeit bis das Ende, wofür wir in der Taufe die Verheißung haben, daß wir Kinder seyen, noch zum Andenken jener großen Wohlthat, welche Christus uns erwiesen hat, inde für unsere Erlösung starb und uns mit seinem kostbaren Blute reinigte.“ — Schlusse kommt eine Erklärung: „Da so viele Brüder mittelst Gottes Hülfe einig worden sind, haben wir die vorliegenden Sätze unterschrieben, die nicht von Men sondern vom heiligen Geiste geboten sind. Wir bitten Gott, daß wir, nachdem wir einander geschieden, nicht zwieträchtig seyn mögen in dem Vortrage und der Vertheidi der genannten Sätze, noch in der Auslegung der heiligen Schrift.“

Wie deutlich gibt sich doch in diesen Worten das Bewußtseyn kund, daß jene S inmitten von Meinungsverschiedenheiten sanktionirt wurden und daß man sogar d Besorgniß hegte, es möchten solche auch später hervortreten! Was die Sätze selbst trifft, so ist darin das Aufgeben der altwaldensischen Eigenthümlichkeit ausgesprochen den Instruktionen Oekolampad's und Bucer's Folge geleistet. Die Sätze über die P destination und den freien Willen sind wahrscheinlich auf den anwesenden Farel zur zuführen. Man wundert sich aber, daß außer diesen Sätzen und der Anführung zwei Sakramente keine weiteren dogmatischen Sätze aufgestellt werden. Es zeigt sich h noch ein Rest jener Scheu vor eigentlichen Glaubensbekenntnissen, welche die böhmi Brüder den Waldensern vorwarfen. So fällt es auch auf, daß keine These aufge wird, betreffend das Aufgeben der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Nach Gi S. 30 wurde zwar von der Synode ein dahin zielender Beschluß gefaßt. Es sch aber, daß man in Betracht der großen Schwierigkeit und Gefahren, die damit verbun

aren, sowie um Uneinigkeit zu vermeiden, jenem Beschlusse keinen schriftlichen Aus-
ud geben wollte. Wahrscheinlich wurde kein förmlicher Beschluß gefaßt, der bindend
n sollte, sondern, wie aus dem Folgenden erhellen wird, verabredete man sich, bei
lichter Gelegenheit, das römische Joch abzuwerfen. G. Morel hätte wohl sehr gerne
n eigentliches Glaubensbekenntniß aufgestellt, aber er mußte Rücksicht nehmen auf die
mmung der Mehrheit. Wurde doch, wie gesagt, nicht einmal der wichtige Punkt
Protokoll gebracht, daß man fernerhin alle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche
den wolle.

Die neue Periode, die sich für die Waldenser eröffnet hatte, trägt folgende karakte-
che Merkmale: die Waldenser vollziehen, wenn auch nicht sogleich, so doch binnen
er Zeit, ihre Lostrennung von der römischen Kirche. Dadurch ziehen sie sich blu-
Verfolgungen zu, wobei Viele umkommen, Viele in andere Länder auswandern und
lbst bleibend sich ansiedeln. Die Waldenser geben das frühere Princip der wider-
losen Ertragung der Verfolgung auf und gestützt auf die Behauptung, daß ihre
r seit undenklichen Zeiten dieselben Wohnsitze inne gehabt, erheben sie sich gegen
sie verfolgenden Landesherrn und führen mit ihnen eigentliche Kriege, die, nach dem
llen Rechte beurtheilt, nicht mehr und nicht minder unrechtmäßig sind, als die Er-
g des schmalkaldischen Bundes gegen Karl V., der deutschen Protestanten des
Jahrhunderts gegen Ferdinand II., der französischen Reformirten gegen ihre Könige.
sehen vom Kriege, in dem auch die Waldenser Grausamkeiten begehen, lassen sie
im Einzelnen zu Verletzungen der bestehenden Verträge, selbst zu Gewaltthätigkeiten
ißen, die aber von gegnerischer Seite um das Hundertfache überboten werden. Ihre
esherrn brechen namentlich oft das gegebene Wort auf die schändlichste Weise und
hren mit ebenso vieler List und Betrügerei, als Grausamkeit. Doch sind die Lan-
erren in sehr vielen Fällen vorwärts getrieben, nicht durch den eigenen Fanatismus,
ern theils durch die katholische Hierarchie, theils durch die französischen Könige, in
n Abhängigkeit sie sich befinden und welche die savoyischen Herzöge geradezu als Va-
n behandeln. So werden die Schicksale der Waldenser in die großen Verwick-
gen der Zeit hineingezogen und dadurch bedingt. Dieselben Verwicklungen, die den
densern so viele Leiden bereiten, führen auch zu merkwürdigen Rettungen, und in
neuesten Zeit ist in Folge des politischen Umschwunges in Italien eine durchgrei-
de, ungeahnte Besserung ihrer Lage eingetreten. Was die waldensische Literatur und
chichtschreibung betrifft, so erfuhren sie beide seit Beginn des Kampfes mit dem ka-
schen Staate und der katholischen Hierarchie wesentliche Veränderungen; sowie die
ensische Religionsgemeinschaft die Reformation angenommen hatte, so wurde auch die
ensische Literatur dieser Reformation gleichförmig gemacht, vermittelst augenscheinlicher
lschung; auch ihre ältere Geschichte wurde umgestaltet und zum Theil geradezu
lscht, im Interesse der angenommenen Reformation, und die protestantische Geschicht-
reibung über die Waldenser folgte bis in die Neuzeit diesem Zuge.

In dieser langen Periode können wir als ersten Abschnitt unterscheiden den
traum, der sich von der Synode von Angrogne, im Jahre 1532, bis zur sogenannten
nion der Thäler," im Jahre 1571, erstreckt, innerhalb welches Zeitraumes die in
rogne angebahnte Reformation vollständig durchgeführt wird.*) Denn es läßt sich
vorn herein erwarten, daß es dazu einiger Zeit bedurfte, da die Reformation mehr
r weniger ein Bruch war mit der Vergangenheit und die Waldenser mit neuen Ge-
ren bedrohte. Daher denn schon auf der Synode von Angrogne eine dissentirende
orität sich hervorthat, welche auf jenes Beides aufmerksam machte, und als man
e Rücksicht darauf nahm, verließen die Häupter der Opposition, zwei Geistliche der
ösischen Waldenser, unwillig die Versammlung und reisten nach Böhmen zu einer

*) Die Annahme der Reformation 1532 ließe sich auch zu dieser ersten Unterperiode schlagen,
Zeit der Annahme und Durchführung der Reformation, 1532—1571.

Berathung mit den dortigen Brüdern. Ueber diese Reise und deren Erfolge sind verschiedene Berichte bei Gilles einerseits, bei Camerarius und Lasitius andere vorhanden, die sich auf folgende Weise vereinigen lassen*): die beiden Opponenten erklärten ihren Genossen, daß sie nach Böhmen reisen wollten, um sich bei den dortigen Brüdern über die neuen Beschlüsse zu berathen und ihren Zustand zu erfor-. Die Waldenser konnten und wollten das nicht wehren, da sie ja von den böhmischen Brüdern Zustimmung erhalten konnten. Sie ließen also jene Beiden abreisen, doch ohne ihnen eine eigentliche Mission zu geben, wozu man gewiß nicht gerade solche Op-nenten gewählt hätte. Die Beiden gaben sich aber für Abgesandte der Waldenser aus und entschuldigten sich, daß sie keine Briefe mitgebracht hätten, mit den Gefahren der Reise. Sie mußten aber bald wahrnehmen, daß bei der Mehrzahl der Brüder für Sache Nichts zu gewinnen sey; bei den Allermeisten fanden sie entschiedene Neigung der Vereinigung mit den deutschen Protestanten, die sie, als im Wesentlichen mit Reformirten einig, ansahen, da bei ihnen der Abendmahlsstreit keine Abneigung ge- die Schweizer bewirkt hatte. So brachten sie also jene Vereinigung bei der Maj- gar nicht zur Sprache, sondern beschränkten sich auf die Frage, ob die Geistlichen Brüder in der Ehe lebten und gebrauchten diese Frage als Vorwand ihrer Reise. gegen fanden sie unter den Hussiten auch Einige, welche an ihren alten Zuständen hingen, wie sie an den ihrigen; es waren dieselben, die noch im Jahre 1573 Vereinigung der Brüder, der reformirten und der lutherischen Calixtiner widerse- welche Comenius (ed. Buddeus p. 41) als Pseudohussitas bezeichnet und we- selbst allein als ächte Hussiten bezeichneten. Diesen also erzählten sie, wie die sich mit den Reformatoren in's Vernehmen gesetzt, wie sie auf der Synode von A- unter ihrer Mitwirkung und Anleitung gewaltige Neuerungen beschlossen hätten; suchten diese Pseudohussiten ihnen ein abmahnendes Schreiben mitzugeben, wozu natürlich gerne bereit waren. In diesem Schreiben war den Waldensern der Vor- gemacht, daß sie fremden Lehrern ihr Ohr geliehen und dem Worte Gottes zu- laufende Neuerungen eingeführt hätten; zugleich war darin die Aufforderung enth- Alles nach dem Worte Gottes zu prüfen und sich zu hüten, daß sie nicht von Denje- betrogen würden, welche das Wort Gottes nach Belieben verkehren. Dieser Brief anlaßte eine neue Versammlung im Thale St. Martin im J. 1533; nachdem der nannte Brief vorgelesen worden, beschloß man, eine derb und entschieden abweis- Antwort darauf zu geben, zugleich wurden die Beschlüsse von Angrogne be- worauf jene beiden Opponenten sich in das Privatleben zurückzogen.

Darauf wurde zur Durchführung der Reformation geschritten. Am schne- ging die Sache vor sich bei den französischen Waldensern, und zwar zunächst in Provence, wo bis zum Jahre 1535 die Zahl der von der römischen Kirche Getren- bereits zu einigen Tausenden angewachsen war, die ihrem Könige Franz I. ein reformirtes Glaubensbekenntniß übergaben. Die schreckliche Verfolgung von 1545, 22 Ortschaften niedergebrannt und über 4000 Menschen jeglichen Alters und schlechtes gemordet wurden, zerstörte diese Gemeinden; 4000 gelang es, zu entkom- die später zum Theil zurückkehrten und sich in ihren alten Wohnsitzen freilich in kümmerlichem Zustande bis jetzt erhalten haben. Im Delphinat erreichte die im J- 1560 begonnene Verfolgung schnell ein Ende. In den Thälern auf der Ostseite cottischen Alpen, die durch den Frieden von Crespy 1544 unter französische Herrs- kamen, ging die Reformation bei Weitem nicht so schnell vorwärts. Erst im Jahre 15 begann hier die freie, öffentliche Predigt des Evangeliums. Viele Geistliche und meinten zwar, man solle noch auf bessere Zeiten warten; aber das Volk wollte nichts wissen und unter Anrufung des Namens Gottes wurde die Sache in das

*) Diese Aufhellung verdanke ich Gieseler in seiner Anzeige der romanischen Walde- S. Göttinger gelehrte Anzeigen 1854. 60stes Stück. S. 588.

...; so lange die französische Herrschaft dauerte, wurden die Waldenser geschont, und ...kamen nur einzelne Hinrichtungen vor: so wurde ein französischer Buchhändler, Bar...tholomäus Hector, 1555, bei Turin verbrannt, ebenso im Jahre 1557 in Turin selbst ...r Barbe Gottfried Baraille, ein ehemaliger Mönch, der als Ketzerbekehrer, als er ge...gene Waldenser unterrichten und widerlegen wollte, von ihnen auf den Weg der ...hrheit geführt, zu ihnen übergetreten und einer ihrer Geistlichen geworden war. ...nuel Philibert, der durch den Frieden von Chateau-Cambresis im Jahre 1559 von ...nkreich die Waldenserthäler zurückerhalten hatte, erließ im Jahre 1560 ein Verbot, ...ere als katholische Prediger zu hören. Auf die Supplik der Waldenser, sie bei dem ...uben ihrer Väter und Urväter aus den ältesten Zeiten zu lassen, folgten Bekehrungs...che, und als diese nichts fruchteten, militärische Exekutionen, — denen die Waldenser ...ffneten und siegreichen Widerstand leisteten. Im Frieden von Cavour, 1561, ge...te ihnen der Herzog freie Religionsübung innerhalb bestimmter Gränzen. Da aber ...er neue Neckereien erfolgten, schlossen die Waldenser unter sich, um die Schwan...en zu beseitigen, eine Art von Vertrag, die Union der Thäler, im November 1571, ... welche sie sich zum treuen Festhalten der reformirten Religion verpflichteten. — ... Reformation erstreckte ihren Einfluß auch bis in die Waldensergemeinden von Ca...bria. Sobald sie erfuhren, daß ihre Glaubensbrüder die Gemeinschaft mit der römi...n Kirche aufgegeben hätten, baten sie dieselben um evangelische Prediger. Zwei, ...phan Negrin und Ludwig Pascal, übernahmen diese gefährliche Mission. Die Ein...rung der Reformation führte im Jahre 1560 unter unmenschlichen Grausamkeiten die ...iche Ausrottung dieser blühenden Gemeinden herbei; die wenigen Uebriggebliebenen ...n auf die spanischen Galeeren geschickt, die Weiber und Kinder als Sklaven ver...; die Allerwenigsten traten zur katholischen Kirche über. L. Pascal starb in Rom ...dem Scheiterhaufen. — So hatte die Aufforderung der Reformatoren, die römische ...e zu verlassen, überall freudigen Anklang gefunden, aber auch überall Verfolgungen ...geführt und einigen Gemeinden gänzlichen Untergang bereitet. Doch war das gänz... Brechen mit der römischen Kirche, das Aufgeben aller bisherigen Accommodationen, ...Abstreifen der katholischen Ueberbleibsel die einzige Bedingung des Fortbestehens der ...ensischen Religionsgemeinschaft. Da im 16. Jahrhundert alle Gegensätze sich schärfer ...rägten, so war den Waldensern nur die Wahl gelassen, entweder ganz katholisch ... ganz protestantisch zu werden.

...Indem sie das Letztere wählten und ihrem Beschlusse unerschütterlich treu blieben, ...n sie noch Jahrhunderte lang Verfolgungen und Bedrückungen ausgesetzt. Wir ...n also einen zweiten Abschnitt dieser Periode unterscheiden, der von der Durch...ung der Reformation bis zur Besitznahme Piemonts durch Frankreich, in Folge des ...s bei Marengo, im Jahre 1800, reicht. Aus diesem langen Zeitraum heben wir ...nde Punkte heraus. 1) Was die inneren Verhältnisse betrifft, so gab das Jahr ...0 das Zeichen zu bedeutenden Veränderungen. Die durch die fremden Truppen in ...mont eingeführte Pest raffte in den Waldenserthälern von Mai 1630 bis Juli 1631 ...r als 10,000 Mann, mehr als die Hälfte der ganzen waldensischen Bevölkerung ... Von den Geistlichen blieben nur zwei am Leben, wovon der eine, Gilles, Pfarrer ...Latour, der Geschichtschreiber der Waldenser wurde. Man berief neue Prediger ...der französischen Schweiz, und da sie das waldensische Idiom nicht verstanden, so ...e nichts Anderes übrig, als die französische Sprache bei dem Gottesdienste einzu...en. Dieß war bei den an Frankreich angränzenden Thälern mit weniger Schwierig...n verbunden, den anderen Gemeinden gab man jene zwei übriggebliebenen Pfarrer, ...gewöhnte sie unterdessen an den Gebrauch der französischen Sprache. Seitdem ver...nd der Gebrauch des waldensischen Idioms aus dem Gottesdienste, und es wurde ...Gottesdienst selbst in allen Stücken dem französisch-reformirten conform gemacht. ... schweizerischen Prediger führten den Gebrauch der Liturgien ihrer angestammten ...en, d. h. der Genfer, Lausanner und Neuenburger Liturgien ein, und es hörten

damit ältere Gebräuche auf; statt des ungesäuerten Brodes gebrauchte man im
mahl gesäuertes, und unterließ es, dasselbe, wie früher, in drei Stücke zu z
Auch der Name Barbe (Onkel) für die Geistlichen, woraus die Gegner für d
denser überhaupt den Namen Barbets (Pudelhunde) machten, wurde beseitigt u
durch Messer (Herr). Auch die Strenge der Kirchenzucht wurde gemildert. D
Geistlichen sträubten sich gegen eine Prüfung durch ihre Aeltesten und gegen
pflichtung einer jährlichen, strengen Visitation ihrer Gemeinden. Auch drangen si
daß ihre bei den monatlichen Unterredungen gehaltenen Predigten nicht mehr, wi
der Beurtheilung der ganzen Gemeinde, sondern nur der Kritik der Geistli
Aeltesten unterworfen würden. Bald hatten die Waldenser einige Geistliche, die a
Mitte hervorgegangen und die unterstützt durch die für sie in der Schweiz g
Stipendien, in Genf, Lausanne, Bern und Basel Theologie studirten. 2) Es
sich, daß diese lange Zeit von mehr als zwei Jahrhunderten nicht von ununterb
Verfolgungen angefüllt war. Den Waldensern wurden innerhalb bestimmter
gränzen einige, wenn auch sehr eingeschränkte Rechte gestattet; diese Rechte wech
nach den Fürsten, je nach dem Einflusse Frankreichs, je nach den Kriegsereigniss
Jahre 1603 erhielten sie nicht nur freie Religionsübung im ganzen Umfange
Thäler (St. Martin, Perosa, Luserna), sondern auch das Recht, öffentliche Ä
bekleiden; sie leisteten darauf dem Herzog wesentliche Dienste, und der Lohn dafü
neue Bedrückungen nach Abschluß des Friedens. Es geschah etwa, daß sie na
steten Diensten auf kurze Zeit eine bessere Behandlung erfuhren, so 1694 u
aber bald waren alle geleisteten Dienste wieder vergessen und der alte Zustand
drückung trat wieder ein, so 1723, als Victor Amadeus das drückende Landre
ebenso nach der Schlacht von Assiette 1747. Unter vielen Verfolgungen heben
die von 1655 heraus, die an Schrecklichkeit Alles überbietet, was bis dahin in d
stenheit vorgekommen war. Cromwell verwendete sich damals mit Eifer und E
die Waldenser. Noch 1799 war die Lage der Waldenser eine sehr traurige, wie
damals von Pfarrer Appia dem Grafen Neipperg, dem Commandanten der d
Avantgarde gemachten Mittheilungen hervorgeht: „die Waldenser dürfen, sagte Appi
Advokaten und Richter ihrer Religion haben, erst seit zwei Jahren dürfen si
Aerzte haben; jede Gemeinde hat drei bis fünf Vorsteher, wovon die Mehrz
Katholiken bestehen muß; die Waldenser dürfen in benachbarten katholischen Or
kein Grundeigenthum besitzen. An manchen Orten, wo Waldenser wohnen un
ihr Geistlicher nicht kommen darf, müssen die Kinder zur Taufe drei bis vier
weit getragen werden. Noch nie konnte ein Waldenser in der Armee einen
Grad erreichen, als den eines Fähndrich; sie dürfen überhaupt keine Aemter b
Das Kloster von Pignerol bemächtigt sich der Kinder, um sie im katholischen G
zu erziehen. Im Jahre 1794 erließ der durch die Franzosen bedrängte und de
denser bedürfende König eine Verordnung, welche die gewaltsame Entziehung der
verbot, natürlich blieben aber den Pfaffen noch viele Mittel, um arme Kinder an
und herüberzuziehen. Die Waldenser dürfen an den katholischen Festtagen nicht a
und mußten lange an die katholischen Geistlichen den Zehnten entrichten.“ 3) E
wichtiger Punkt sind die Auswanderungen der Waldenser in Folge der Bedrü
Im J. 1601 ließ der Herzog von Savoyen den Waldensern der Markgrafschaft S
die Wahl zwischen der Messe und der Auswanderung; 500 Familien ergriffen de
derstab. Die bedeutendste Auswanderung fand Statt, als Victor Amadeus II.
höchst ungern, nur auf inständiges Dringen und selbst Drohen Ludwig's XI
Jahre 1686 den Waldensern die Wahl ließ zwischen der Messe und der Auswa
Die Waldenser fehlten darin, daß sie gegen den Rath ihrer Geistlichen sich ents
zu bleiben und zu widerstehen. Mit Hülfe französischer Truppen wurden sie zu
getrieben. Viele traten zu der katholischen Kirche über und wurden aus den
vertrieben und in dem Distrikt Vercelli confinirt, um sie vor neuer Ansteckung

. Viele kamen um in den Gefechten, theils in den Gefängnissen, theils auf der
Auf Verwendung der evangelischen Kantone der Schweiz erlaubte der Herzog
briggebliebenen, auch vielen Gefangenen, die Auswanderung. Bis Februar 1687
bereits etwa 2600 Waldenser nach Genf gekommen, die Ueberreste von 46,000,
kamen noch mehrere; sie wurden in der Schweiz vertheilt, ein Theil wanderte
eutschland; der große Kurfürst erklärte sich bereit, 2000 aufzunehmen; — im
wanderten 884 in Kurbrandenburg ein; Andere fanden Unterkommen in Wür-
, in der Pfalz, Hessen, Nassau-Schaumburg. Doch die Liebe zu den heimat-
Thälern trieb 800 bis 900 Waldenser, unter der Anführung von Pfarrer Ar-
m Jahre 1689, im Monat August, in ihre Thäler zurück; mit bewaffneter Hand
sie sich unter mancherlei Gefahren den Weg, und waren, ungeachtet öfterer,
barer Rettungen auf das Aeußerste gebracht, als ihr Landesherr 1690 mit ihnen
schloß und sie nun alsobald brauchte, um die Franzosen aus dem Lande zu
dieselben Franzosen, mittelst deren er sie bekriegt hatte. „Andere waren die Ur-
eres Unglücks," sagte Victor Amadeus II. zu den Waldensern.*) Er war der
Coalition gegen Frankreich beigetreten. Allein die Waldenser erfuhren auch
l, daß es nicht gut ist, sich auf Fürsten zu verlassen. In Folge eines neuen
es mit Frankreich, im Jahre 1696, erfolgten 1698 neue Bedrückungen und
swanderungen. Viele zogen nach Würtemberg und erhielten daselbst durch den
en Concessionsbrief vom Jahre 1699 Freiheit und Privilegien. Es entstanden
ei Gemeinden, Großvillars, Dürmenz, Schönberg, jede mit mehreren Filialen,
äter noch sechs andere hinzukamen. Wie gewöhnlich, hatten die Theologen allein
Regungen christlichen Mitleidens verschlossen, indem sie dem Herzog aus allerlei
okumenten bewiesen, daß er diese Calvinisten nicht in sein Land aufnehmen
. Bender a. a. O. S. 281. 333). Hier, als Pfarrer in Schönberg, verbrachte
seinen Lebensabend, da er als geborener Franzose nicht Geistlicher der Wal-
n Piemont bleiben durfte. Er starb 1721. Um die Gemeinde Neuhengstett,
zuletzt angelegten Gemeinden, erwarb sich der schweizerische Geistliche, Andreas
(gestorben als Antistes der Schaffhauser Kirche), während seiner Amtsführung
4 — 1794, wesentliche Verdienste. Er ist auch Verfasser des Buches: „Kurzer
er Geschichte der würtembergischen Waldenser," Tübingen 1796. Denselben
nd, sowie die Kolonien der Waldenser in Deutschland überhaupt, behandelt die
on Moser, „Aktenmäßige Geschichte der Waldenser" u. s. w. — und „ihre
e und Anbau im Herzogthum Würtemberg insbesondere." Mit Urkunden und
. Zürich 1798. Ueber die Waldenser in Brandenburg und ihre übrigen Ko-
n Deutschland hat Dieterici geschrieben: „Die Waldenser und ihre Verhält-
n Brandenburgischen Staate." Berlin 1831. Mit vielen Beilagen und einer
r Thäler.

t dem ersten Jahre des 19. Jahrhunderts beginnt der dritte Abschnitt in der
Geschichte der Waldenser. Es ist die Zeit der äußeren Befreiung und des inneren
ngs, der inneren Erneuerung und zuletzt der siegreich vorwärts dringenden Pro-
in Italien. Napoleon nahm lebendigen Antheil an diesem tapferen Völkchen,
ihre Kirchenverfassung, indem er, wie in Frankreich, für die Reformirten, so auch bei
densern die alte Synodalverfassung durch die Consistorialverfassung ersetzte und die
en der Waldenser anständig besoldete. Der Sturz Napoleons und die Wiederauf-

Siehe darüber die neue, 1845 in Neuenburg erschienene Ausgabe der histoire de la glo-
ntrée des Vaudois dans leurs vallées etc. 1710. Die Schrift ist nicht von Arnaud,
n (S. 65) zélé et fameux conducteur genannt und von dem gesagt wird, er habe
nde dévotion gebetet (S. 87), un beau sermon gehalten (S. 95), une belle prière
207), une prédication si touchante etc. (S. 185). Arnaud besorgte die erste Ausgabe
, die Andere verfaßt hatten und schrieb die Vorrede; seitdem gilt er bei manchen Wal-
ohne Widerrede als der Verfasser.

richtung des Königreichs beider Sicilien, gaben das Zeichen zu einer bigott katholi
Reaktion, die auf die Verhältnisse der Waldenser drückend einwirkte. Sogleich
seinem Einzuge in Turin, am 20. Mai 1814, erließ Victor Emanuel, wel
sein Bruder Karl Emanuel schon 1801 die Krone abgetreten hatte, ein Edikt,
durch die alten beschränkenden Verordnungen wieder in Kraft gesetzt wurden. Auf
wendung von England und Preußen erließ jedoch der König bereits am 7. Febr. 181
milderes Edikt, wodurch den Geistlichen eine Besoldung von 500 Franks aus der St
kasse bewilligt, den Waldensern erlaubt wurde, Chirurgen, Pharmaceuten, Archit
Geometer u. s. w. zu werden und sie nur von den Stellen, zu welchen die Doktor
nöthig ist, ausgeschlossen wurden. Neckereien von Seiten der katholischen Geistl
besonders von Seiten des Bischofs von Pignerol, Kinderentziehungen ziehen sich
diese und die folgenden Regierungen hindurch. Unter Karl Felix (1821—1831)
den jedoch jene Milderungen nicht zurückgenommen und den Waldensern gestattet, ein ei
Spital zu errichten — mit Hülfe von Beiträgen aus verschiedenen protestantischen
dern, selbst vom Kaiser Alexander I. von Rußland. Unter Karl Albert (1831
1849), der bekanntlich Anfangs seiner Regierung entschiedener Reaktionär war,
den Waldensern zunächst nicht besonders gut: auf Antrieb der Jesuiten war bereit
Dekret ausgefertigt, welches sie in ihre alten Gränzen zurückwies; auf dringende
sprache von Holland und Preußen wurde es zurückgenommen und sogar in Turin
in Verbindung mit dem preußischen Gesandtschaftshotel stehende, protestantische
errichtet, deren Prediger gewöhnlich ein Waldenser ist; später kam ein Spital
Besondere Verdienste erwarben sich um sie in der Neuzeit drei nunmehr heimge
Männer, D. Gilly, Pfarrer in Norham, der Mehreres über die Waldenser sch
öfters besuchte, der preußische Gesandte in Turin, Graf von Waldburg-Tru
(† 1844) und der Oberst Beckwith, welcher Letztere durch Gilly's Schriften
Waldenser angeregt, lange Jahre hindurch besonders für die Hebung des Schul
arbeitete und wirkte. Im J. 1839 wurde die Kirchenverfassung neu geordnet durch
im April in St. Jean abgehaltene Synode: die alleinigen Glaubensquellen sind
Lehren des Alten und Neuen Testaments. Das im J. 1655 von der Synode in Ang
aufgestellte Glaubensbekenntniß (bei Hahn S. 668), welches den Typus der calvi
Lehre in der Prädestination und in der Lehre vom Abendmahle an sich trägt, wir
zeichnet als der wahrste Inbegriff und die reinste Auslegung der Grundlehren der
Schrift und soll als Richtschnur dienen beim Religionsunterrichte und in den Pr
ist mithin das Symbol der waldensischen Kirche. Die Geistlichen werden von den
lienvätern der Gemeinde gewählt und von der Synode bestätigt. Die Synode,
sich alle fünf Jahre versammelt, besteht aus allen angestellten Geistlichen, aus je
Laien jeder Gemeinde, die zusammen Eine Stimme haben, aus den emeritirten
lichen mit berathender Stimme, und aus den Candidaten der Theologie, die das
haben, Vorschläge zu machen. Der Ort der Versammlung wechselt zwischen den
lern St. Martin, Perosa, Luserna: sie ist die oberste gesetzgebende Behörde.
kutive Behörde ist die Tafel (table), bestehend aus dem Moderator, der Präsident
Synode ist, dem Vicemoderator oder Adjunkt, dem Sekretär und zwei weltlichen
gliedern, alle von der Synode gewählt für die Dauer einer Synodalperiode,
alle wieder wählbar. Jede Gemeinde hat ihren Kirchenrath oder Consistoire, beste
aus dem Geistlichen und den Aeltesten der Quartiere, worin jede Gemeinde ab
ist.*) — Dieselbe Synode sanktionirte die auf Betrieb des englischen Geistlichen
abgefaßte Liturgie, die durchaus reformirten Typus trägt. Noch ist zu bemerken,
dieselbe Synode verordnete, alle Theologen sollten fortan nur in den Thälern sel

*) Siehe über die Kirchenverfassung von 1690 bis 1828 die Schrift von Pfarrer B
die Kirchenverfassung der piemontesischen Waldensergemeinden aus ihren Synodalprotokollen
1690 bis 1828 — zusammengestellt. Zürich 1844.

ſekration erhalten. Die Studien machten ſie, wie vordem, in der Schweiz; Fried. Wilhelm III. ſtiftete zwei Stipendien für zwei Waldenſer, wenn ſie in Berlin ſtu-ten; 1833 trafen dort die erſten Waldenſerſtudierenden ein. Doch wurde ſeitdem eigene theologiſche Schule in Latour errichtet.

Das Jahr 1848 eröffnete ſich für die Waldenſer mit den günſtigſten Ausſichten. ...ige Tage nach Verkündigung der Conſtitution unterzeichnete Karl Albert einen könig-... Patentbrief, folgenden Inhalts: „Die Waldenſer ſind berechtigt, alle bürgerlichen ... politiſchen Rechte unſerer Unterthanen zu genießen, die Schulen innerhalb und außer-... der Univerſitäten zu beſuchen und akademiſche Würden zu erlangen. In Bezug ... die Ausübung ihres Gottesdienſtes und die von ihnen geleiteten Schulen findet keine ...ung Statt.“ Am Nationaldankfeſt für die Ertheilung der Conſtitution, am ... Februar, wurde den 600 Waldenſern, die ſich in Turin eingefunden, der Ehrenplatz ...der Spitze der ſtädtiſchen Körperſchaften eingeräumt; an der Stelle, wo früher ...he auf dem Scheiterhaufen geſtanden, tönte ihnen der Ruf entgegen: „Es leben ...waldenſiſchen Brüder! Es lebe die Emancipation der Waldenſer.“ — Seitdem hat ... ihre Lage immer mehr gebeſſert. Im Jahre 1854 wurde zu Turin eine neue ...ige Kirche der Waldenſer eingeweiht, an vielen Orten Piemonts, ſodann auch ...halb Piemonts, ſind in Folge der eingeführten Religionsfreiheit kleine waldenſiſche ...inden oder Stationen, im Ganzen bis jetzt 23 (nach Nitzſch a. angef. Orte) ent-...den. Nach Florenz haben ſie ſeit zwei Jahren ihre theologiſche Schule verlegt. ...Streben geht nämlich dahin, das Evangelium in Italien auszubreiten und den ...vielen Punkten ſich kundgebenden chriſtlichen Regungen einen Halt, einen Ver-...ungspunkt zu gewähren. Sie erſtreben im Kirchlichen eine ähnliche Stellung, wie ...nt unter Victor Emanuel im Politiſchen, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie ...den Waffen des Geiſtes fechten. So wie aber im Politiſchen die Centra-...on und Unifikation Italiens auf bedeutende, um nicht zu ſagen, unüberwindliche ...rniſſe geſtoßen, ſo auch der kirchlich-religiöſe Centraliſationstrieb der Waldenſer. ...enua, in Florenz und anderswo haben ſich neben den waldenſiſchen Gemeinden ...e gebildet, welche nicht unter der waldenſiſchen Synode und Tafel ſtehen, ſondern ... unabhängig ſind, und namentlich bis jetzt kein feſtgeordnetes Miniſterium haben. ...rüber Leopold Witte, das Evangelium in Italien, ein zeitgeſchichtlicher Verſuch. ... 1861. Nitzſch, die evangeliſche Bewegung in Italien. Berlin 1863. Siehe ...den Bericht über die in St. Jean im Mai 1862 abgehaltene, jährliche Synode ...Waldenſer in der Neuen Evangeliſchen Kirchenzeitung 1862. Nr. 30. S. 475.

Hier iſt der Ort, auf die waldenſiſche Literatur zurückzukommen, zugleich die Rich-... welche die neuere proteſtantiſche Geſchichtſchreibung in Betreff der Waldenſer ...men, zu karakteriſiren und die Hauptwerke zu nennen. Den Waldenſern kam es, ...nahme der Reformation, darauf an, die Behauptung durchzuführen, daß ſie mit ...me der Reformation ſich nicht weſentlich verändert hätten und daß ſie darum den ...en Anſpruch auf Duldung, wie früher von Seiten des Staates, machen könnten. ...er eben in der Union der Thäler vom J. 1571 die ſeitdem conſtant gewordene Formel ...der von den Vätern ererbten Lehre. Weil man ſie aus ihren Thälern vertreiben ..., ſo beriefen ſie ſich, um ihren Widerſtand zu rechtfertigen, bald darauf, daß ſie ...undenklichen Zeiten dieſe Thäler inne gehabt hätten. Auf dieſe Weiſe wurde eine ...rung in ihrer Literatur und in den Angaben über ihre ganze Geſchichte eingeleitet. ...Literatur und die Geſchichte der Waldenſer wurden, wie bevorwortet, der angenom-... Reformation gleichförmig gemacht und zugleich der Urſprung der Waldenſer und ... Literatur in ein höheres Alterthum hinaufgerückt und in die piemonteſiſchen Thäler ...t. Denn, nachdem das Völkchen im Ganzen ſich in die Reformation hineingelebt ..., vergaß es bald die Accommodationen, deren ſich die Väter bedient, die katholiſchen ...ngſel, womit ſie noch behangen waren; es ſah nur auf das, was die Väter von ... trennte, was ihnen die Verfolgung zugezogen und machte in leicht begreiflichem,

optischem Irrthum aus dem halben Protestantismus der älteren Waldenser einen
durchgeführten; wenn nun Gelehrte auftraten und ihnen sogenannte ältere Dokum
als Zeugnisse der reinen Lehre ihrer Väter vorwiesen, so war das Volk nicht im St
diese Dokumente kritisch zu prüfen und am Wenigsten dazu geneigt, das Alter der
in Zweifel zu ziehen, da jene Dokumente sein Stolz, sein Ruhm, ja, seine Rech
gung, gegenüber den Feinden, wurden. Die Männer selbst, welche seine Dokument
brachten, ermangelten der gehörigen geschichtlichen Kenntnisse, um solche Dinge
anzusehen und zu beurtheilen. So bildete sich eine mythische Ansicht von der
sischen Litteratur und Geschichte, welche wir die neuwaldensische Ansicht nennen
Vor der Reformation finden wir aus leicht begreiflicher Ursache nur
Spuren von der Behauptung eines über Waldus hinaufreichenden Ursprunges.
Waldenser behaupteten, sich an die kleine Zahl von Lehren anzuschließen, die
allerlei Verfolgungen seit der Apostelzeit den Weg Christi gezeigt hätten (Nobla L
zon v. 353 ff.). Sie sahen sich an als Nachfolger der ersten Kirche, sie behaupt
daß ihre Richtung vor Waldus begonnen habe, wie sie zu Moneta Fol. 402, in
ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, sprachen; sie verstanden dieß geistig, wie wir
sagen, daß es vor Luther Protestanten gegeben habe. So bildete sich bei Einiger
Sage, daß die Sekte aus der Zeit des Pabstes Silvester datire, also aus der
wo, nach der mittelalterlichen Tradition, die Kirche sich zu bereichern und weltliche
schaft zu besitzen anfing. Siehe Conrad Justinger in seiner Berner Chronik,
geschrieben, Claudius Seyssel, adversus Waldenses disputationes 1517. Georg
schreibt den Waldensern einestheils nur ein 400jähriges Alter zu, anderntheils
er, daß sie von den Zeiten der Apostel her immer denselben Glauben wie die
matoren des 16. Jahrh. bekannt hätten; indem er erstens damit jener früheren
eines 400jährigen Alters widerspricht, und sodann noch andere Aussagen, wonach
Waldenser den Unterschied der kanonischen und apokryphischen Bücher nicht kennen,
als zwei Sakramente annehmen u. a. dgl., macht, so ist der Schluß gerechtfertigt,
mit jener Behauptung mehr einer sich bildenden Volksmeinung folgt, als daß er die
Ueberzeugung ausspricht. Indessen macht sich nun diese Volksmeinung nach und nach
tend, obschon noch Perrin*) und Gilles**) im 17. Jahrh. die Waldenser von W
ableiten. Aber Gilles setzt hinzu, daß Waldus, als er mit den Seinen in die pie
tesischen Thäler sich zurückzog, daselbst Gesinnungsgenossen angetroffen habe,
hervorgehe, daß die wahre apostolische Lehre in jenen Thälern immerfort unverse
halten worden sey. Leger ist es, der am Meisten die Ansicht eingebürgert hat,
Waldenser bis zu den Aposteln hinaufreichen, daß ihr Name von den Thälern,
bewohnen, herzuleiten sey, — alle Gründe, die er dafür vorbringt, sind so besch
daß sie die ernste Geschichtsforschung niemals hätte billigen sollen. Doch hat die
des Leger, ungeachtet der gegründeten Ausstellungen des Jakob Basnage (in
Kirchengeschichte, Theil II., Fol. 1434) die protestantische Geschichtschreibung in
reich, England und Deutschland, bis vor wenigen Jahrzehnten beherrscht.

Es zeigte sich, daß je später herab, die Tradition immer mehr anschwoll.
weiß der Pastor Brez***), daß der Apostel Paulus auf seiner Reise nach Sp
anstatt den Seeweg zu nehmen, ein neuer Hannibal, über die Alpen gezogen und
rend dieses Ueberganges Gemeinden gestiftet hat. Dem Petrus in Rom steht P
als Stifter der Waldenser gegenüber. Mit diesem Hinaufrücken des Ursprungs
Waldenser in das graue Alterthum ging Hand in Hand die Transformation ihrer
wie uns schon die angeführte Aussage des G. Morel gezeigt hat. Das erste hi

*) Histoire des Vaudois. Genf 1619.

**) Histoire ecclésiastique des églises réformées recueillies en quelques vallées de Pi
Genf 1648.

***) Histoire des Vaudois ou des habitants des vallées occidentales du Piémont.
1796. 2 Vol.

, worin die Transformation, resp. Verfälschung der Lehre zu Tage tritt, ist der Thäler vom Jahre 1571 (bei Hahn S. 727), worin der Unterschied der und apokryphischen Bücher anerkannt und nur zwei vom Herrn eingesetzte e, Taufe und Abendmahl, erwähnt werden. Die historia breve et vera ri dei Valdesi delle valle vom Jahre 1587 (in Cambridge handschriftlich , bei Hahn Bd. II. S. 135 ff.) nennt außerdem als Lehre der alten Wal- Rechtfertigung durch den Glauben, die Rechtmäßigkeit der Priesterehe. In wurden mit den alten Schriften der Waldenser allerlei Manipulationen vor- , um sie dem weiter vorgeschrittenen Bildungsstande der Sekte conform zu So wurden namentlich die Memoiren des G. Morel von mehreren Händen irt, wie die Dubliner Handschrift es beweist. Aus der Beschreibung, die von den Einrichtungen der Waldenser zu seiner Zeit machte, wird Einiges , was einen zu scharfen Contrast gegen die späteren Zustände bildet, so na- was er vom Cölibat der Geistlichen sagt. Besonders heben wir folgende Aende- s. Die Antworten Bucers auf Morel's Anfragen sind gewöhnlich so kennt- ft: R. (responsio) Bufferi. Dieß steht auch vor der Antwort Bucer's auf wie viel Sakramente es gebe, welche Antwort in romanischer Uebersetzung : „Nos non haven conegu autre Sacrament que lo baptisme e la eucharistia." letzten Worte R. Bufferi sind durchgestrichen, um die Leser glauben zu ma- von Bucer, sondern von Morel rühre die Aussage her. — Die Verfäl- ein wahrer non-sense; der Verfälscher hat sich auch gar nicht die Mühe ge- die Worte gehörig durchzustreichen; es ist bloß ein dünner Strich durch sie o daß die Worte noch vollkommen lesbar sind. Ich vermuthete sogleich das haven conegu sey fehlerhafte Uebersetzung von novimus; diese Vermuthung estätigt in dem seither aufgefundenen, oben angeführten Straßburger Original rten Bucers: Sacramenta, sagt dieser, praeter Baptismum et Eucharistiam imus. *)

genannten Verfälschungen der Literatur der Waldenser fanden zuerst Eingang erk von Perrin vom J. 1619. Er gibt als eine alte confession de foy des das Glaubensbekenntniß, welches Morel dem Oekolampad und Bucer vor- n er einige Antworten Oekolampad's und Bucer's einschaltete; so die Aufzäh- kanonischen Bücher der Schrift und die so eben angeführte Stelle von den amenten. In dem Texte des Katechismus hat er dieselbe Lehre von den zwei en. Wenn in dem älteren Exemplare die Antwort auf die Frage nach der Sakramente also lautete: dui son necessaris e commun a tuit, li autre le tanta necessita, so liest man bei Perrin: dui, czo es lo batisme e la a. Aehnliche Verfälschungen nimmt er mit anderen Schriften vor. Aus dem n den Sakramenten läßt er die Anführungen von Wiclef und Jakob de Misa aus, ingere Alter des Tractates nicht zu verrathen. In der Erklärung der 10 Gebote die reformirte Zählung, indeß das ältere Manuskript noch die katholische Zählung Tractat vom Antichrist hat er zwar nicht verfälscht, er weist ihm aber ein hohes — das J. 1101, die Zeit, da Heinrich v. Bruys in Languedoc lehrte. Bloß dieser eist er ein bestimmtes Alter an; sonst begnügt er sich im Allgemeinen mit der ig eines sehr hohen Alters. Den Beschlüssen der Synode von Angrogne vom die er in alterirter Ordnung gibt, setzt er einen neuen Eingang voraus, als ob üsse der von den Vätern ererbten Lehre entsprächen, da sie doch, im Ver- dieser Lehre betrachtet, Neuerungen sind. Im Werke von Leger**) haben

---

:er setzt hinzu, was G. Morel in seiner Uebersetzung ausgelassen: Quam forte manuum m et unctionem, utraque celebris etiam apostolis videtur, sed non tantum quantum

stoire générale des églises évangéliques des vallées de Piémont ou Vandois. Leyden om.

nun alle diese Verfälschungen einen größeren Maaßstab angenommen. Alle die g
Schriften und andere erhalten jetzt erst ihre bestimmten Jahreszahlen, und di
meistens von Leger selbst gemacht. Der Katechismus ist angeblich geschrieben i
1100, das Buch vom Antichrist, die Tractate vom Fegefeuer und von den An
der Heiligen, das genannte Glaubensbekenntniß im J. 1120. Darin findet sich
nannte Stelle von den zwei Sakramenten, nämlich die oben angeführte Antwort
nos non haven conegu autre sacrament que lo batisme e la eucharistia. (
denn diese Antwort Bucer's als Bestandtheil eines Dokumentes vom J. 1120 in
lige Werke über. Bucer ahndete wohl nicht, als er jene Antwort schrieb, daß
die Ehre anthun würde, sie noch dazu in fehlerhafter Uebersetzung in das Jah
zu verlegen, um mittelst derselben mehrere Jahrhunderte lang die protestantisch
zu mystificiren. Durch diese und andere Künste wurde die so unbequeme Refo
der Waldenser völlig beseitigt. Leger (Bd. I, 132) behauptet, daß die Reformat
16. Jahrhunderts ihr Licht an der alten Lampe der waldensischen Kirche an
haben, und Brez (Bd. I, 43): „unsere Kirchen sind die Mutterkirchen aller refo
Kirchen". Er meint auch, die Waldenser hätten von den Reformatoren nichts
als einige dogmatische Spitzfindigkeiten. Muston hat in seinem ersten Werke*)
neuwaldensischen Ansicht mehr gefröhnt, als in seinem zweiten**), womit so viel
ist, daß er sie auch in diesem durchaus nicht überwunden hat. Auch Monastie
führt den Ursprung der Waldenser bis in die ersten Jahrhunderte des Christenthums
und übt in Beurtheilung der waldensischen Literatur noch weniger Kritik als
Er geht darin um keine Linie über den durchaus unkritischen Leger hinaus. Der
punkt Hahn's†) ist schwankend, wie wir in unserer Recension dieses Werkes i
Stud. u. Krit. 1851 gezeigt haben. Hingegen hat er sich sehr verdient gemacht
Herausgabe vieler Schriften der Waldenser, vieler Edikte u. s. w., sie betreffend.
anderer Art ist das Werk von Dieckhoff††), dem wir in unserem Buche das
rende Lob ertheilt haben. Nicht außer Acht zu lassen ist eine Abhandlung von
Cunitz in Straßburg in der von Colani redigirten Revue de théologie et de
sophie chrétienne 1852, Augustheft; diese Abhandlung gehört zu dem Besten,
der Neuzeit über die Waldenser geschrieben worden ist. Noch erlaubt sich de
fasser seine eigenen Arbeiten zu erwähnen 1) das Hallische Weihnachtsprogramm von
de origine et pristino statu Waldensium secundum antiquissima eorum scrip
libris catholicorum ejusdem aevi collata; 2) die romanischen Waldenser rc. Hall
Von dieser Schrift hat nebst vielen anderen Männern auch Dieckhoff eine kritische
gegeben in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1858. Stück 13—19. 25. Jan
4. Februar, und diese Anzeige besonders abdrucken lassen. Darauf habe ich gea
in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung. 1858. 7. August. So möge
lehrte Publikum selbst sich ein Urtheil bilden über Dieckhoff's Ausstellungen gege
Schrift †††). Die genannten Geschichtswerke von Perrin, Gilles, Leger, Brez,

*) Histoire des Vaudois des Vallées du Piémont et de leurs colonies. Paris 183

**) L'Israel des Alpes, première histoire complète des Vaudois. Paris 1851.

***) Histoire de l'église vaudoise depuis son origine et des Vaudois du Piémont nos jours. Lausanne 1847. 2 Tom.

†) Geschichte der Ketzer im Mittelalter. 2r Bd. 1847.

††) Die Waldenser im Mittelalter. Zwei historische Untersuchungen. Göttg. 1851.

†††) Dieckhoff begnügt sich nicht mit wissenschaftlichen Ausstellungen gegen meine
Um den Lesern einen Begriff zu geben von der Art seiner Polemik gegen mich, will ich
Einen Punkt herausheben: Dieckhoff behauptet (S. 173), daß ich nur ganz im Vorüberg
einem einzelnen Punkte im dritten Buche von seiner Entdeckung des taboritischen Ur
mehrerer waldensischen Schriften spreche. Er stellt die Sache so dar, als ob ich seine En
nirgends sonst erwähnt habe und als ob ich mir den Ruhm dieser Entdeckung zueigne
Das ist eine baare Unwahrheit. Schon S. 11 meines Buches sage ich, Dieck
die wichtige Entdeckung gemacht, daß die Confession der böhmischen Brüder oder der T

[illegible]ier, Hahn sind für die neuere Geschichte der Waldenser seit der Reformation [illegible] sehr reichhaltig. Als für deutsche Leser in dieser Hinsicht besonders brauchbar [illegible] wir an die Geschichte der Waldenser von Ferdinand Bender, großherz. hess. [illegible]rediger in Darmstadt. Ulm 1850. Einen Theil der weitläufigen Literatur über [illegible] Waldenser gibt Hahn in seinem Geschichtswerke an. Die englische Literatur, die [illegible] auf mehr denn hundert Bände beläuft, beginnt mit dem Werke von Morland, den [illegible]well 1655 nach Turin und in die Thäler geschickt hatte: the history of the [illegible]gelical churches of the valleys of Piemont etc. London 1858. Alle Werke [illegible] Engländer, die von Morland, von Allix, Gilly u. A. bis auf die neueste Zeit sind [illegible] Sinne der neuwaldensischen Ansicht geschrieben. Derselben trat in England zuerst [illegible]itland entgegen in dem weiter oben angeführten Werke. Ihm folgte Dr. Todd in [illegible] discourses on the prophecies relating to antichrist, Dublin 1840, und in [illegible] Beschreibung der waldensischen Handschriften in Dublin (im British-Magazine, [illegible]1, April-, Mai- und Juniheft), worauf auch Gilly in seiner Ausgabe des walden[illegible] Textes des Ev. Johannis, 1848, insoweit seine Ansicht modificirte, als er die [illegible]nticität der Jahrzahlen aufgab, womit nach Leger die früher genannten waldensischen [illegible]iften versehen sind. Was die katholische Schriftstellerei über die Waldenser be[illegible], so wollen wir nur dieses anführen, daß schon Bossuet in seiner histoire des [illegible]tions des églises protestantes, libre XI. auf die Unsicherheit der waldensischen [illegible] aufmerksam gemacht und noch andere Bemerkungen hat einfließen lassen, die [illegible]rotestantischer Seite größere Beachtung verdient hätten, als ihnen zu Theil ge[illegible] ist. Dasselbe gilt von dem Werke von Charvaz, früher Bischof von Pig[illegible], jetzt Erzbischof von Genua, recherches historiques, sur la véritable origine des [illegible]dois et sur le caractére de leurs doctrines primitives, Paris 1836. Charvaz [illegible]manche Blößen, die Muston in seinem ersten Werke gegeben, geschickt hervorge[illegible], freilich nicht, ohne selbst wieder Blößen zu geben und Urtheile aufzustellen, wo[illegible] die Protestanten von vornherein gegen seine Darstellung ein ungünstiges Vorur[illegible] fassen mußten. Die Waldenser, die natürlich nicht im Stande sind, den Fort[illegible]ten der historischen Forschung zu folgen, und in diesem Falle auch keine Lust dazu [illegible] und kein Interesse daran finden, halten nach wie vor die genannte neuwaldensische mythische Ansicht von ihrer Geschichte und ihrer Literatur fest.

Noch ist anzuführen, daß die Waldenser im 16. Jahrhundert den Anfang machten [illegible]ner Verbesserung ihres N. Testaments nach dem griechischen Texte des Erasmus. Anfang einer solchen Arbeit liegt vor im Codex des waldensischen N. Testaments, [illegible] in Zürich aufbewahrt wird. Dies Sachverhältniß hat Reuß nachgewiesen in der [illegible] von Straßburg, 1852, S. 65 ff. Eine glänzende Bestätigung haben diese For[illegible]ngen von Reuß erhalten durch Delitzsch, die erasmischen Entstellungen des Textes Apokalypse, nachgewiesen aus dem verloren geglaubten codex Reuchlini. Leipzig [illegible]1. Wiefern Delitzsch die Resultate, wozu Reuß gelangt ist, bestätige, das habe

---

Jahre 1431 das Original eines bedeutenden Theiles der durch Perrin und Leger veröffent[illegible]n Schriften sey. Nachdem ich diese Schriften angeführt, fahre ich also fort: „Der Verfasser [illegible]as unwidersprechlich bewiesen und dadurch großes Licht auf die waldensische Litteratur ge[illegible]en“ u. s. w. Damit nicht zufrieden, spreche ich noch anderswo, S. 29, von den Schriften, durch Dieckhoff als den Taboriten entlehnt und zum Theil im Sinne der Reformation um[illegible]eitet sind erwiesen worden.“ Noch an anderen Stellen erkenne ich Dieckhoff's Verdienst in [illegible] Beziehung an, indem ich S. 23 sage, daß durch Dieckhoff's Arbeit „die Kritik der walden[illegible] Litteratur in ein neues Stadium getreten ist“, und S. 24 sage ich wieder dasselbe. Mit Allem ist der eitle Mann nicht zufrieden, und weil ich den Leser nicht mit immer wieder[illegible] Erwähnung seines Verdienstes ermüde, entblödet er sich nicht, in die Welt hinaus zu [illegible]ken, daß ich es gar nicht erwähnt habe. Schon im Jahre 1858, im angeführten Artikel der [illegible]städter Kirchenztg. vom 7. August, hatte ich die völlige Unwahrheit jener Behauptung Dieck[illegible] nachgewiesen, ohne daß dieser, wie es sich doch gewiß geziemt haben würde, seitdem be[illegible] hätte, daß er mir Unrecht gethan.

ich nachgewiesen im Bulletin théologique der Revue von de Pressensé, 1862. E. i
Delitzsch weist nach, daß die sonderbare Lesart des Erasmus: ἐν ταῖς ἡμέραις, Off
2, 13 — sich im Codex Reuchlin's nicht findet und nur durch falsches Lesen in d
Text des Erasmus gekommen ist. Aber jene sonderbare, falsche Lesart, die sonst n
gends sich findet, hat der genannte Züricher Codex des waldensischen Neuen Testaments.
Die Sache verdient alle Beachtung. Sie zeigt uns, welche Hochachtung man im Kr
der Waldenser vor der Schrift hatte, da man alle Mühe anwendete, um nach Maßg
der vorhandenen Hülfsmittel sich eine richtige Uebersetzung des N. Testaments zu v
schaffen. Das Neue Testament des Erasmus galt damals als eigentliche Fundgrube d
authentischen griechischen Textes, nach welchem die neuen Bibelübersetzungen in Deut
land, Frankreich, England gemacht wurden. Zugleich wirft diese Sache Licht auf den
rakter und die allmähliche Transformation der waldensischen Literatur. Die Wald
fingen damit an, katholische Schriften mit einigen Abänderungen in ihrer Sprache
anzueignen; darauf gingen sie daran, einige von diesen Schriften in hussitischem S
umzuarbeiten. Weiterhin modificirten sie Schriften, die sie den Hussiten entlehnt h
in waldensischem Sinne. Nach geschehener Reformation revidirten sie solche Schr
im Sinne der Reformation und bemühten sich so, das aus der Reformation gewon
Licht in ihre Literatur zu übertragen. Eben so gingen mit Schriften, die ursprü
unter ihnen entstanden waren, z. B. mit der Nobla Leyczon, im Laufe der Zeit
Aenderungen vor, wie wir denn gesehen haben, daß der Gegensatz gegen die kath
Kirche in gewissen Exemplaren jenes Gedichtes schärfer hervortritt als in andern.
allen diesen Erscheinungen zeigt sich, wie die Entwickelung der Literatur mit der
wickelung der Sekte selbst Schritt hielt. Die verschiedenen Momente dieser Entwick
zeigen sich in den verschiedenen Schichten der Literatur.

Noch führen wir an, daß die Zahl der Waldenser in den piemontesischen Th
St. Martin, Perosa, Luserna schon im J. 1839 über 20,000 Seelen b
Ueber die von den Waldensern besorgte Bibelübersetzung vom J. 1535 s. den
„Olivetan".

Herzog.

Waldhausen, Konrad von, reiht sich an jene Männer an, welche als
läufer des Johannes Huß und der durch ihn hervorgerufenen Bewegung ange
werden. Aus Oesterreich gebürtig, trat er in den Augustinerorden und wirkte
Jahre 1345 bis 1360 als Prediger in Wien. Da er im Jahre 1350 auch
Böhmen seine Wirksamkeit ausdehnte und in diesem Lande als gewaltiger Bußpre
großes Aufsehen machte, so suchte Kaiser Karl IV., als König von Böhmen, ihn
dieses Land zu gewinnen und berief ihn als Pfarrer nach Leitmeritz im Jahre 1
Bald darauf trat er als Prediger in Prag auf, zuerst in der Kirche des h
Gallus, darauf, als der Zudrang des Volkes immer größer wurde, öfter auf
Markte. Man kann auch von ihm nicht sagen, daß er das katholische Dogma und
Grundlagen der katholischen Disciplin angegriffen habe. Er wirkte im Sinne
sittlich-religiösen Reformation des Volkes; hinweisend auf die baldige Ankunft C
zum Gericht, eiferte er gegen die herrschenden Laster in allen Ständen und sah
gute Früchte seiner Predigten. Selbst die Juden in Menge besuchten seine Predi
und er wollte nicht, daß sie davon abgehalten würden. Er bekämpfte den Einfluß
mächtigen Bettelmönche, deckte ihre Sünden und Scheinheiligkeit, ihre Selbstgerech
auf; nicht als ob er das Mönchthum unbedingt verworfen hätte; er protestirte g
dessen Entartung und götzendienerische Ueberschätzung. So konnten Anfeindungen
Seiten der Bettelmönche nicht ausbleiben. Im Jahre 1364 übergaben die Domini
und Franziskaner dem Erzbischof von Prag 29 Klageartikel gegen ihn. Allein i
vom Erzbischof anberaumten Versammlung, die seine Sache untersuchen sollte,
Niemand, der gegen Konrad Etwas vorzutragen wagte. Darauf rechtfertigte er
einer längeren Vertheidigungsschrift in Bezug auf jene Artikel. Erzherzog Rud
Oesterreich wollte ihn in demselben Jahre wieder nach Wien ziehen; allein er

Prag, wo er später Pfarrer an der Teynkirche wurde, bis an seinen im Jahre 1369 folgten Tod. — S. über ihn Palacky, Geschichte von Böhmen. III. 1. 161 ff. 225. Jordan, die Vorläufer des Hussitenthums in Böhmen. Neander, chengeschichte. 6r Bd. S. 240 ff. Herzog.

Walpurgis, Walpurga, die Heilige, Schwester des heiligen Wunnebald und heil. Willibald, des ersten Bischofs in dem von Bonifacius gegründeten Bisthum städt, ist von Geburt eine Engländerin. Ueber ihr Geburtsjahr ist nichts bekannt. hdem sie bereits Ordensschwester geworden war, ging sie, wie die Tradition lautet, Veranlassung des Bonifacius als Missionärin nach Deutschland, wo sie namentlich Thüringen thätig war, darauf trat sie als Aebtissin in das Nonnenkloster zu Heiden- in der Diöcese von Eichstädt, während hier ihr Bruder Wunnebald die Oberauf- führte. Der Sage nach soll Walpurgis nach Wunnebald's Tode auch Mönchs- geleitet haben. Ihr Tod wird in das Jahr 776 oder 778 gelegt. Während Heiligkeit, ihre Demuth und Nächstenliebe vielfach gerühmt und gepriesen wird, doch die Legende über ihr Leben selbst keine speciellen Thatsachen weiter aufzu- , durch welche jene Tugenden näher dargestellt und begründet würden, desto mehr rebet die Tradition von den Wundern, die sie verrichtete, namentlich von wunder- Heilungen und Gebetserhörungen, die durch ihre Fürbitte bewirkt worden seyn . Die Knochen der Walpurgis, besonders deren Brustknochen, sollen noch immer Oel ausschwitzen, das vornehmlich gegen die Krankheiten der Hausthiere wirksam soll. Solches Oel wird jetzt noch in dem der heil. Walpurgis geweihten Kloster Eichstädt ausgetheilt. Ihr zu Ehren werden mehrere Feste gefeiert, nämlich der August, als Festtag ihrer Abreise aus England, der 25. Februar als ihr Todestag der 1. Mai als Fest ihrer Heiligsprechung. An diesem Tage pflegt man noch in einigen Gegenden Deutschlands die Hausthüren mit Birken (sogen. Maien) zu cken, — zum Schutze gegen die Hexen. Der Tradition nach soll aber jener Ge- ch folgenden Ursprung haben: Walpurgis begleitete die Apostel Philippus und bus auf den Missionsreisen und gerieth dadurch in den Verdacht der Unkeuschheit; diesen Verdacht niederzuschlagen, habe sie ein dürres Reiß in die Erde gesteckt, es sofort grünte. Auf diese Weise habe sie ihre Unschuld bewiesen und dadurch jener Gebrauch zuerst entstanden. Bekanntlich sollen ja auch in der Walpurgisnacht Mai) die Hexen ihr loses Spiel beginnen. Zur Vertreibung der Hexen pflegte Strohwische an lange Stangen zu binden und anzuzünden; unter diesem Gebrauche nd man das sogenannte Walpurgisfeuer.

Vergl. die ausführlichen Nachrichten in Joannes Bollandus, Godefridus Hensche- Acta Sanctorum. Februarius. Tom. III. Antwerp. 1658. XXV. Februarii. 511—572. Neudecker.

Walther von St. Victor, Schüler des Hugo von St. Victor, Subprior s Klosters bis zum Tode Richard's, 1173, dann Prior, gestorben um 1180; das lles, was man von ihm weiß. Er ist bekannt durch ein noch ungedrucktes Werk, dem sich größere Auszüge finden bei Bulaeus, historia Universit. Paris., Tom. II. 00 sq. 402 sq. 562 sq. 629 sq. Es führt den Titel: libri 4 contra mani- s et damnatas, etiam in conciliis haereses, quas sophistae Abaelardus, Lom- us, Petrus Pictavinus et Gilbertus Porretanus libris sententiarum suarum nt, limant, roborant, gewöhnlich wird es von den Anfangsworten, contra qua- labyrinthos genannt. Die tiefere mystische Richtung Hugo's und Richard's von Victor war Wather fremd geblieben; er hatte nur die Abneigung gegen die Spitz- keiten der Scholastik geerbt, über welche er manches Treffende sagt; er stellt den- den Grundsatz entgegen, die Dialektik lasse nur die formale, nicht die materiale heit erkennen, sie könne die Richtigkeit der Folgerungen aus gegebenen Prämissen men, die Wahrheit der Prämissen aber, so wie die der Consequenzen, liege außer- ihres Bereichs. Dieses Princip war allerdings richtig, allein Walther war zu

knechtisch der Autorität der Kirche unterworfen, um die Freiheit der Wissenschaft zu
greifen; in blinder Orthodoxie verdammte er, mit grober Heftigkeit, jede philoso
Behandlung der kirchlichen Lehre als gefährliche Ketzerei. Sein Werk ist mit Sch
worten und Verwünschungen angefüllt; er beschuldigt die Häupter der Scholastik,
ihre Fragen und Gegensätze den Glauben schwankend zu machen; sie haben Chri
sophistisch entstellt, und dieser falsche Christus sey der Minotaurus, das Ungeh
das in ihren Labyrinthen hause. Den Petrus Lombardus klagte er des Nihilismus
indem er aus einzelnen seiner Behauptungen die gezwungene Folgerung zog, er
gelehrt, Christus sey als Mensch nichts gewesen; dem Abälard warf er besonders
thümer in Bezug auf die Trinitätslehre vor, und den beiden anderen in Bezug auf
Person Christi. — Mehrere Geschichtschreiber, selbst Neander, Bd. 5. S. 506,
Walther von St. Victor mit Walther v. Mauretanien (d. h. von Mortagne in
dern) verwechselt; dieser hatte zu Paris Rhetorik gelehrt, hatte Johann von Sali
zum Schüler gehabt, war im J. 1155 Bischof von Laon geworden und 1174 ge
Unter den wenigen Schriften, die von ihm übrig sind, ist eine Epistel an Abälard
bemerken, in der er dessen Auffassung der Trinität bekämpft. C. Schmidt.

Walton, s. Polyglottenbibeln.

Wandelbert, ein Heiliger des karolingischen Zeitalters, war, wie Johann
Trittenheim versichert, von Geburt ein Deutscher und zeichnete sich eben so sehr
eine vielseitige gelehrte Bildung und literarische Thätigkeit, als durch innige Fr
keit aus. Geboren im Jahre 813, scheint er sich frühzeitig für den geistlichen S
bestimmt zu haben, und ließ sich, nachdem er kaum das Jünglingsalter erreicht
als Mönch in das damals unter dem Abte Marquard blühende Kloster Prüm
Echternach in der Eifel aufnehmen. Hier fand sein lebhafter Geist die erwünschte
rung und seine unersättliche Wißbegierde volle Befriedigung. Da sein unerm
Fleiß von trefflichen Anlagen des Geistes, einer schnellen Auffassungsgabe, ri
Beurtheilung des Ueberlieferten und einem treuen Gedächtnisse unterstützt wurde,
er bald rasche Fortschritte in den Wissenschaften und erwarb sich allmählich ein
Ansehen, daß er nicht nur in einem vorzüglichen Grade die Liebe und Achtung
Abtes Marquard gewann, sondern auch mit anderen durch wissenschaftliche Bildung
gezeichneten Zeitgenossen, wie mit dem gelehrten Subdiakonus Florus zu Lyon (
Artikel), literarische Verbindungen anknüpfte, denen er manche Belehrung verdankte
durch deren Vermittelung er zugleich wichtige, zu seinen gelehrten Studien nöthige
schriften erhielt. Obschon sich sein stets reger Geist für alles Wissenswürdige
pfänglich zeigte, so war es doch vorzüglich die Poesie, welcher er neben den th
gischen Wissenschaften den größten Fleiß widmete. Auch brachte er es durch
gesetzte Uebungen in der Form und Behandlung der lateinischen Sprache zu s
Gewandtheit, daß er ohne Schwierigkeit in den verschiedensten Versarten seine
danken und Gefühle ausdrücken konnte. Schon längst hatte der Abt Marquard
Freuden die außerordentlichen Fortschritte in den Kenntnissen Wandelbert's w
nommen und ihn deshalb ungeachtet seiner Jugend zum Vorsteher der Kloster
ernannt. Bald theilte sich der wissenschaftliche Eifer des für die gelehrten St
begeisterten Lehrers seinen Schülern mit, und so konnte es nicht fehlen, daß
seiner Leitung die Schule und mit ihr das Kloster an Ruhm nach Außen
und Prüm um diese Zeit für eine der ersten Stiftungen des Reiches galt,
nicht selten Fürsten sich zu klösterlichem Leben begaben. So wird vom Kaiser Lu
dem Frommen (s. diesen Artikel) erwähnt, daß er den gefeierten Lehrer seiner Ge
samkeit wegen hochschätzte und persönlich kennen zu lernen wünschte; und nicht
bekannt ist es, daß sich dessen ältester Sohn, der Kaiser Lothar, nachdem er
Jahre 855 freiwillig der Krone entsagt hatte, in das Kloster zu Prüm zu
um daselbst sein vielbewegtes und von Gewissensängsten gequältes Leben zu besch

Während Wandelbert sich mit hingebender Liebe der ihm übertragenen Leitung

Schule und dem Unterrichte der Jugend widmete, beschäftigte er sich nicht nur auf's Eifrigste mit seinen gelehrten Studien, sondern begann auch daneben, von dem Abte Marquard und anderen Freunden wiederholt dazu aufgefordert, die schriftstellerische Thätigkeit, welche er bis zu seinem Tode fortsetzte. Um seine Verdienste um die Schule zu belohnen, hatte ihm der Abt die Würde eines Diakonus im Kloster zu Prüm verliehen. Als solcher starb er, allgemein verehrt und geliebt, höchst wahrscheinlich im J. 870. Von seinen zahlreichen, theils in Prosa, theils in Versen verfaßten Schriften*) besitzen wir nur noch zwei, welche durch den Druck bekannt geworden sind. Die erste derselben: Vita et Miracula S. Goaris presbyteri, in zwei Büchern, erschien zuerst zu Mainz 1489 gedruckt. Darauf nahm sie Surius in seine Acta Sanctt. ad 6. Juli p. 92 sqq. auf, und als später Mabillon dieselbe vollständiger in einer Handschrift zu Rheims fand, ließ er sie mit kritisch-historischen Anmerkungen in den Actt. Benedd. Tom. II. p. 269 sqq. und ad 6. Juli p. 337 sqq.) wieder abdrucken. Die Veranlassung zu diesem Werke gab, wie Wandelbert selbst erzählt, ein Streit, der über den Besitz der Zelle des heil. Goar am Rhein (s. d. Art.) zwischen dem Bisthum Trier und der Abtei Prüm gegen Ende des 8. Jahrhunderts entstanden war. Nach dem Tode des Heiligen, der sich vor Allem durch thätige Nächstenliebe in der Bewirthung Armer und Fremder hervorgethan hatte, wurde die gewohnte Gastfreundschaft von den Mönchen seiner Celle noch eine lange Zeit fortgesetzt, verlor sich aber späterhin nach und nach immer mehr. Da traf es sich zufällig, daß der erste Abt von Prüm, Asverus, ein Mann von vornehmer Geburt und großem Ansehen, auf einer Reise nach Worms bei den Mönchen von St. Goar einkehrte, und als er die alte Gastfreiheit so gänzlich gewichen fand und sein Befremden darüber gegen den damaligen Vorsteher derselben, einen gewissen Erping, äußerte, entschuldigte dieser das Aufhören der früheren Sitte mit der Armuth der Stiftung, die kaum zu ihrer eigenen Unterhaltung hinreiche. Dieß bestimmte den einflußreichen Abt, bald nach seiner Rückkehr sich deshalb auf dem Tage zu Attigny an den König Pipin zu wenden, welcher ihm selbst sogleich die Celle für den herkömmlichen Zweck übertrug. Indessen that der Bischof Weomod von Trier dagegen Einrede, bis die streitige Frage zur Entscheidung Karl's des Großen kam, als derselbe im J. 782 an der Lippe gegen die Sachsen stand und hier den bekannten Reichstag zu Lippspring hielt (s. d. Art. „Karl der Große"). Karl erklärte das Recht des Abtes für vollkommen begründet, um aber den Streit auch für alle künftige Zeit abzuschneiden, machte er als König sein Recht auf die Celle geltend und schenkte sie auf's Neue der Benediktinerabtei Prüm. Der Abt Marquard wünschte nun auch in geschichtlicher Beziehung der Schenkung ein größeres Gewicht zu geben, und forderte daher den gelehrten Wandelbert auf, eine schon vorhandene, aber sehr rohe und mangelhafte Lebensbeschreibung des heil. Goar in reinerer Sprache und gebildeterer Darstellung umzuarbeiten und die Wunder, welche vom Grabe des Heiligen erzählt wurden, hinzuzufügen und der gläubigen Nachwelt zu überliefern. Das auf diese Art entstandene Werk Wandelbert's liefert zwar manche schätzbare Beiträge zur richtigen Auffassung und Beurtheilung des karolingischen Zeitalters, darf aber gleichwohl bei der geschichtlichen Darstellung der hier zunächst in Betracht kommenden Thatsachen nicht ohne vorsichtige Prüfung benutzt werden, da es einseitig nur auf einheimischen Angaben beruht und sein Verfasser von den beschränkten Ansichten seiner Zeit durchaus abhängig erscheint.

Bei Weitem bedeutender und werthvoller ist sein zweites Werk, das Martyrologium, welches er, aufgemuntert und unterstützt von Otricus, einem gelehrten

*) Daß Wandelbert mehrere Schriften hinterlassen hat, geht deutlich genug aus einer Aeußerung des Johann von Trittenheim hervor, der in seinem Werke de Script. eccles. ... von ihm rühmend sagt: — „natione Teutonicus, vir in divinis scripturis eruditus, ... secularibus litteris magnifice doctus, ingenio promptus et clarus eloquio, scripsit tam ... quam prosa non pauca volumina, de quibus ego tantum vidi" etc.

und ihm befreundeten Zeitgenossen, in seinem reiferen Alter in Versen schrieb und
das Jahr 850 vollendete. Er benutzte bei der Ausarbeitung desselben den Inhalt
älteren Martyrologien des Hieronymus, Beda und des Diakonus Florus von Lyon
den Art.) und setzte ihm eine in Prosa verfaßte Vorrede vor, in welcher er die
schiedenen von ihm angewendeten, aber in seiner Zeit, wie es scheint, vergessenen
nur noch wenig bekannten Versmaße ausführlich beschreibt. Dieser folgen sechs
dichte in lyrischem Metrum, die eine Anrufung Gottes um Beistand und um
rung zur würdigen Besingung der Triumphe der Heiligen, eine Anrede an die
seines Martyrologiums und die Darlegung der Vortheile desselben, eine Widmung
Kaiser Lothar, so wie den Plan des Werkes und eine Uebersicht der Zeittheile
Jahres, der Jahreszeiten, Monate und Tage enthalten. Das Martyrologium selbst
ginnt mit dem Januar und beschreibt für jeden Tag einen oder mehrere Heilige
kurzen Zügen ihres Lebens und Todes. Am Schlusse hat er demselben noch
Hymnus in omnes Sanctos in sapphischen Versen und zwei andere
über die Monate und deren Zeichen, so wie über die verschiedenen Landarbeiten
die Zeiten für die Jagd, die Fischerei und den Obst-, Land- und Weinbau, in
schem Versmaße hinzugefügt. — So unverkennbar in allen diesen Poesien auch
Bestreben ist, die Alten in Sprache und Ausdruck unmittelbar nachzuahmen und die
trischen Formen nach den älteren klassischen Mustern zu bilden, so finden sich in
doch nur wenige Stellen, welche den Geist und das Wesen ächter, genialer Dichtung
verrathen, und sie dürfen daher nicht sowohl gelungene Dichtungen, als vielmehr
tungswerthe Kunstprodukte gelehrter Bildung jener Zeit genannt werden.

Das Martyrologium Wandelbert's erschien zuerst, jedoch ohne die dasselbe be-
tenden kleineren Gedichte, gedruckt im Jahre 1536 in den Werken Beda's, dem es
theilweise längere Zeit fälschlich beigelegt wurde. Darauf ließ es Molanus in
Ausgabe des Martyrologiums des Usuard neben diesem nach den einzelnen
abdrucken. Endlich lieferte d'Achery in seinem Specilegium veterum Scripto
Tom. V. p. 305 sqq. einen vollständigen Abdruck des Martyrologium Wandelbe
nebst dessen voraufgeschickten und nachfolgenden Poesien, und fügte in der zweiten
gabe (Tom. II. p. 38 sqq.) ein größeres Gedicht desselben: De creatione mu
per ordines dierum VI. — in pherekratischen Versen weiter hinzu, über de
Werth die Urtheile sehr verschieden lauten.

Literatur. Trithemius, de scriptoribus ecclesiasticis pag. 281 sq.
Oudinus Comment. de scriptoribus II. p. 149 sqq. — Fabricius, Bibl
med. et inf. Latinitatis. Tom. VI. p. 314 sqq. — Histoire liter. de la Fr
Tom. V. p. 377 sqq. — Bähr, Geschichte der röm. Literatur im karolingischen
alter. S. 114 f. u. 229 f. — Schroeckh, Kirchengesch. Th. XXIII. S. 215 f.
Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. I. S. 465 u. 482.

G. H. Klippel.

Warburton, William, ein durch Gelehrsamkeit und schriftstellerische Th
keit hervorragender englischer Prälat, Doktor der Theologie, Bischof von Glouc
wurde in Newark-upon-Trent (Grafschaft Nottingham) am 24. Dezember 1698
boren und als der Sohn eines Sachwalters für die juridische Laufbahn bestimmt,
die er zuerst als Gehülfe, vom J. 1719 an aber als selbstständig in seiner Vater
prakticirender Sachwalter eintrat, wie es scheint, ohne großen Erfolg, weil ohne
Neigung, die sich von Anfang an der Theologie und dem Kirchendienste zuwandte,
dem er seinen gewaltigen Trieb, zu lehren und zu lernen, besser befriedigen zu kön
hoffte. Nachdem er unter der Hand die nöthigen Vorstudien gemacht hatte, wurde
1723 zum Diakon ordinirt und 1726 zum Priester. Im J. 1723 erschien sein Erst
lingswerk: Vermischte Uebersetzungen aus römischen Dichtern, Rednern und Historikern
in Prosa und Versen, — dem bald das zweite: Kritische Untersuchung der Ursachen
Wunder u. s. w. — und eine juridische Abhandlung folgten. Nachdem er zuerst

1726 die kleine Pfarre von Gryesly in Nottinghamshire bekommen hatte, wurde '28 zur Rektorstelle von Brand-Broughton in der Diöcese von Lincoln befördert, r in stiller Zurückgezogenheit mit großem Fleiß und Eifer den Studien oblag, aus die Werke hervorgingen, welche seinen Namen auf die Nachwelt brachten. Es im Jahre 1736, daß sein Name zuerst bekannt wurde, und zwar durch die Schrift Alliance between Church and State", worin er, ausgehend von den Fundamen-incipien des Natur- und Völkerrechts, die Nothwendigkeit und Billigkeit einer eta-n Kirche und einer Testakte (d. h. der Verpflichtung sämmtlicher Staatsdiener auf Ritus der anglikanischen Kirche) aus dem Wesen und Endziel der bürgerlichen Ge-haft abzuleiten sucht. Während er Letzteres als eine Pflicht darlegt, welche die atskirche zu ihrer Selbsterhaltung sich schuldig ist, ist er doch auch unbefangen genug, ie jede christliche Gemeinschaft als Pflicht darzustellen, die von ihr Dissentirenden ihrem Glauben und in der gottesdienstlichen Ausübung desselben zu dulden. Die üge einer originellen, fein angelegten und gewandt durchgeführten Argumentation, den größeren Schriften Warburton's überhaupt eignen, treten schon in diesem Werke und hervor. Der wachsende Einfluß dieser Schrift konnte nicht verfehlen, mannich-e Angriffe hervorzurufen, deren sich Warburton aber in den folgenden, stets erwei-ten Ausgaben des Buchs kräftig erwehrte, so daß seine Theorie mehr und mehr den gewann.

Bischof Horsley (Review of the case of the Protestant Dissenters, 1787) nennt Werk „eine der feinsten Proben von der Anwendung einer wissenschaftlichen Be-führung auf einen politischen Gegenstand, die vielleicht in irgend einer Sprache zu en sind" (vgl. auch das Urtheil Bischof Hurd's in seiner Biographie Warburton's ersten Bande der Gesammtausgabe von Warburton's Werken).

Versetzt uns diese Schrift in die langen, bis heute noch nicht ausgefochtenen Ver-ungskämpfe zwischen der bischöflichen Kirche und den Dissenters, so werden wir da-n durch das folgende, schon am Schluß der ersten Ausgabe der Alliance angekün-Hauptwerk Warburton's mitten hineingeführt in jenen gewaltigsten Ring-f, der im Zeitalter Warburton's die Geister bewegte, in die Kämpfe zwischen den heidigern der geoffenbarten und den Vertretern der natürlichen Religion, zwischen hodoxie und Deismus. Es ist dieß die Schrift: „The Divine Legation of Moses onstrated on the Principles of a religious Deist, from the Omission of the rine of a future State of Rewards and Punishments in the Jewish Dispen-n" in 6 Büchern, wovon der erste Band im Januar 1738 erschien, weitaus das tendste und berühmteste Werk Warburton's, das sogleich nach seinem Erscheinen Sturm von leidenschaftlichen Angriffen und gemeinen Schmähungen (besonders von Herausgebern des „Weekly Miscellany", vgl. z. B. die Nummer vom 14. Febr. 8) im Lager der Gegner hervorrief, einen Sturm, der, wie Warburton klagt, „so bigend und brutal war, daß man ihn kaum hätte verzeihen können, wenn das Buch he Divine Legation of Mahomet"" gewesen wäre", und Warburton genöthigt , schon nach einigen Wochen mit einer Vertheidigungsschrift aufzutreten: „A Vindi-n of the Author of the Divine Legation of Moses".

Um den Inhalt der Div. Leg. zu verstehen, muß man sich erinnern, daß sich seit gan († 1743), Bolingbroke u. A. die Angriffe der Deisten namentlich auch auf alte Testament richteten, und ganz besonders das Fehlen einer ausdrücklichen Lehre der Unsterblichkeit darin zum Stützpunkt nahmen. „Man kann nicht ohne Be-den sehen", hatte Bolingbroke gesagt (sämmtl. Werke V. 5. S. 240), „daß eine e, wie die von der Unsterblichkeit der Seele, die so nützlich für jede Religion daher allen Systemen des Paganismus einverleibt ist, in der Religion der Juden ausgelassen ist." Gegen diesen Einwurf, der die mosaische Religion ihres Offen-ngskarakters entkleiden sollte, ist die Beweisführung der Div. Leg. ganz besonders tet. Warburton sucht darin gerade aus dem Fehlen der Unsterblichkeitslehre im

Mosaismus den Offenbarungskarakter desselben, die göttliche Sendung Mosis zu be-
weisen; er ist kühn genug, den Hauptpfeil der Gegner, auf dessen Schärfe sie nicht
wenig trotzten, gerade zu seinem Schild und wiederum zur Angriffswaffe gegen jene z
machen. So geht denn Warburton in den drei ersten Büchern dieses Werks au
darauf aus, die Nothwendigkeit der Lehre von Strafen und Belohnungen in einem z
künftigen Leben für die bürgerliche Gesellschaft darzulegen, und zwar mit Gründen, di
im ersten Buche „aus der Natur der Sache selbst“ (dem Wesen der bürgerlichen G
sellschaft), im zweiten „aus dem Verhalten der alten Gesetzgeber und Staatsmänne
im dritten „aus den Ansichten und dem Verhalten der alten Weisen und Philosophen
geschöpft sind. Er beweist hiebei jene Nothwendigkeit zur Genüge sowohl aus dem In
halt und Zweck der Gesetzgebung selbst, als aus den Gränzen ihrer Gewalt. Di
welche das läugnen — wird weiter gezeigt —, müssen entweder behaupten, daß di
Lehre von künftigen Strafen und Belohnungen nicht darauf abziele, das Laster zu en
muthigen und die Tugend zu befördern, oder, daß der Gesetzgeber sich gleichgültig ve
halte zu dem sittlichen Zustande des bürgerlichen Gemeinwesens. „Der Gesetzg
straft, nicht um die Person, der Unrecht geschah, zu rächen, sondern um einen künfti
Gesetzesübertreter abzuschrecken (bloß deshalb??); daher wird er die Drohung zukünf
Strafen als seinen kräftigsten und natürlichsten Bundesgenossen benützen, der nicht
dem einmal entdeckten Uebertreter eine über die Macht des menschlichen Gesetzes
hinausliegende Strafe, sondern auch dem nicht entdeckten die Gewißheit einer komm
Rache vorhält. Ein zweiter, noch wichtigerer Grund, weshalb der Gesetzgeber die Sti
der Religion wünschen muß, wurzelt darin, daß er nicht nur das Nichtvorhandensein
von Lastern, sondern auch die positive Existenz der Tugend wünschen muß. Da
aber zwei Hindernisse, die sich stets jeder direkten Ermuthigung der Privattugend Sei
des Staats entgegenstellen, die Unmöglichkeit, sie zu constatiren, sofern die Motive
Herzens nicht ergründet werden können, und die Unmöglichkeit zu sagen, wie sie be
werden soll.“ Auch hier kann nur die Religion mit ihrer Lehre von künftigen Bel
nungen dem Gesetzgeber zu Hülfe kommen.

Nachdem Warburton im vierten Buche „das hohe Alter des ägyptischen Re
und seiner Cultur als eine Bestätigung der Wahrheit der mosaischen Geschichte“
gelegt hat, sucht er im fünften Buche den Karakter der jüdischen Theokratie zu zei
und zu beweisen, daß die Lehre von einem Straf- oder Lohnzustande nach dem
„in der mosaischen Gesetzesökonomie nicht zu finden ist, noch einen Theil davon
macht“, und unterzieht im sechsten Buch alle Stellen, die aus dem A. und N. Te
für das Vorhandenseyn einer solchen Lehre im Mosaismus geltend gemacht werden, e
eingehenden Prüfung, wobei freilich manche Stellen auf eine Weise ausgelegt werden,
der der Verf. dieses Artikels sich nicht einverstanden erklären kann (so sollen z. B.
die Worte Hiob 19, 25 ff. „in ihrem wörtlichen Sinne nur die Hoffnung einer
lichen Befreiung ausdrücken“). Da nun einerseits die Nothwendigkeit der Lehre
Strafen und Belohnungen nach dem Tode für die bürgerliche Gesetzgebung, andererse
das Fehlen dieser Lehre im Mosaismus nachgewiesen ist, so ergibt sich die Frage:
kann der israelitische Gesetzgeber die Sanktion seiner Gesetze durch jene Lehre ü
gehen, da doch die Unvollkommenheit aller menschlichen Gerechtigkeit dieser Sanktion
sehr bedarf? „Wie kann er das strikteste Sittengesetz, das je der Freiheit menschl
Handlung auferlegt wurde, stützen ohne die Beihülfe einer Lehre, die selbst für die
Moralität Griechenlands und Roms als eine nothwendige Stütze erkannt wurde
Darauf antwortet Warburton sehr richtig: die Grundlage und Stütze der mosaisch
Gesetzgebung war das theokratische Regiment, das den Juden eigen war, „
ausgeübt von einer auf außerordentliche Weise eingreifenden Vorsehung, mit vollk
mener Gerechtigkeit Lohn und Strafe schon im zeitlichen Leben austheilte sowohl an
Gesammtheit des Volkes als an das Individuum.“ Was einen zukünftigen Lohn-
Strafzustand nöthig macht für die Zwecke der Gerechtigkeit, ist die Regierung der

h allgemeinen Gesetzen, welche, obschon sie gewöhnlich den Lohn der Tugend und Strafe des Lasters herbeiführen, doch oft auch das Glück des Lasters und das Elend Tugend nicht hindern können. Von diesen, aus der Allgemeinheit der Gesetze ent-ngenden Consequenzen ist nur eine Theokratie oder „besondere Vorsehung“, wie welche über den Juden waltete, ausgenommen; darum konnte sie, aber auch nur einer Gesetzgebung zur Geltung und Blüthe verhelfen ohne die Lehre von Strafen Belohnungen nach dem Tode. Wenn darum zugegeben werden muß, daß unter gewöhnlichen Regiment der Vorsehung jene Lehre für das Wohl der bürger-en Gesellschaft unentbehrlich ist, wie dieß die Gesetzgeber aller Zeiten fühlten, daß r doch die mosaischen Institutionen ohne diese Stütze waren, und dieselbe auch nicht hig hatten, um zu Kraft und Geltung zu gelangen, was Anderes folgt daraus, als aß die Angelegenheiten der Juden geleitet wurden von einer hergewöhnlichen Vorsehung, welche Lohn und Strafe mit gleicher and austheilte, und folglich daß die Sendung des Moses eine ttliche war“ (Bd. VI. 6)?

Dieß ist der Hauptnerv des Beweises. Die jüdische Religion — sagten die deisti-en Freigeister — kann keine göttliche Autorität beanspruchen, weil ihre Vorschriften r Sanktion durch die Lehre von einer zukünftigen Vergeltung entbehren. Die jüdische igion — entgegnet Warburton — muß göttlichen Ursprungs gewesen seyn, eben il sie diese Stütze vernachlässigte, die alle anderen Gesetzgebungen als einen Hebel hig hatten, und weil sie dennoch sich Geltung verschaffte.

Wenn nun auch dieß, was Warburton wohl selbst nicht sagen wollte, gewiß nicht e einzige Punkt ist, von dem aus der göttliche Ursprung des Mosaismus vertheidigt den kann, ja nicht einmal der Cardinalpunkt, und der Vertheidigung noch lange nicht r Grund und Boden entzogen wäre, wenn man auch irgendwo auf Erden eine rein schliche Gesetzgebung entdeckte, die sich Kraft und Geltung verschafft hätte ohne ir-d eine Bezugnahme auf die Lehre von einer zukünftigen Vergeltung; wenn wir uns mer bei'm Ueberblick über dieses Werk auch gestehen müssen, daß es statt der weit-gen, die drei ersten Bücher umfassenden Auseinandersetzung eines Punktes, den die ner zum Voraus zugestanden, wohl besser gewesen wäre, wenn Warburton auch die mosaische Hälfte der jüdischen Religion, den Prophetismus und die alttestamentliche isheit näher in's Auge gefaßt und gezeigt hätte, wie trotz „der besonderen und außer-entlichen Vorsehung“, die über den Juden waltete, doch auch diesem Volke das en bald genug viele dunkle Räthsel bot, wie namentlich auch über die Frage nach r Ursache des Glücks des Gottlosen und des Unglücks des Frommen der sinnende ist der Weisen in Israel oft schmerzlich nach Licht ringen mußte, wie aber auch ge-e in diesen Zeiten die Ahnung einer jenseits des Grabes kommenden Vergeltung hr und mehr hervorbrach, und die Hoffnung einer seligen Unsterblichkeit wenigstens momentanen Lichtblicken von einzelnen erleuchteten Frommen erfaßt wurde (vgl. Psalm 16. Hiob 19, 25. mit den bekannten Stellen bei Jesaja, Ezechiel, Daniel), obschon ht geläugnet werden kann, daß das alte Testament trotz alles gewaltigen Ringens h einen im Jenseits liegenden Schlüssel auf die diesseitige Lösung der Widersprüche Lebens angewiesen bleibt; — wenn endlich auch nicht zu läugnen ist, daß nicht alle weigungen der ausgedehnten Beweisführung Warburton's so gesund sind, wie der mm, von dem sie ausgehen, und ein Kritiker (Quarterly Review, Aug. u. Novbr. 9. S. 401 ff.) mit Recht das Wort auf sie anwendet:

> Pondere fixa suo est, nudosque per aëra ramos
> Ostendens, trunco, non frondibus, efficit umbram —

t das Werk doch eine der glänzendsten und bedeutendsten Controversschriften, welche englische Kirche je hervorbrachte, ausgezeichnet durch die Neuheit und Kühnheit ihres ndpunktes, frische und lebendige Darstellung und die im Ganzen doch meisterhafte chführung des Beweises, eine Arbeit von bleibendem Werth und unschätzbarem Ver-

dienst. Die geschmackvolle und dabei doch gründliche Darstellung tritt namentlich
hervor in den beigefügten Exkursen, z. B. über die Hieroglyphen und die Bil-
über die Mysterien, über den Ursprung des Buchs Hiob (s. Appendix zum 6.
das er für „ein allegorisches, auf die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft
geschriebenes Gedicht“ hält.

Warburton's großes Talent und Verdienst lenkte nun mehr und mehr die
auch höchstgestellter Personen auf ihn. Im J. 1738 finden wir ihn als Kap-
Prinzen von Wales. Im J. 1739 vertheidigte er des bekannten Dichters Pop-
on Man" in 7 Briefen, die unter dem Titel „A Vindication of Mr. Pope's
on Man, by the author of the Divine Legation" erschienen, und zu einer
bis zum Tode Pope's im Jahre 1744 fortgesetzten Freundschaft zwischen beiden
Im Jahre 1742 folgte über dieselbe Schrift Pope's ein „kritischer und philo-
Commentar“. Durch Pope, dem er überdieß bei der Veröffentlichung und Ueber-
tung von mehreren seiner Schriften (z. B. Essay on Criticism, Essay on Ma-
Dunciad) wesentliche Dienste erwies, wurde Warburton mit vielen angesehenen Mä-
seiner Zeit, wie Lord Mansfield, Lord Hardwicke u. A., näher bekannt. Wie aber
mit ihrer Freundschaft, so ehrte ihn auch Lord Bolingbroke mit seiner Feindschaft.
vielen Angriffe der Gegner auf die Divine Legation, denen Warburton gelegent-
auch in Predigten begegnete, aus welchen letzteren die Schrift „The principles of
tural and revealed religion, occasionally opened and explained, in a course of
mons" entstand, wieß er mit überlegener, freilich nicht immer genug Maaß halt-
Kraft 1744 und 1745 in den „Remarks on several occasional reflections" (s. Bd. X
und XII. der Gesammtausgabe) zurück, denen sich 1754 und 1755 „A view of L
Bolingbroke's Philosophy, in four letters to a friend" (die beste der gegen die
vorher veröffentlichten Werke Bolingbroke's damals auftauchenden Entgegnungen), 17
die „Remarks on Mr. David Hume's Natural History of Religion" und andere
tische Abhandlungen anschlossen. Glänzend ging Warburton namentlich aus se-
Streit mit Dr. Middleton über die wunderthätigen Kräfte der christlichen Kirche her-
den er durch seine Schrift „Julian" zu seinen Gunsten entschied; er beweist darin
Vorhandenseyn jener Kräfte aus der von Ammianus Marcellinus berichteten Thatsache
daß die von Julian zum Wiederaufbau des Tempels nach Jerusalem gesandten Arbei-
durch wiederholte Ausbrüche von Feuer aus dem Tempelberge an der Ausführung des
kaiserlichen Willens verhindert wurden. Auch gegen die Rebellion, welche im Jahr
1745 in Schottland ausbrach, war Warburton in kräftigen Predigten aufgetreten,
veröffentlicht wurden.

Die äußeren Auszeichnungen und Beförderungen, die so mannichfache Verdienste
wohl früher verdient hätten, erfolgten ziemlich spät für Warburton. Nachdem er i
Jahre 1746 zum Prediger von Lincoln's Inn (London) gewählt worden war, wurde
er 1754 Kaplan des Königs, 1755 prebendary der Kathedrale von Durham, in wel-
chem Jahre er auch von dem Erzbischof von Canterbury (Dr. Herring) zum Doctor
der Theologie creirt wurde, 1757 Dekan von Bristol und 1760 Bischof von Gloucester
welchen Sitz er bis zu seinem Tode den 7. Juni 1779 inne hatte. Aus der letzten
Hälfte seiner unausgesetzten schriftstellerischen Thätigkeit ist noch zu nennen: „The do-
ctrine of Grace", zwei Bände, durch die jedoch sein Ansehen eben so wenig gewinnen
konnte, als durch das den 6 Büchern der Div. Legation später hinzugefügte 9te Buch
(das 7te und 8te wurden nicht vollendet), ein Versuch, „die wahre Natur und den Ge-
nius der christlichen Religion“ darzustellen.

Ein energischer Geist voll Kraft und Feuer, ein unermüdlicher Forscher, dessen
Kenntnisse nur zu mannichfaltig waren, um immer exakt zu seyn, dessen klarer Blick
und lebhafte Phantasie keineswegs verdunkelt werden konnte durch ausgebreitete Gelehr-
samkeit, ein edles, offenes, der Verstellung unfähiges Herz, dabei aber auch ein heftiges
und bisweilen intolerantes, doch nicht unversöhnliches Gemüth (vgl. z. B. seine Stu-

s Jortin über Virgil, mit dem trefflichen Dr. Lowth, nachher Bischof von über das Buch Hiob, sein hartes Benehmen gegen Whitfield; über Letzteres s. gh Review, Juli 1838. S. 506 ff.), ein scharfer, oft satyrischer, dem großen nicht unähnlicher Kritiker, war Warburton, dessen athletischer Körperbau auch den gewaltigen Mann verrieth, eine jener Kraftgestalten, die im Bewußtseyn findlichen, durch den solidesten Fleiß errungenen Wissens nicht nur den Vor- s des Unglaubens im 17. und 18. Jahrhundert kühne und gewaltige Streiche und den Offenbarungsglauben mannhaft vertheidigen, sondern die zugleich auch irche gegen die Angriffe der Dissenters einen starken Schild vorhalten konnten, die Säulen wurden, auf denen das Gebäude der englischen Kirche hauptsächlich – Eine Gesammtausgabe der Werke Warburton's wurde schon 1788 von Bischof dem oben genannten Biographen Warburton's, besorgt. Die beste ältere Aus- r Div. Legation ist Buch 1—3. in der 5ten Auflage 1766, Buch 4—6. in 1765. Eine 10te Auflage in 3 Bänden wurde 1846 von James Nichols egeben. Eine neue Gesammtausgabe der Werke Warburton's in 12 Oktavbänden 1811 in London.

ter den Abhandlungen über Warburton sind außer dem genannten Aufsatz im Rev. zu nennen die im Edinburgh Review, Bd. XIII. S. 343 ff., im Quart. Nr. XIV.; sodann die „Tracts by Warburton and a Warburtonian“, Lon- 89. Zu erwähnen ist auch noch die von Warburton 1768 gestiftete Vorlesung theidigung der Offenbarungsreligion, die Warburtonian Lecture genannt, welche alljährlich in der Kirche von Lincoln's Inn in London an drei bestimmten Sonn- halten wird, ein Institut, aus dem nun schon eine ziemliche Reihe von apolo- Schriften hervorgegangen ist (s. die Liste in der Cyclopaedia Bibliographica nes Darling S. 3102 ff.). Theodor Christlieb.

Wardlaw, Ralph, Doktor der Theologie, Prediger in Glasgow, wurde in (Grafschaft Mid-Lothian) am 22. Dezember 1779 geboren, ein Urenkel von : Erskine, dem Begründer der Secession Church (im Jahre 1733). Er stu- f der Universität Glasgow und nachher in dem damals mit der Burgher-Synode nen theologischen Institut zu Selkirk. Bald kamen ihm aber Zweifel an der keit des Presbyterialsystems, besonders in Folge von Dr. Campbell's Lectures siastical History, und nun wandte er sich dem besonders durch die Thätigkeit en Haldane in Schottland aufkeimenden Congregationalismus zu, dessen in jene Zeit (1798) fielen*), und wurde bald einer der Hauptträger und eine zendsten Zierden desselben in Schottland. Nachdem er kurze Zeit in Perth und s als Prediger gewirkt hatte, wurde er im J. 1803 Pastor einer neugegrün- ongregationalistenkirche in Glasgow, und verblieb in diesem Amte, mit dem sich 1811 an seine Wirksamkeit als Hauptlehrer der Theologie an dem neuen ationalistenseminar in Glasgow verband, ein volles halbes Jahrhundert lang,

---

Ueber den Ursprung des schottischen Congregationalismus ist dem Leser vielleicht ein Ver- der wichtigsten Literatur willkommen: Memoirs of Greville Ewing, minister of the Glasgow; London 1843. — Memoirs of the Lives of Robert Haldane and James der Haldane, by Alex. Haldane, 5te Aufl. London 1855. — Life, Times and Mis- Enterprizes of the Rev. John Campbell, by Rob. Philip. London 1841. — The Memorial of the Scottish Congregational Churches, Edinburgh 1849. — Fathers of ency in Scotland, or Biographical Sketches of early Scottish Congregational mi- A. D. 1798—1851, by R. Kinniburgh, 1851. — Memoir of the Rev. John Watson, f the Congregational Church in Musselburgh and Secretary of the Union for Scot- W. L. Alexander, Edinburgh 1845. Vergl. auch desselben Memoirs of the life and of Ralph Wardlaw S. 39 u. ff. — Vergl. auch Jul. Köstlin, die schottische Kirche, u. ff., wo übrigens Wardlaw's Thätigkeit für Ausbreitung des Congregationalismus, ich seine doch nicht geringen Einfluß ausübende Opposition gegen Dr. Chalmers in der er das Freiwilligkeitssystem (s. unten) unerwähnt geblieben ist.

obschon während dieser Zeit von einer Reihe anderer Independenten-Akade ehrenvolle Rufe an ihn ergingen.

Seinen schriftstellerischen Ruf begründeten zuerst die 1814 veröffentlich courses on the Socinian Controversy", denen übrigens schon einige kleiner lungen vorausgegangen waren (z. B. 3 lectures über Röm. 4, 9—25. zur L des Abrahamitischen Bundes und seines Verhältnisses zur Kindertaufe), ein fü und Amerika sehr zeitgemäßes Buch, das darum auch in beiden Ländern sc breitung fand und für den damaligen (heutzutage vielfach veränderten) Stand troverse seinen Zweck (Entgegenwirken gegen den Einfluß der Schriften eines Lindsay, Belsham) trefflich erfüllte. Es zeigt bereits alle die Vorzüge, die Schriften durchgängig karakterisiren: klare, durchsichtige, alsbald den Kern in's Auge fassende und dabei sehr geschmackvolle Darstellung, eine durch das der Philosophen (besonders seines Lieblings Dugald Stewart's) gewonnene Gewandtheit, und namentlich eine dem Gegner gegenüber stets milde, besonn volle, würdige Haltung. „Suaviter in modo, fortiter in re" war allezeit xime, wie er selbst sagt (s. die Vorrede zur Dissertation on the scriptural nature and uses of Infant Baptism). Auf die Vertheidigung der unitaris durch James Yates gegen Wardlaw ließ er 1816 die Schrift „Unitarianism of Vindication" als letzte Antwort im Streite folgen. Als Anerkennung für d die er durch diese Schriften der Sache des Glaubens namentlich auch in A stete, erhielt er 1818 vom Yale College in Connecticut den Doktorgrad in logie. Im Jahre 1821 erschienen die aus einer Reihe von Predigten hervor „Vorlesungen über den Prediger Salomo's", die unter seinen zahlreichen gedr digten eine hervorragende Stelle einnehmen, doch mehr von praktischem als w lichem Werthe sind. Im J. 1825 vertheidigte er das oben genannte, von angegriffene Erstlingswerk über den Abrahamitischen Bund in einer Abh über die Kindertaufe (s. den Titel oben), wovon uns besonders der gelungen scheint, in welchem er den von den Eltern auf das Kind vererbten Basis und Anknüpfungspunkt der Taufe geltend macht, und hiemit, wie wi den rechten Punkt in der Vertheidigung der Kindertaufe gegen die Baptisten Jahre 1830 gab Wardlaw zwei essays heraus on the assurance of faith a extent of the atonement and universal pardon, wovon aber der Erstere schiefen Begriffsbestimmung des Glaubens leidet. Im J. 1832 erschienen courses on the Sabbath, worin er die göttliche, vormosaische (dieß gegen Paley) Institution des Sabbaths und die allgemeine und permanente des Sabbathgebotes vertheidigt. Als neutestamentliche Autorität für die des Sabbaths vom 7ten auf den ersten Wochentag wird Hebr. 4, 9—10. macht, wo σαββατισμός nicht auf die himmlische Ruhe, sondern auf die ir bathfeier des Volkes Gottes im neuen Bunde gehen soll. Im folgenden J Wardlaw die Ehre, die Congregational Lecture für 1833 halten zu dürfen; Vorlesungen ging das Werk „Christian ethics, or moral philosoph principles of divine revelation" hervor, worin er vom Schriftstandpunkt au heren Systeme (als eines Adam Smith, Hutcheson, Hume und der Utilitari sonders das Butler's) eingehend beleuchtet, und ganz richtig als den Hauptm selben das Verkennen des tiefen angeborenen sittlichen Verderbens hervorhebt. betrachtet er als so groß, daß er den sittlichen Principien, die sich der Mens wiedergebornen Zustand aufstellt, geradezu allen Werth abspricht (s. Kritiken i der Edinburgh Review, Bd. LXI. S. 59; North british Review, Bd. X und in den Memoirs of R. Wardlaw von Alexander, S. 328 ff.).

Um diese Zeit konnte sich Wardlaw der immer lauter und hitziger werde troverse, die seit 1830 zwischen den Independenten und der schottischen G über das Verhältniß von Staat und Kirche entstanden war, nicht länger ent

[..]s sollte er einen hervorragenden Antheil an diesem Kampfe nehmen. Während Er[..]e den Grundsatz vertheidigten, daß der Staat die Kirche mit keinen äußeren Mit[..]l zu unterstützen habe, daß vielmehr auch der äußere Bestand der letzteren nur durch freiwillige Thätigkeit der Gemeinden erhalten werden müsse, daher diese Partei „The [..]luntaries" genannt wurden, wurde von Seiten der Staatskirchlichen unter Zugrund[..]ung eines anderen Begriffs von bürgerlicher Obrigkeit die Nothwendigkeit und Pflicht [..]er vom Staate ausgehenden Fürsorge für die Kirche behauptet. Den Vortritt auf dieser [..]ite führte der damals noch nicht aus der Staatskirche ausgetretene Dr. Chalmers, der [..]die Ausdehnung der schottischen Nationalkirche eine energische Thätigkeit entfaltete. [..]m gegenüber beförderte Wardlaw, der Independent, mit seinem ganzen Einfluß die [..]che der Voluntaristen, und trat als Präsident der Voluntary Church Association in [..]len öffentlichen Vorträgen und mehreren Flugschriften für das Freiwilligkeitssystem in Schranken. Als Chalmers 1838 in London vor einer glänzenden Versammlung [..]rträge über das Staatskirchenthum und dessen Ausdehnung (Lectures on the Esta[..]shment and Extension of National Churches, Glasgow and London 1838) hielt, [..]iederte ihm Wardlaw 1839, hiezu von verschiedenen Körperschaften der Dissenters [..]gefordert, in einer Reihe von öffentlichen Vorlesungen in London, die unter dem [..]el „National Church Establishments examined" erschienen; dieselben machten großes [..]fsehen und wurden als eine völlig siegreiche Widerlegung der Principien seines Geg[..]rs angesehen. Im Jahre 1841 vertheidigte Wardlaw diese Schrift und die Sache [..]r Voluntaristen noch weiter in den „Letters to the Rev. Hugh M'Neile on his [..]tures on the Church of England". In diesem ganzen Streite, der, wie bekannt, [..]Jahre 1843 in den Austritt Chalmers' und seiner Partei aus der Staatskirche [..] die Gründung der freien schottischen Kirche umschlug, zeigte Wardlaw, obwohl er [..]rs persönlich auf harte und unbillige Weise angegriffen wurde, stets eine ruhige und [..]äßigte Haltung. Hieher gehört auch noch seine Schrift „Congregational Indepen[..]ncy" vom Jahre 1848, worin er die independentische Kirchenverfassung in ihrem Ge[..]satze sowohl gegen die Episkopalkirche als gegen den Presbyterianismus als „die [..]liche Politie des neuen Testaments" darzustellen sucht, ohne jedoch viele neue Gründe [..]zubringen. Unter den übrigen Schriften Wardlaw's erwähnen wir nur noch: Trea[..] on Miracles, worin er auch auf den deutschen Rationalismus und Strauß Rücksicht [..]mt, jedoch in einer Weise, daß man sieht, wie er diese nur aus zweiter und oft [..]s trüber Quelle kennen lernte.

Im Februar 1853 hatte Wardlaw das seltene Glück, das 50jährige Jubiläum [..]s Dienstes an der West George Street Chapel in Glasgow feiern zu dürfen. [..] 17. Dezember desselben Jahres ging er nach treuer, fleißiger Arbeit (er arbeitete [..]öhnlich bis lange nach Mitternacht und stand doch frühe auf) zu seiner Ruhe ein. [..] Theil der von Wardlaw in dem oben genannten Congregationalisten-Seminar in [..]sgow gehaltenen Vorlesungen wurde 1856 von Rev. James R. Campbell unter [..] Titel „Systematic Theology" in drei Bänden herausgegeben, ein Werk, das ähnlich [..]wight's „Theology" oder Dick's „Lectures" oder Dr. Pye Smith's „Outlines of [..]ristian Theology" ein nützliches Handbuch für Studirende und auch für intelligente [..]ien bleiben, und vielleicht noch mehr als alle genannten Schriften Wardlaw's ihm [..] ehrenvolles Andenken sichern wird. Wardlaw's Lieder s. in den Memoirs of the [..]e and Writings of R. Wardlaw von Dr. W. L. Alexander. 2. Aufl. Lond. 1856. [..]ber seinen Kampf mit den Socinianern vergl. The British Quarterly Review, [..]l 1856. S. 63 u. ff. Theodor Christlieb

Warham, William, Erzbischof von Canterbury in den Jahren 1504—1532, [..]mmte aus einer guten Familie in Okeley, Hampshire, und erhielt seine erste Bildung [..] der berühmten, von Wykeham gestifteten Schule zu Winchester. Von da bezog er die [..]iversität Oxford, wo er im J. 1475 Fellow des New College wurde und bis 1488 [..]eb. Er legte sich hier vorzüglich auf das Studium des kanonischen und gemeinen

Rechtes und promovirte in dieser Fakultät. Er scheint zwar durch den Bischof von
eine Pfründe erhalten zu haben, ob er aber diese selbst versah, ist sehr zweifelhaft. Da
bald nach seinem Abgang von der Universität wurde ihm die Stelle eines Advok
in dem Court of Arches und gleichzeitig das Amt eines Moderators an der Civil
setzschule in St. Edmund's parish, Oxford, übertragen. Seiner Tüchtigkeit als Rech
gelehrter hatte er es zu danken, daß er im Jahre 1493 mit Sir E. Poynings v
Heinrich VII. an den Herzog von Burgund abgesandt wurde, um die Auslieferung d
Prätendenten Warbeck zu bewerkstelligen, und einige Jahre darauf in derselben Ange
genheit in eine Commission gewählt wurde, welche die Sache erledigte. Warham g
wann das Vertrauen des Königs; eine glänzende Laufbahn eröffnete sich ihm; er
rasch zu den höchsten Würden empor. Zunächst wurde er Master of the Rolls, da
im J. 1502 Großsiegelbewahrer, im Januar des folgenden Jahres Lord Großkanzl
kurz darauf Bischof von London und 1504 Erzbischof von Canterbury. So vereini
er die zwei höchsten Aemter in Staat und Kirche, wozu er noch 1508 durch einstimmi
Wahl der Universität das Ehrenamt eines Kanzlers von Oxford erhielt. Bis zu Hei
rich's VII. Tode behauptete er seine hohe, einflußreiche Stellung. Er galt Alles
dem König und durfte es wagen, dessen Lieblingsplane — einer Vermählung des Prin
Heinrich mit Arthur's Wittwe — entgegenzutreten. Mit der Thronbesteigung Hei
rich's VIII. (1509) änderte sich zunächst in Warham's äußeren Verhältnissen nich
Er war der erste Mann in Staat und Kirche und präsidirte, wie zuvor, im Gehei
Rathe. Unter der Hand aber machten sich bei dem jungen König andere Einflüsse g
tend. Warham's Protest gegen die Heirath Heinrich's mit Katharine wurde überhö
und bald verdrängte Wolsey alle die bisherigen Rathgeber des Königs. Das anmaß
Auftreten des Emporkömmlings, der gegen Recht und Brauch in Warham's Provinz
das Kreuz vortragen ließ und immer mehr den König spielte, erbitterte Warham.
Entschiedenheit und Würde suchte der Letztere seine Unabhängigkeit und Präceden
wahren. Da aber der König seinem Günstling die Staatsgeschäfte fast ganz über
und Wolsey, zum Legaten ernannt, den Vortritt vor dem Primas von England er
so legte Warham im Dezember 1515 sein Amt als Großkanzler nieder. Von da
hatte er wenig Einfluß mehr. Nur einmal noch, nach Wolsey's Sturz im J. 15
schien es, als sollte er seine frühere Stellung wieder gewinnen. Das große Si
wurde ihm angeboten, allein er lehnte es ab, wozu ihn neben seinem hohen Alter
noch andere Gründe bestimmten.

Zu einer anderen Zeit würde Warham eine ehrenvolle Stellung neben vielen se
Vorgänger eingenommen haben. Seine Rechtsgelehrsamkeit und Tüchtigkeit in Sta
geschäften, sein würdevolles Auftreten als Kirchenfürst erwarben ihm allgemeine Ach
Es wird ihm nachgerühmt, daß er bei allem Glanze seiner Hofhaltung für sich s
äußerst einfach lebte. Die Lustbarkeiten, die in dieser Zeit auch bei Prälaten ge
wöhnlich waren, zogen ihn nicht an, er verschmähte die Genüsse der Tafel. Auch w
er hohe Gäste bei sich sah, blieb er nie über eine Stunde bei Tische. Er lebte
den Geschäften, seine Erholung fand er im Umgang mit Gelehrten, denen er sich,
Erasmus es nicht genug rühmen kann, stets als hochherziger Gönner erwies. Aber
war ganz ein Prälat der alten Schule, völlig unfähig, die Zeichen der Zeit zu
stehen. Obwohl nicht so grausam wie Andere, verfolgte er die Ketzer ohne Scho
Für die Gebrechen der Kirche war er völlig blind. Er stellte sich an die Spitze
Prälaten in ihrer Opposition gegen Reformen. Als das Parlament vom Jahre 15
eine förmliche Anklage gegen die hohe und niedere Geistlichkeit erhob und neben an
Mißbräuchen die Sünden der geistlichen Gerichtshöfe an's Licht zog, antworteten die
laten in einer — vermuthlich von Warham aufgesetzten — Vertheidigungsschrift,
welcher sie alle Schuld von sich ablehnten, die Landesgesetze nach dem kanonischen R
revidirt haben wollten und auf ein schärferes Verfahren gegen die Ketzer drangen.
billigsten Wünsche für Reformen fanden bei Warham kein Gehör, die Einführung

[illegible]torischer Bücher war in seinen Augen ein todeswürdiges Verbrechen, die Uebersetzung der heil. Schrift in die Landessprache eine mindestens überflüssige Sache. Um so ge[illegible]igter war er aber, auf die trügerischen Eingebungen der heil. Magd von Kent zu [illegible]uschen als einer himmlischen Stimme zur Vertheidigung der heil. Kirche. Doch das Parlament und die neuen Räthe des Königs achteten wenig auf die Stimme der Prä[illegible]ten; sie nahmen die Reformen selbst in die Hand und bedrohten die Geistlichkeit mit [illegible] Prämunire. Sie mußte sich mit einer schweren Geldbuße und der Anerkennung [illegible]s Königs als Oberhauptes der Kirche loskaufen. Am 16. Mai 1532 überreichte Warham, der in der Convokation die Verhandlungen darüber geleitet hatte, dem König [illegible]s Instrumentum super submissionem cleri. Es war dieß sein letzter öffentlicher [illegible]. Wenige Monate darauf starb er in dem Hause seines Vetters Warham, Archi[illegible]konus von Canterbury, am 23. August 1532. Er wurde ohne Pomp in einer kleinen, [illegible] ihm erbauten Kapelle in der dortigen Kathedrale nördlich von Beckets Grabstätte [illegible]gesetzt. Er hinterließ nur so viel, um seine Begräbnißkosten zu decken. Seine Bi[illegible]liothek, die viele Werke über Theologie, Staats- und Kirchenrecht und über Kirchen[illegible] enthielt, hatte er All Souls and New College Oxford und der Winchester-Schule [illegible]macht. Unter seinen Papieren fand man einen von seinen Notaren gefertigten Pro[illegible] vom 9. Febr. 1531, in welchem er feierlich Verwahrung einlegt gegen alle Statuten [illegible] damaligen Parlamentes, die den Pabst und apostolischen Stuhl, die Autorität der [illegible]che und die Rechte des Erzstuhles von Canterbury beeinträchtigen.

Quellen: Godwin, de Praesulibus, und die zahlreichen Werke über die eng[illegible]sche Reformation. C. Schoell.

Warnefried, s. Paul Warnefreid, Bd. XI. S. 222 ff.

Wasserweihe in der griechischen Kirche. Die Weihe des Taufwassers ist [illegible] alter Kirchengebrauch, dessen erste Anfänge wir jedoch nicht mehr nachweisen können. [illegible]prian schreibt Ep. 70. vor, daß das Wasser, um die Sünden des Täuflings abzu[illegible]schen, zuvor durch den Priester gereinigt und geheiligt werden müsse, scheint also [illegible] Akte eine wunderbare Wirkung beizulegen: Oportet mundari et sanctificari [illegible] prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur, [illegible]ere (mit Bezug auf Spr. 9, 19. Ezech. 36, 25. 26). Dieselbe Verordnung wie[illegible]olt conc. Carth. a. 256: Aqua sacerdotis prece sanctificata abluit peccata. In [illegible] griechischen Kirche liefern die Constitt. apost. VII, 43 (s. Rheinwald's Archäologie [illegible] 471) wie für das Tauföl, so auch für das Wasser, ein liturgisches Einsegnungsgebet, [illegible] welchem der Priester Gott anfleht, dem Wasser Gnade und Kraft zu verleihen, damit [illegible]en zu Taufenden mit Christo gekreuzigt werden, sterben und begraben werden und [illegible] Kindschaft in ihm auferstehen lasse, auf daß er der Sünde absterbe und der Ge[illegible]igkeit lebe. Unstreitig entspricht diese Consekration der anderen, welche dem Abend[illegible] vorherging, weil ihre Bedeutung unabhängig von dem Sakrament selbst gedacht [illegible] auf mehrere auf einander folgende Taufhandlungen bezogen werden konnte. Doch [illegible]ngte diese Vorstellung nicht zu einem dogmatischen Ausdruck. Die Fortdauer der [illegible] bezeugen von den Lateinern Ambrosius und Augustinus, von den Griechen Chry[illegible]mus, welcher Hom. I. in Acta ap. Hom. XXIII. de bapt. Christi von der Weihe [illegible] Art von Wandelung herleitet, da das so gesegnete Wasser fortan nicht zum Trinken, [illegible]ern nur zur Heiligung tauglich sey (s. Schöne, Geschichtsforschungen, Bd. II. S. 280) [illegible]elben Ritus geschieht in der liturgischen Beschreibung des Pseudodionysius Erwäh[illegible] De hierarch. eccles. cp. 2. Seit dem neunten Jahrhundert erscheint das Weih[illegible]r als ein kirchlich eingeführtes katholisches Institut. Der Zeitpunkt dieser Weihe[illegible]ung fiel mit den bevorzugten Taufterminen zusammen, sie wurde daher am Oster[illegible]h oder in der Pfingstvigilie oder am Epiphaniasfest verrichtet. Später aber, als [illegible]er Einführung der Kindertaufe jene Beschränkung wegfiel, blieb doch dies Andenken [illegible] genannten Termine dadurch erhalten, daß zu Ostern oder Pfingsten eine feierliche [illegible]ualconsekration des Wassers für das ganze Jahr vorgenommen wurde, was na-

türlich nicht ausschloß, daß außerdem, sobald es nöthig wurde, auch mit anderem, d
erst consekrirten Wasser getauft werden durfte. Die griechische Kirche hat von Al
her den Epiphaniastag für die Wasserweihe auserſehen. (Calendarium Syrorum e
Genebrard: Ea nocte aqua consecratur in totum annum). Im Orient schöpfte m
gern aus dem Jordan, und es entstand der Aberglaube, daß dieses durch Christi Ta
geweihte Wasser niemals faul werde (Casaub. Exercitt. c. Baron. 13. nr. 10. p. 18
Nachher wurde dieselbe Wirkung, welche das Faulwerden verhüten sollte, dem We
segen zugeschrieben; Christus und Heiligenbilder wurden in das Wasser getaucht, i
die Menge glaubte, daß es dadurch eine dauernde Frische erhielte. Dieser Volksgla
hat in der griechischen Kirche lange fortbestanden; wenigstens sagt der Engländer Sm
von dem am Epiphaniastage zu Constantinopel consekrirten Wasser geradezu: Ha
aquam ab omni labe et putredine immunem per duos tresve annos manere a
nantur Graeci; doch bemerkt er anderwärts, daß man auch nach Bedürfniß mona
weise und noch öfter frisches Wasser zu konsekriren pflege. Aehnliches bezeugt Leo A
latius, indem er einzelne Beispiele von vieljährig frisch gebliebenem Weihwasser b
richtet. In neueren Zeiten mag der Aberglaube in Wegfall gekommen seyn, währ
der Gebrauch mit großer Pietät aufrecht erhalten wurde. Und zugleich erhielt sich
Sitte, die Flüsse oder Quellen selber, aus denen das Taufwasser geschöpft wurde,
genannten Tage aufzueisen und mit feierlicher Procession und unter Ceremonien u
Gebeten zu segnen. Der gegenwärtige Stand der Sache ist folgender: Die ganze
thodoxe griechische und russische Kirche beobachtet noch heute den Ritus der Wasserwei
und zwar in doppelter Gestalt, als *μέγας ἁγιασμὸς τῶν ἁγίων θεοφανειῶν* und
μικρὸς ἁγιασμός. Zu beiden Handlungen liegen die liturgischen Formulare in g
chischer, slavonischer, jetzt auch in deutscher Sprache vor. Die große Wasserw
bezieht sich ausdrücklich auf die Taufe; sie wird am Epiphaniastage entweder in
Vorhalle der Kirche oder auch an einem Flusse oder einer Quelle vollzogen. Die
gehörige Liturgie, welche den Segen des Jordan und die heiligende Kraft des G
und der Wiedergeburt auf das Wasser herabfleht, ist ausführlich, enthält schöne
poetische Stellen und erinnert vielfach an die altkirchliche Symbolik des Wasserelem
Der Ritus besteht in der senkrechten Eintauchung des Kreuzes mit dem Kreuzeszeic
Die kleine Weihe dagegen wird nur in der Kirche vor einem Gefäß mit Wasser
Räucherung und unter Berührung mit dem Kreuz verrichtet. Das liturgische Form
nimmt hier keine Beziehung auf die Taufe, sondern erwähnt den Teich zu Beth
und erbittet eine allgemeine Heilkraft für Seele und Leib; aus den Worten geht
vor, daß das so geweihte Wasser zur Besprengung als Segen- und Heilmittel gebr
werden soll. Es entspricht also seiner Anwendung nach dem Weihwasser (aqua lustr
der römischen Kirche.

Vergl. Augusti, Denkwürdigkeiten. II. S. 208. — Heineccius, Abbild
der alten und neuen griechischen Kirche. II. S. 244—47. III. S. 308. — Thom
Smith, de graecae ecclesiae statu hodierno, p. 19. 81. 104. — Allat. Di
ad Boineb. p. 687. — Durandus, de divin. offic. lib. VI. cap. 82. — Mi
kurze Vorstellung der griechischen Kirche, S. 131. — Goari Euchol. p. 353 sqq. 46
Euchologion der orthodox-katholischen Kirche, deutsch von Michael Rajewsky.
1862. Thl. III. S. 49. 65. Dr. Gaß.

Waterland, Daniel, Doktor der Theologie, geboren in Lincolnshire 16
bekleidete eine Reihe von Aemtern in der englischen Kirche und starb als Kanonikus
Windsor, Vikar von Twickenham und Archidiakonus von Middlesex 1740. Die Be
tung dieses Mannes beruht hauptsächlich auf seiner tapferen Vertheidigung d
Kirchenlehre gegen die Arianer und Socinianer seiner Zeit. S
Schriften sind fast lauter Controversschriften und für die Gegenwart nur noch
Theil von Bedeutung. Er machte sich in Cambridge, wo er studirt hatte, als M
des Magdalen College zuerst bekannt durch sein Auftreten gegen die Unterzeichnung

titel von Seiten der arianisch Gesinnten, wodurch sein nachheriger Hauptgegner, Samuel Clarke, sich bestimmen ließ, die Unterzeichnung der Artikel beharrlich zu weigern. Die Controverse mit ihm begann 1719, als Waterland, damals Kaplan Georg's I., seine erste Schrift zur Vertheidigung der Gottheit Christi „Defence Queries" veröffentlicht hatte. Den Gegenschriften der Arianer (Jackson, Clarke, y und Anderer), die darauf drangen, daß die die Trinitätslehre begünstigenden stellen „nach den Maximen eines richtigen Raisonnements" ausgelegt werden ;, antwortete er mit schnellfertiger Feder in einer Reihe von Schutzschriften, die ald einen Ruf verschafften, und worunter besonders zu nennen: „A Vindication rist's Divinity, being a defence of some queries relating to Dr. Clarke's e of the Holy Trinity," welchem Werke 1723 „A second vindication of Christ's ity" und 1725 „A farther defence of Christ's Divinity" nebst einer Reihe von ten über denselben Gegenstand folgten. Die eingehendste dieser Schutzschriften ist eite. Waterland stützt sich darin, seinen Gegnern gegenüber, besonders darauf, ie Trinitätslehre, ihrer mysteriösen Natur nach, eine jenseits des Gebiets der Verliegende Frage sey, und daß die betreffenden Schriftstellen in ihrem einfachen und m Sinne zu nehmen seyen, in welchem auch die Väter sie genommen haben. Bei t principiell verschiedenen Stellung zur heiligen Schrift konnte der Streit nicht uchtbringend werden. An einem entschieden wunden Fleck wußte er aber seine r zu fassen, als er sich, was vorher nur andeutungsweise geschah, gegen die von so oft angewandte apriorische Beweisführung (vergl. besonders Clarke's ft: „Demonstration of the Beingand Attributes of God") wandte und die che derselben sowohl bei religiösen, als wissenschaftlichen Fragen in einigen Briefen en Freund darlegte, deren Substanz Bischof Law 1734 unter dem Titel: „A tation on the argument a priori by a learned hand" veröffentlichte; siehe das then auch im IV. Band der Gesammtausgabe von Waterland's Werken. — Als in seinen Angriffen auf das Athanasianische Glaubensbekenntniß so weit ging, t Bischöfen auf Beseitigung desselben anzutragen, schrieb Waterland zur Vertheidieses Symbols „A critical history of the Athanasian Creed," der sich nachher Vergleichung der heiligen Schrift und der Arianer in ihren Darstellungen von em Vater, Sohn und Geist," sowie die Schrift: Importance of the doctrine Holy Trinity" anschloßen. Daß er darin die Trinitätslehre als fundamental tet, erregte im arianischen und socinianischen Lager viel Lärm und Erbitterung.

Ueber seine Controverse mit Dr. Whitby, siehe „Whitby". Noch gegen viele hatte er das Schwert zu ziehen. So verwickelten ihn seine „Bemerkungen über larke's Erklärung des Church Catechism" in einen Streit mit Dr. Sykes über Fragen und die Sakramente, bis des Deisten Tindal's Schrift „Christianity as the creation, or the gospel a republication of the religion of nature" ch dieser Seite des Schlachtfeldes rief, wo er mit Werken, wie „Scripture vinl" (drei Theile, 1730 bis 1732), „Christianity vindicated against infidelity" eren sich auch dieses Gegners, dem sich bald Dr. Middleton zugesellte, währ. Zachary Pearce auf seine Seite trat, kräftig erwehrte. — Unter den übrigen t Waterland's nennen wir nur noch sein letztes „A Review of the doctrine of ıcharist, as laid down in scripture and antiquity" vom Jahre 1737, worin rseits die Ansicht Hoadly's (zwinglisch, im Abendmahl ein bloßes Mahl der Geaft erkennend), andererseits die Johnson's und Brett's (römisch, ein eigentliches pfer statuirend) zu widerlegen sucht. Daß Waterland fast in allen seinen Schriften egnern, trotz ihrer manchmal rohen Angriffe, ohne Bitterkeit und Gereiztheit, gleich mit Festigkeit und Entschiedenheit gegenübertritt, muß rühmend anerkannt

Seine Werke wurden erst neuerdings gesammelt und erschienen in 11 Bänden in , 1823—1828. Daß hievon 1843 eine neue Ausgabe (in 6 Bänden) erschien,

zeigt, daß Waterland's Waffen noch immer nicht alle rostig geworden sind. Der e
Band der Gesammtausgabe enthält auch die Biographie Waterland's von Bischof B
Milbert. Th. Christlieb.

Watson, Richard, einer der hervorragendsten Methodisten, Sekretär der w
leyanischen Missionsgesellschaft, geboren 1781, wirkte von seinem 15ten Jahre an
Reiseprediger in der Nähe von Lincoln. Ursprünglich zu einem Handwerk bestim
mußte er, wie damals viele methodistische Geistliche (die Wesleyan Theological Insti
tion wurde erst 1834 gegründet) für seine theologische Ausbildung selbst sorgen. Sei
aber nicht ordentlich geleitete Studien brachten ihn 1801, obwohl mit Unrecht, in
Geruch des Arianismus; er gibt seine Stelle auf und vereinigt sich bald nachher
der „Methodist New Connexion," die sich kurz zuvor von den Wesleyanern abgetr
hatte, bei der er sich aber um ihrer Disciplin willen nie ganz glücklich fühlt. 18
kehrt er zu den Wesleyanern zurück und wirkt als Prediger in Wakefield, dann in
und von 1816 an in London, wo überall seine klare, überzeugende und dabei sch
volle Beredtsamkeit ihm bald einen großen Ruf verschaffte. Seit 1813 hatte er an
Erweiterung der wesleyanischen Mission eifrig mitgearbeitet; 1816 wurde er zum
kretär der bald nachher zur Hauptgesellschaft erweiterten Londoner wesleyanischen
sionsgesellschaft erwählt, welchen einflußreichen Posten er neben der Pastoration d
Methodistenkirche bis zu seinem Tode inne hatte. In dieser Eigenschaft schrieb er ge
die Angriffe, welche im Parlament gegen die wesleyanische Mission in Westindien
macht wurden, „A Defence of the Wesleyan Methodist in the West Indies", 18
eine Schrift, die viel beitrug zur Aufdeckung des Elends der Schwarzen und f
zur Abschaffung der Sklaverei in Westindien. Die sich von da an bildenden Anti
vereivereine (Wilberforce u. A.) unterstützte Watson eifrig bis zu seinem Tode mit s
Erfahrungen in der westindischen Mission.

Im J. 1818 schrieb er gegen einige Stellen in Dr. Adam Clarke's (eines der H
der Wesleyaner) Commentar des Neuen Testaments, worin dieser die ewige So
Christi läugnet und ihn nur in Bezug auf seine menschliche Natur als Sohn G
betrachtet, eine Schrift „Remarks on the Eternal Sonship of Christ and the Us
Reason in Matters of Revelation", und sucht darin zu beweisen, daß Christus
ewigem Sohnesverhältniß zum Vater gestanden habe, auch abgesehen von seiner Me
werdung. — 1820 folgte auf Ansuchen der wesleyanischen Conferenz eine Kritik d
Schrift des damaligen poeta laureatus R. Southey: „Das Leben Wesley's und
Aufkommen des Methodismus, „worin er die rationalistisch oberflächlichen Angriffe d
Dichters auf die Principien des Methodismus treffend widerlegt. Sein bedeutend
Werk sind die 1823—1824 erschienenen „Theological Institutes or a View of
Evidences, Doctrines, Morals and Institutions of Christianity", 2 Bände, eine (m
populäre, als streng wissenschaftliche) Glaubens- und Sittenlehre, besonders dienlich S
denten und jungen Geistlichen, die, wie einst er, auf Selbstunterricht angewiesen s
Gegen Calvin lehrt er darin die Allgemeinheit der Erlösung, die Freiheit des Mensc
gegenüber den Gnadenwirkungen, und stellt sich in der Prädestinationslehre, die er
Calvin als mehr auf spekulativer, denn auf biblischer Grundlage ruhend richtig n
weist, auf Seiten der Arminianer. Daran reiht sich sein „Katechismus über die Be
von der Wahrheit des Christenthums und der heiligen Schrift," der nebst einigen kl
Kinderkatechismen Watson's von der Wesleyanischen Conferenz für den kirchlichen
brauch autorisirt wurde. — 1830: „Conversations for the Young", eine gute H
beim Bibellesen für Jüngere; 1831: „Life of the Rev. John Wesley", im Auft
der Conferenz abgefaßt, kürzer und populärer als die voluminöse Biographie Wes
von Moore, ausgezeichnet durch achtungsvolle Behandlung der englischen Staatsk
in demselben Jahre: „Biblical and Theological Dictionary" (größtentheils comp
dritte Auflage schon 1833). Watson durfte wenigstens noch die Vorbereitungen
Neger-Emancipationsakte erleben und starb am 8. Januar 1833. Nach seinem T

hien die „Erklärung des Neuen Testaments“ (kurz, praktisch für das größere Publi-
i), wovon besonders fleißig das Evangelium Matthäi ausgearbeitet ist.

Das kurze, aber streng ausgekaufte Leben dieses im Ganzen mehr praktisch ange-
len, aber dabei auch in schwierigen, spekulativen Fragen meist von einem richtigen
Instinkt geleiteten Geistes ist, was rastlose Thätigkeit und Vielgeschäftigkeit, Gewissen-
higkeit und praktische Gewandtheit betrifft, gewissermaßen ein Typus des Wesleyanis-
s in seiner besonneneren, milderen Form. Wohl in wenigen Männern ist derselbe
ner und fleckenloser zur Erscheinung gekommen. — Näheres über sein Leben siehe in
„Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Rich. Watson“ im ersten Band
Gesammtausgabe seiner Werke (zusammen 13 Bände), 7. Auflage, London 1857
1858. Th. Christlieb.

Watson, Richard, Bischof von Landaff, halb Chemiker, halb Theologe, war
boren im Jahre 1737 in Westmoreland, studirte von 1754 an im Trinity-College
Cambridge, wobei er sich besonders auf Mathematik legte und ward 1764 unerwartet
m Professor der Chemie daselbst ernannt, obgleich er sich vorher nie damit beschäftigt
tte. Dennoch konnte er über diese damals noch ganz junge Wissenschaft in kurzer
it Vorlesungen halten und eine Reihe von Abhandlungen veröffentlichen, welche län-
re Zeit hindurch als Einleitung in die Elementarlehren der Chemie geschätzt waren.
s wichtigstes, praktisches Resultat dieser Studien gibt er selbst eine Verbesserung in
r Bereitung der zur Fabrikation des Schießpulvers nöthigen Holzkohle an. Ebenso
erwartet kam ihm 1771 seine Ernennung zum regius professor der Theologie da-
, mit welcher Stelle das Rektorat von Somersham in Huntingdonshire verbunden
. Auch in diesem Amte mußte seine Beredtsamkeit und sein Scharfsinn den Mangel
Gelehrsamkeit Anfangs ersetzen. 1774 wurde er auf die Präbende, 1780 auf das
chidiakonat von Ely und das Rektorat von Northwold in Norfolk, 1782 auf das
thum von Landaff befördert. Er scheint jedoch in seinen Ansichten zu unabhängig
esen zu seyn, als daß er ein sehr nützliches Glied der kirchlichen Administration hätte
den können, wie er denn auch in der Politik meistens auf Seiten der Opposition
d. Daher zog er sich schon 1789 auf ein Landgut zurück, auf welchem aus dem
lichen Hirten und Sämann ein irdischer wurde, indem er sich fortan bis zu seinem
e im Jahre 1816 mit Verbesserungen in der Landwirthschaft beschäftigte.

Ein mehr vielseitiger, als tiefer Geist, ist Watson für die Gegenwart, was Theo-
e betrifft, hauptsächlich von Bedeutung durch einige apologetische Schriften, besonders
ology for Christianity“ in einer Reihe von Briefen, gerichtet an Edward Gib-
, Verfasser der Geschichte des Verfalls und Untergangs des römischen Reiches,
in er dessen rationalistische Ansicht von der Entstehung und Verbreitung des Chri-
thums mit Feinheit und Gewandtheit widerlegt (7. Auflage, London 1816), und
pology for the Bible“ in einer Reihe von Briefen, gerichtet an Thomas Paine,
fasser von „The age of reason“, eine Untersuchung der wahren und fabelhaften
ologie, worin er dieses rohe Machwerk, das nur alte Angriffe auf die heilige
rift wiederholt, sich aber durch fanatischen Haß gegen die Kirche auszeichnet, auf
dige und besonnene Weise in seiner Oberflächlichkeit und Haltlosigkeit darlegt. Auch
Irland und Amerika aus wurde dem Verfasser für diese Vertheidigungsschrift ver-
tes Lob gezollt. Kleinere Schriften ähnlichen Inhalts sind: „A defence of revealed
gion in two sermons“, „A charge, delivered to the clergy of the diocese of
daff“ (4. Auflage, London 1816). Daneben ist Watson in der englischen theolo-
hen Welt noch bekannt als Herausgeber einer trefflich ausgewählten Sammlung theo-
ischer Abhandlungen, unter die er auch viele Schriften von Dissenters aufnahm:
eological Tracts“, 2. Auflage, London 1791, in 6 Bänden, wovon der erste John
lor's Abhandlung über die Göttlichkeit der Schrift und Verwandtes, der zweite Lard-
's Geschichte der Apostel und neutestamentlichen Schriftsteller, der dritte Abhandlungen
Brett, Johnson, Taylor u. A. über die Uebersetzungen der heiligen Schrift und

Verwandtes, der vierte Abhandlungen von Locke, Clarke, John Smith, Benson u. A. über Vernunftreligion, Prophetie, Inspiration, der fünfte apologetische Schriften von David Hartley, Joseph Addison, Macknight u. A., der sechste in's Gebiet der Ethik einschlagende Schriften von Secker, Ostervald und Fowler enthält. Wir möchten die Sammlung deutschen Theologen empfehlen als eine englische Bibliothek im Kleinen.

Die zahlreichen Predigten von Watson und andere kleinere theologische Schriften sind weniger von Bedeutung. Seine vielen sonstigen Schriften sind theils chemischen (z. B. chemical essays, 5 Bände, London 1781—1787), theils landwirthschaftlichen, theils namentlich auch **politischen** Inhalts. Besonderes Aufsehen machte unter letzteren: „An address to the people of Great Britain", 1798, hervorgerufen durch den Aufstand in Irland. Er beschwört darin sein Volk, den Forderungen der Zeit nachzugeben. Das Buch erlebte schnell 14 Auflagen. Hieher gehören auch seine Reden zu Gunsten der Katholikenemancipation, die er aber nicht mehr erlebte. Ueber die von ihm selbst geschriebenen „Anecdotes of the life of Richard Watson", s. die scharfe Kritik im Quarterly Review, Bd. XVIII. S. 229 ff. Daß Watson von seinen literarischen Verdiensten wohl eine etwas zu hohe Meinung hatte, wird man jenem Artikel zugestehen müssen. Das Verzeichniß sämmtlicher Schriften Watson's siehe in der Encyclopaedia Britannica. **Th. Christlieb.**

Watt (**Joachim von**), auch Vadianus, der Reformator St. Gallens, ist geboren den 30. Dez. 1484 in St. Gallen. Seine Familie gehörte zu den altadeligen Geschlechtern der Stadt; die Eltern waren wohlhabend, der Vater ein Kaufmann, der bedeutende Geschäfte mit dem Auslande machte, zugleich ein Freund und Gönner der Wissenschaft, die Mutter durch Verstand und Frömmigkeit ausgezeichnet. Ihr verdankte auch Joachim die erste Erziehung. Da die Vaterstadt mit ihrem einzigen Schulmeister neben der berühmten, jetzt aber in Verfall gerathenen Klosterschule, nicht die nöthigen Unterrichtsmittel bot, um dem früh aufstrebenden Geist des Jünglings zu genügen, so wandte derselbe nach Wien, das in Beziehung auf Wissenschaft einen neuen Aufschwung genommen hatte. Unter Anderen lehrte dort neben einem Johann **Cuspinian** der berühmte Humanist und Dichter Conrad **Celtes**. In Wien traf der junge Watt mit zwei schweizerischen Landsleuten zusammen, mit denen er sich bald zu bleibender Freundschaft verband; der Eine war Ulrich **Zwingli** aus dem Toggenburg, der Andere Heinrich **Loriti** (Glareanus). Anfänglich überließ sich der kräftige Jüngling dem wilden raufsüchtigen Wesen, das schon damals auf den Hochschulen im Schwange ging; allein zu rechter Zeit kehrte er um, nachdem ihm ein in Wien sich aufhaltender Kaufmann, ein Freund seines elterlichen Hauses, ernste Vorstellungen über sein Betragen gemacht hatte. Nun lag er Tag und Nacht dem Studium der Klassiker ob. Ein Virgil, der noch jetzt in St. Gallen auf der Stadtbibliothek als Reliquie bewahrt wird, diente ihm zum Kopfkissen.

Bald versuchte auch er sich in lateinischen Versen, und nach der Sitte der Zeit wandelte er seinen deutschen Namen in den Lateinischen Vadius, später Vadianus. Nachdem er in Polen, Ungarn, Kärnthen sich umgesehen und in Villach bereits als Lehrer sich versucht hatte, kehrte er über Venedig nach Wien zurück, um da noch weiter zu lernen und auch zu lehren. Er schloß sich der gelehrten Verbindung an, die sich „Donaugesellschaft" nannte und zog nun auch die Rechtsgelehrsamkeit und Theologie, später auch die Medizin, in den Kreis seiner Studien. In letzterer erlangte er den Doktorgrad. Seine Lehrthätigkeit aber erwies sich auf dem humanistischen Gebiete. Nicht lange nach Cuspinian's Tode bekleidete er die Professur der griechischen Sprache und Literatur; auch ward er von Kaiser Maximilian (1514) mit dem Lorbeerkranze des Dichters geschmückt (Poeta laureatus). Mit vielen ausgezeichneten Gelehrten stand er in Verbindung und Briefwechsel; von den studirenden Jünglingen war er als Lehrer hochgeschätzt. Von seinen literarischen Arbeiten ist zu erwähnen die von ihm besorgte Ausgabe des Pomponius Mela. Im Jahre 1518 verließ er Wien, um sein Va

und seine Vaterstadt wieder zu sehen. Es galt zunächst nur einem Besuch. Allein wurde nun dauernd in St. Gallen festgehalten, indem ihm die Stelle eines Stadt- es übertragen wurde, eine Stelle, der er Zeitlebens mit großer Treue und Auf- rung (auch in Zeiten der Pest) vorstand. Im Juli 1519 verehelichte er sich mit rtha Grebel, der Schwester jenes Conrad Grebel von Zürich, der später zur Partei Wiedertäufer hielt.

Schon in Wien waren die Schweizerfreunde mit Luther's Schriften und mit den rmatorischen Ideen bekannt geworden, welche in kurzer Zeit die Runde durch Europa hten. In St. Gallen herrschte zwar noch ganz der mittelalterliche Katholicismus, auch seine kecken Vertreter daselbst fand. Allein bald sollte der Stadtarzt, dem es noch nicht an theologischen Kenntnissen fehlte, die Krankheiten der Kirche heilen helfen; sollte mit eintreten in die vordersten Reihen der schweizerischen Reformatoren. Unter- t wurde er in seinem Streben von dem nach St. Gallen berufenen Prediger in Laurenz, Benedikt Burgauer aus dem Rheinthal und dessen Helfer Wolfgang etter. Auch geschah es auf seine Veranlassung, daß der hoffnungsvolle Johann ßler von St. Gallen, der nachher ein Hauptwerkzeug der Reformation wurde (s. d. A), nach Wittenberg reiste, um dort Luther und Melanchthon zu hören. Vadian, der en seinen medizinischen, philologischen, historischen und geographischen Studien auch theologischen eifrig fortsetzte und besonders die Schriftforschung eifrig betrieb,*) be- iligte sich auch bei dem weiteren schweizerischen Reformationswerke. Mit Zwingli d er in lebhaftem Briefwechsel. Auf den Religionsgesprächen zu Zürich (1523) zu Bern (1526) erblicken wir ihn unter den Präsidenten der Versammlung. Eine der Zürcher Disputation war die Durchführung der Reformation in St. Gallen im April 1524. Vadian, als Hauptbeförderer derselben, zog sich von den Geg- mancherlei Verunglimpfungen zu und konnte sich nur mit Mühe vor den ihm dachten Mißhandlungen retten. Auch die Wiedertäuferei, die nun besonders in Gallen und Appenzell ihr Haupt erhob, machte ihm viel zu schaffen. Er wurde rch auch mit seinem Schwager Grebel entzweit, dessen trauriges Ende (er wurde Zürchersee ertränkt) ihn tief bekümmern mußte. Desto ermunternder war für ihn andauernde Vertrauen seiner Mitbürger, durch welches er sich im Jahre 1526 an oberste Stelle im Magistrate, an die eines Bürgermeisters, gestellt sah. Auch nach unglücklichen Ausgange der Schlacht bei Kappel (1531) wurde er wieder gewählt. war im guten Sinne des Wortes ein Freund des Volkes und nahm auch an dessen lichen Vergnügungen Theil. Ueberall suchte er belehrend auf dasselbe einzuwirken. der großartigen, freien Natur, von der er sich umgeben sah, wie in den Archiven Stadt, schöpfte er dazu den reichen Stoff, den er bei seiner vielseitigen Gelehrsam- glücklich zu bewältigen verstand. Aber auch die theologischen Lehrstreitigkeiten, wie über das Abendmahl und über Schwenkfeld's absonderliche Meinungen nahmen seine iftstellerische Thätigkeit in Anspruch. In ersterer Beziehung schrieb er seine „Apho- m," **) in letzterer Verschiedenes. ***) Er starb, nachdem er sich 66 Jahre lang

*) Er hielt den jungen Geistlichen Vorträge über die Apostelgeschichte.

**) J. Vadiani, Cons. Sangallensis Aphorismorum libri sex de consideratione Eucharistiae, ntentiis videlicet super hac re controversis, de sacramentis antiquis et novis deque verbo bolis et rebus, item de vero veri corporis Domini esu, de Transsubstantiationis dogmate et te corporis Christi humani, praeterea qualis fuerit ritus coenae veteribus, rursus per quomodo et quibus temporibus is ceremoniarum accessione auctus atque immutatus sit. ri ap. Christ. Froschoverum. 1535. Fol. — 1585. 8°.

***) Orthodoxa et erudita D. Joachimi Vadiani Epistola, qua hanc explicat quaestionem: orpus Christi propter conjunctionem cum verbo inseparabilem alienas a corpore condi- s sibi sumat? Nostro saeculo perquam utilis et necessaria. Accesserunt huic D. Vigilii ris et Episcopi Tridentini libri V. pii et elegantes, quos ille ante mille annos contra chen et alios haereticos, parum pie de naturarum Christi proprietate et personae unitate ntes, conscripsit. Tig. ap. Chr. Froschoverum. 1539. — Pro veritate carnis triumphantis

einer guten Gesundheit erfreut, am Montag nach Quasimodog. (6. April) 1551. Tod wurde nicht nur von seinen Mitbürgern, sondern auch von Denen beweint, gleich ihm, das große Werk der Reformation gefördert hatten. So namentlich Calvin. —

Vadian's Leben ist zuerst von seinem Freunde Keßler beschrieben worden. (Manuskript findet sich in der Stadtbibliothek zu St. Gallen). Von weiteren Bio phieen sind zu nennen: Christian Huber, Ehrengedechtnuß deß Hochgeachten, Edel Vesten, Hochgelehrten, Fürnemm u. s. w. Herrn Joachim von Watt. St. Gallen 16 Fels, J. M., Denkmal schweizerischer Reformatoren. St. Gallen 1819, S. und besonders Pressel, Joachim Vadian, nach handschriftlichen und gleichzeiti Quellen. Elberfeld 1861. (IX. Theil des Werkes: „Leben und ausgewählte Sch der Väter und Begründer der reformirten Kirche.") Hagenbach.

Watts, Isaak, der bekannteste unter den geistlichen Liederdichtern Englan Doktor der Theologie, wurde in Southampton den 17. Juli 1674 geboren. Wäh sein Vater, ein tüchtiger Lehrer und Vorsteher einer Privatschule in jener Stadt, eifriger Nonconformist in Folge der Conventikel-Akte Karl's II. wiederholt im fängniß saß, sah man die Mutter oft auf einem Steine nahe bei der Kerkerthüre den kleinen Isaak säugend, der denn auch zeitlebens ein Nonconformist blieb. Ein reifer Knabe, der schon im 4. Lebensjahre das Latein begann, gab er vom 7. an Proben seines poetischen Talents. Vom Jahre 1690 an setzte er seine St auf einer kleinen Dissenters-Akademie in Newington (Norden London's) fort. 1694 kehrte er in seine Vaterstadt zurück, um sich dort noch in der Stille zwei J lang auf seinen künftigen Beruf vorzubereiten. Als er sich über die geschmack Lieder, die damals bei der Gemeinde in Southampton in Gebrauch waren, bei se Vater beklagte, forderte ihn dieser auf, bessere zu dichten. Der Sohn ließ sich das sagt seyn und dichtete von nun an ein geistliches Lied nach dem anderen. Nach e weiteren zweijährigen Aufenthalt als Hauslehrer in einer adeligen Familie in S Newington wurde er 1698 zugleich Hülfsgeistlicher der Congregationalistengemein Mark Lane (London), 1702 der eigentliche Pastor derselben bis 1712, im we Jahre er sich in Folge einer schweren Krankheit, von der er sich nie vollkommen holte, genöthigt sah, sich in die Stille zurückzuziehen, ohne jedoch sein Amt ganz n zulegen, das er nominell bis zu seinem Tode bekleidete. Eingeladen von Sir Th Abney, unter seinem gastlichen Dache im Abney-Park (Norden Londons) Erholun suchen, wollte er sich für eine Woche dahin begeben; aus der Woche wurden 36 Jahre, indem die edle, gottesfürchtige, liebenswürdige Familie ihn von da a diesem ihrem anmuthigen Landsitze in freiwilliger Gefangenschaft behielt, die Watt unverheiratheter, allein stehender Mann um so dankbarer annahm. Er war ein edler, untadelhafter Karakter wie Wenige, und endete sein stilles, an äußeren Ereig armes Leben am 25. November 1748.

Seine erste Schrift waren die im J. 1706 veröffentlichten Horae Lyricae (4 London 1722), meist religiöse, zum Theil einem lateinischen Dichter, Matthias C nachgeahmte (vgl. „The poet of the Sanctuary" von J. Conder, S. 47), vielfa jugendlicher Ueberschwänglichkeit leidende Ergüsse, die dabei doch des Guten genu hielten, um Vertrauen in die poetische Kraft des Verfassers zu erwecken. Im J. folgten die „Hymns and Spiritual Songs", durch die Watt's Name der größte u pulärste unter den englischen geistlichen Liederdichtern geworden ist. Hierin hatte

---

Christi, quod ea ipsa, quia facta est et manet in gloria creatura, h. e. nostra caro es desicrit ἀνακεφαλαιώσις s. recapitulatio, ad Dom. Jo. An. Zuicoium urbis Constantiens clesiasten. Autore Joachimo Vadiano. Accessit huic eodem autore Antilogia ad cla viri Dom. Gasparis Schwenfoldii Argumenta. Tig. ap. Froschauer. 1540. — Dreizehn hafte Irrthum Caspar Schwenckfelds ausgezogen aus seinen Büchern die er hat lassen au von dem Bekenntniß und Glori Christ. von J. V. W.

rgänger, sondern mußte selbst erst Bahn brechen, weshalb man ihn nicht mit
den Erfinder der Hymnen in der englischen Sprache genannt hat (J. Mont-
„the christian Psalmist", S. XX). Ihm gelang es zuerst, das Vorurtheil,
r den Psalmen keine Lieder in den öffentlichen Gottesdienst einzuführen seyen,
inden. Zwar wie es bei den ersten Mustern einer neuen Gattung von Poesie
fall ist, daß ihnen noch viele Fehler und Unvollkommenheiten ankleben, sind
iesen Liedern und in den Psalmen Watts' (s. unten) zahlreiche und oft harte
und Verstöße sowohl in der Form als im Inhalt, prosaische Gedanken und
, Reime, die schlechter sind als keine, und nachlässige Reimlosigkeit, wo gute
solut nöthig wären, Fehler, die leider von den meisten Nachfolgern Watts so
doptirt wurden, daß heute noch die englischen Liedersammlungen, was Reinheit
s betrifft, sich im Allgemeinen weit nicht mit unsern deutschen Kirchenliedern
men, so viel diese auch noch zu wünschen übrig lassen, wobei wir jedoch nicht
dürfen, daß diese Fehler zur Zeit Watts' viel weniger anstößig waren, als
en ungeachtet kann man bei der schlichten und doch erhabenen Einfalt und der
gläubigen Innigkeit dieser Lieder wohl begreifen, daß sie eine so beispiellose Popu-
angten, und daß jetzt in allen Ländern englischer Zunge in die Liedersamm-
mmtlicher evangelischer Denominationen eine lange Reihe Watts'scher Lieder
nen und in gottesdienstlichen Gebrauch gekommen ist. Hiezu mag neben dem
aß Watts in diesen Liedern so rein evangelisch ist, daß man aus ihnen durch-
entdecken könnte, zu welcher besonderen Denomination ihr Verfasser gehörte,
auch das beigetragen haben, daß man in ihnen für alle Umstände und Lagen
s ein passendes Wort, daß jede Stimmung in ihnen einen entsprechenden Aus-
t. Nach einzelnen Seiten hin sind sie wohl je und je von späteren Dichtern
, in Tiefe der Empfindung, in Wärme, Kraft und Einfachheit des Ausdrucks
m Keinem erreicht worden (vgl. auch das Urtheil in der North British Re-
. XXVII. S. 31 ff.)

n nach Watts' eigener Ansicht noch wichtigeren Beitrag zur Hebung des öffent-
ttesdienstes leistete er durch die Uebersetzung der Psalmen in die christliche
che, die 1719 erschien unter dem Titel: „The Psalms of David imitated in
age of the New Testament" Es wurde zwar schon vor Watts eine me-
erseßung der Psalmen beim Gottesdienst gebraucht, doch konnte Watts mit
en, daß „die Psalmodie der am unglücklichsten ausgeführte Theil des Gottes-
sey (s. Vorrede zu den Hymns and Spir. Songs; über die Einführung der
in England und den Kirchengesang vor Watts überhaupt vgl. Conder a. a.
ff. S. 56—88; Montgomery a. a. O. S. VI ff.). Watts hat durch diese
ng, obschon sich mancher Widerspruch gegen sie erhob, die englische Psalmodie
indem er, statt den hebräischen Grundtext (mit dem er sich übrigens eingehend
) in möglichst getreuer Weise wiederzugeben, ihn durchweg in ganz freier
ngelisirte und so dem Volke in der Uebersetzung zugleich die christliche Ausle-
Psalters in den Mund legte. Wo das Original prophetisch auf den neuen
weist, deutet er in der Uebersetzung gleich auf die historische Erfüllung hin
uirt sehr häufig geradezu den Namen Jesu Christi in den Stellen, die ihm
gedeutet werden zu müssen schienen; wo der Psalmist nur von Furcht Gottes
Watts Glaube und Liebe hinzu; wo jener von Sündenvergebung durch die
ttes spricht, fügt dieser das Verdienst Christi bei; wo Opfer von Farren und
rwähnt werden, substituirt er das Opfer Christi; wo zeitliche und irdische
n in Aussicht gestellt werden, verwandelt er sie in geistliche und himmlische,
en Ueberzeugung, „daß unserem Erlöser mehr Ehre erzeugt wird, wenn sein
ne Gnaden und Thaten in seiner eigenen Sprache gemäß dem helleren Licht,
t gebracht hat, ausgesprochen werden, als wenn man zu den jüdischen Formen
dienstes und zur typischen und figürlichen Sprache zurückgeht" (s. die Vor-

rede zu den Psalmen; vergl. auch Watts' Abhandlung „über die Verbesserung der modie" im 9. Bande der Gesammtausgabe seiner Werke, S. 1—38). Daß bei Verfahren nicht immer bloß aus-, sondern oft auch eingelegt wird, war nicht z vermeiden, und die in England landläufige, heute noch auf den meisten Kanze kritikloser Sicherheit geübte Auslegung der Psalmen, die, so viel immer möglich stanisch deutet, kommt sicherlich zu einem großen Theil auf Rechnung der Watt Psalmen, die von ihrem ersten Erscheinen an eine außerordentlich rasche Verbr und, eben so wie die Lieder, allerwärts Aufnahme in den gottesdienstlichen brauch fanden; aber eben so gewiß ist auch, daß in Bezug auf Erhöhung der dienstlichen Feier, Belebung des religiösen Sinnes, ja auch Fortpflanzung eines digen Glaubens in glaubensarmen Zeiten das Verdienst der Lieder und der P Watts' ein ganz unschätzbares ist.

An die Hymnen und Psalmen schloß sich 1720 das treffliche Liederbuch für an: „Divine and Moral Songs for the Use of Children", das um seiner edle kindlichen Einfalt willen in unzähligen christlichen Familien Eingang gefunden h ein Lieblingsbuch der englischen Jugend geworden und geblieben ist. Heute noch durchschnittlich 80- bis 100000 Exemplare jährlich davon verkauft werden (s. I Life of Watts S. 372).

Obschon das Andenken Watts' heute hauptsächlich durch diese Erzeugnisse Muse fortlebt, so verdienen doch auch einige andere seiner zahlreichen Werke an wähnung. Er war ein vielseitiges Talent, kein einseitiges Genie, und beschäftig neben poetischen und biblisch-theologischen Studien noch mit Logik, Astronomie, graphie, englischer Grammatik, Pädagogik und Ethik. Unter den hierauf bezü Schriften ist besonders zu nennen seine Logik, die nicht nur in den Akademie Dissenters, sondern auch auf den Universitäten der englischen Kirche in Schulge kam, jetzt aber veraltet ist, seine Abhandlung „The improvement of the mind", philosophischen Essays, die übrigens zeigen, daß metaphysische Spekulation sei nicht war, „First principles of geography and astronomy"; sehr karakteristis die „Reliquiae juveniles, or miscellaneous thoughts in prose and verse". 1728 erschienen die beiden Katechismen, welche den vorher im Gebrauch ge Assembly's Catechism, so wie die Katechismen eines Owen, Bowles, Gouge, M Henry, Noble, Cotton u. A. schnell verdrängten und heute noch vielfach im G sind. Als Prediger war Watts sehr ernst und eindringlich und galt für ei besten Kanzelredner seiner Zeit. Da ihn seine Krankheit oft am Predigen hinde gab er im Jahre 1721 für seine Gemeinde einen Band Predigten heraus; und 1727 folgten zwei weitere Bände. Der Vorwurf, den man von einer S gegen Watts erhob, daß er gegen das Ende seines Lebens sich antitrinitarisch sichten zugeneigt habe, seint unbegründet zu seyn (vgl. Conder a. a. O. S. 1 er war nur nicht immer ängstlich orthodox in seinen Ausdrücken. Seine Predi denfalls liefern keinen Grund zu solcher Vermuthung.

Wie sehr das Wirken und die Schriften dieses Mannes ein Gemeingut der Nation wurden und entfernt nicht auf die Congregationalisten beschränkt blieben, auch der Umstand, daß während auf dem Abney-Park-Kirchhof das steinerne Watts' auf die Gräber der Dissenters niederschaut, zugleich seine Statue unter weihten Dach der Westminster-Abtei ihre Stelle gefunden hat.

„Wenige Männer", sagt S. Johnson („Life of the English poets"), „ha solch' fleckenloses Andenken und solche Schöpfungen des frommen Fleißes hinte Es hat aber auch Gott auf weniger Männer Hinterlassenschaft solchen Segen wie auf die Watts'. „Seine Divine Songs", kann Montgomery (a. a. O. S mit Recht sagen, „sind zu einem reicheren und universelleren Segen geworden, Verse irgend eines nicht inspirirten Schreibers, der je gelebt hat." Das „obsch doch immer noch redend" gilt von ihm in besonderem Maaße. Jeden Sonntag

...der Erdgegend, wo englisch gesprochen wird, Tausende und Zehntausende von ...men die Opfer ihres Dankes und Gebets in den Weisen, die Watts sie gelehrt, Gott empor; unzählige bejahrter Herzen schlagen wärmer und werden weicher, wenn Erinnerung an „The Cradle Hymn" oder „Abroad in the Meadows" und andere ... lieblichen Kinderlieder, die Watts gesungen, in ihnen aufsteigt, während heute noch ...ionen Kinderherzen in England und Amerika aus eben denselben die ersten Ein... religiöser Wahrheit empfangen. Sey es in Tempeln, worin Fürsten knieen und ...laten fungiren, sey es in schmucklosen Kapellen, worin arme Arbeiter sich sammeln, ...es unter freiem Himmel, wo Straßenprediger ein Häuflein um sich stehen haben: immer in englischer Zunge das Lob Gottes gesungen wird, Isaak Watts ist in den ...sten Fällen der Assaph, der den Chor führt.

Eine Gesammtausgabe der Werke von Watts erschien in 6 Quartbänden, London ...810, eine andere in 9 Oktavbänden, 1812. Unter den zahlreichen Biographieen er...hnen wir außer der oben genannten von Johnson und der von Milner („Life and ...mes of Dr. Watts") noch Southey, „Life of Watts", S. Palmer, The Life of ...r. Watts" (vergl. dieß besonders in Bezug auf die Anklage des Antitrinitarianismus), ...r. Gibbons, „Life of Watts". Unter der Menge von Abhandlungen und Kritiken ...er Watts' Lieder und Schriften empfehlen wir besonders das Urtheil Montgomery's ...a. O. und Johnson's a. a. O., und die oben genannte Abhandlung in der N. Brit. ...ev.; eben so auch den Abschnitt über Watts in „The History and Autiquities of ...nting Churches in London etc." von Walter Wilson. I. Bd. S. 292—318.

Theodor Christlieb.

Wazo, Bischof von Lüttich. Das Leben dieses Mannes ist sehr belehrend ... die Geschichte des Ausganges des 10. und der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, ... der Zeit, in welcher sich der große Umschwung zu Gunsten der sogenannten Frei... der Kirche vorbereitete. Im Besondern gewährt es einen Einblick in die Bildungs...hältnisse und in die kirchlichen und staatlichen Geschicke Niederlothringens, und erlaubt ... Verfasser dieses Aufsatzes, gewissermaßen einen Anhang zu Dem zu liefern, was ... über Ratherius, Bischof von Verona und Lüttich, geschrieben hat. Etwa im Todes...re des Letztgenannten, 974, oder doch im 8. Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts, scheint ...o (ursprünglich Walther oder Warner) geboren zu seyn, und zwar im Bisthume ...ich und von ganz armen Leuten. Als junger Mensch wurde er dem Bischof Notger, ... aus St. Gallen nach Lüttich gekommen war, bekannt. Dieser war eifrig bemüht, ...ehrsamkeit und Bildung in seinem Sprengel heimisch zu machen und sich besonders ... gelehrten Klerus zu schaffen. Dazu nahm er die Knaben und Jünglinge, woher ... sie bekommen konnte. Auch auf Reisen hatte er immer eine ganze Schule bei sich. ...zo kam als Fuhrmann mit dieser Reiseschule in Berührung, wurde als zum Lernen ...abt gefunden und selbst in die Schule und somit in das Seminar des Klerus von ...ich aufgenommen. Er rückte zum Kapellan vor und gehörte nun wohl schon zum ...onikate der Lütticher Kathedrale. Bischof Notger machte ihn noch zum magister ...olarum, also zum Domscholastikus. Das ist spätestens in den ersten Jahren des ... Jahrhunderts geschehen. Jetzt war es schon nicht mehr schwer, Schüler zu finden. ...nn auch der Adel den geistigen Anstrengungen nicht gewogen war und ohne dieselben ... geistlichen Aemter und Pfründen zu erlangen meinte, so zogen doch viele arme, junge ...te weit umher und suchten durch die Domschulen hindurch zu einflußreichen Stel...ngen in der Kirche zu gelangen. Sie rechneten meistens darauf, daß sie aus geist...en Stiftungen ganz und gar erhalten würden und mögen oft solcher Unterstützung ... nicht werth gewesen seyn. Wazo hat die Ankommenden ausgeforscht, Viele von ...en abgewiesen, die Aufgenommenen aber in strenger Zucht gehalten und tüchtig ge...ilt. Daneben konnten sie sicher seyn, von ihm selber, der durchaus keine Bezahlung ...ahm, nach Kräften mit den nöthigsten Bedürfnissen versorgt zu werden. Im Jahre ...17 erhob ihn Bischof Baldrich II. zum Dekan des Domstifts, d. h. zum zweiten

Vorsteher desselben. Als solcher hatte er Antheil an der Verwaltung der G
Stiftes, aber dabei zeigte er gegen Untergebene große Strenge und gegen Be
großen Eifer für seine Rechte und machte sich viele Feinde. Der Probst und
schof (nach Baldrich II. war der heilige Wolpodo und nach diesem Durandus,
Rotger heraufgezogener Sohn eines Unfreien, auf den Stuhl gekommen) wur
entfremdet. Besonders der Erstere, ein herrschsüchtiger, habsüchtiger und gan
willkürlichen Leitung weltlicher Geschäfte aufgehender Mann, der sich immer vo
beobachtet, getadelt und angegriffen sah, wurde sein Feind, lähmte seine Schul
hetzte die Bauern gegen ihn auf. Wazo kam sowohl in der Schule, als auch
Weinbergen des Stiftes in Lebensgefahr. Die Leitung der Schule legte er
Aber sonst blieb er der strenge und auf die Wahrung seiner und des Stiftes
eifrig bedachte Dekan. Der simonistische Nachfolger Durand's, Reginhard, sc
Wazo auch keinen Freund gefunden und ihm wiederum keine Gunst bezeigt zu
Aber sonst war Wazo weit und breit bei allen gelehrten und frommen Kirchen
hoch angesehen, und Solche empfahlen ihn dem Kaiser Konrad dringend. Dies
sich ihn auch 1030 zu einem seiner Kapellane. Die kaiserliche Kapelle war a
Seminar der Bischöfe des Reiches. Wazo ging an den Hof und fand große A
nung seiner Gelehrsamkeit und seiner Frömmigkeit. Auch die Selbstständigkeit
Wesens und sein Eifer für Selbstständigkeit der Kirche in ihren eigenen Angeleg
stellten ihn hoch. Aber die letztere Eigenschaft hat doch wohl den Kaiser Konra
halten, nach dem Tode des Erzbischofs Aribo von Mainz (vom 6. April 1031)
den Wazo, an welchen er gedacht haben soll, an dessen Stelle zu setzen. Wa
nachdem in Lüttich der ihm verfeindete Probst gestorben und diesem ein anderer
war, nach Lüttich zurück. Die Probstei wurde alsbald wieder erledigt und nun e
Reginhard, in der Meinung, sich dadurch beim Kaiser gut zu stellen, den Wa
Probst und Archidiakonus im Jahre 1032. In diesem Amte sorgte er für d
wendung der Einnahmen des Domstifts zu Gunsten der Domherrn, anderer
und der Armen. Er war ein Muster von Frömmigkeit, Nüchternheit, Ernst
schrockenheit. Es wird gerühmt, daß er in der Kleidung totius superstitionis
vermieden, nämlich kein cilicium getragen habe. Heimlich hat er sich aber scharf
lassen, was erst lange nach seinem Tode bekannt geworden ist. Er stand i
Freundschaft mit den Klosterreformatoren Lothringens, Olbert von Gemblours un
von Stabloo, und war schon einer der angesehensten Geistlichen des Landes ge
Auf die Leitung der Geschäfte des Bisthums hatte er bereits einen bestimmenden
Ob er aber den Reginhard veranlaßt hat, den vom Kaiser erkauften Bischofsstal
Hände des Pabstes zu legen und erst vom Pabste wieder anzunehmen, fragt sic
ginhard starb im Jahre 1037. Der Klerus wollte den Wazo zum Nachfolge
Dieser aber brachte es dahin, daß ein junger Kleriker, Namens Nithard, gewähl
Vermuthlich wollte er eine jugendliche Kraft, einen dem Kaiser und dem Adel des
angenehmen Mann, der dennoch unter seiner, des Probstes, Leitung stehen sol
den Stuhl setzen. Wazo mußte als Abgesandter der Kirche von Lüttich selbst zum
reisen und diesen um die Ernennung Nithard's bitten. Er traf ihn am 23.
1038 in Nonantula in Oberitalien und erlangte, daß der Kaiser auf die Wün
Lütticher einging, obgleich derselbe lieber den Wazo selbst zum Bischof gemac
Dazu kam schon im Jahre 1041 die Gelegenheit wieder. Nithard starb und d
theiligten waren, wahrscheinlich bestimmt durch Poppo von Stabloo, so einig
Wahl Wazo's, daß dieser nicht widerstehen durfte. Wiederum wurde er als Pr
den Hof des Königs mit Bischofsstab und Wahlschreiben der Kirche von Lütti
sandt. Heinrich III. war auf dem Throne. Er erreichte ihn in Regensburg,
derselbe von Böhmen aus gegangen war. Die Nachricht von der Wahl, we
Lütticher vollzogen hatten, wurde ungünstig aufgenommen. Sie hätten nicht
sondern sich vom Könige einen Bischof erbitten sollen. Man hielt auch einen,

Kapelle des Königs aufgewachsen und am Hofe in die Reichsangelegenheiten einge-
t worden wäre, für einen Bisthumskandidaten, nicht aber einen regierungsunverstän-
i Klostermann. Dieser Stimme gegenüber setzten es nur Erzbischof Herrmann von
und Bischof Bruno von Würzburg mit ihrer Empfehlung durch, daß König Hein-
die Wahl Wazo's bestätigte. Wazo that selbst nichts dazu, er widerstrebte auch
noch und hat bei seiner Installation geweint wie ein siebenjähriger Knabe, wenn er
[illegible]gen wird. Die Bischofsweihe holte er sich, als im Jahre 1042 Erzbischof Herr-
n endlich aus dem königlichen Kriegslager zurückgekehrt war. So war Wazo als
r Mann endlich auf den Bischofsstuhl seiner Heimat (als der 52ste in der Reihe)
mmen, ohne daß ihm Geburt, Reichthum, Hofgunst dazu geholfen und ohne daß er
[illegible] danach gestrebt hätte. Die Schule hatte ihm den Weg eröffnet und als Dom-
[illegible]itus war er dem hohen Kirchenamte nahe getreten. Er zeigte sich nun zum selbst-
[illegible]igen Vertreter der Sache der Kirche und zum kräftigen und klugen Leiter der mit
r bischöflichen Stellung damals verbundenen staatlichen Geschäfte, wie kein Anderer,
[illegible]net. Der erstere Punkt ist der wichtigere. Wir finden in Bezug darauf folgende
[illegible]: Als Erzbischof Wigger von Ravenna wegen eines Fehlers in den Kirchenge-
[illegible]en vor den Bischöfen, in Gegenwart des Kaisers Heinrich in Aachen (Mai 1046),
r Verantwortung gezogen wurde, wollte Wazo sein Urtheil nicht sprechen, weil Wigger
h Italien gehörte, und als ihn der Kaiser bei dem schuldigen Gehorsam bedrohte,
[illegible] er: Summo pontifici obedientiam, vobis autem debemus fidelitatem; vobis
saecularibus, illi rationem reddere debemus de his, quae ad divinum officium
[illegible]re videntur. Im darauf folgenden Jahre bat Wazo nach einer demüthigenden
[illegible], von der wir weiter unten reden werden, den Kaiser, ihn als einen Priester und
einen mit heiligem Chrisma Gesalbten sich wenigstens setzen zu lassen. Der Kaiser,
dem der Chronist sagt: Utpote qui homo esset, qui sibi super episcopos potes-
n nimis carnaliter, ne dicam ambitiose, quaereret usurpare, machte darauf dem
o die Bemerkung, daß er auch mit heiligem Oele gesalbt sey. Dagegen Wazo:
est et longe a sacerdotali differens vestra haec, quam asseritis, unctio, quia
eam vos ad mortificandum, nos auctore Deo ad vivificandum ornati sumus.
Ende desselben Jahres mußte der Stuhl Petri von Neuem besetzt werden, den
rich in Folge des Gerichtes auf der Synode zu Sutri in seine Gewalt bekommen
Der Kaiser forderte den Rath der Bischöfe und auch des Wazo, von dem er
wünschen konnte, daß er in diesen Angelegenheiten mit ihm im Widerspruche stände.
studirte mit seinen Freunden noch einmal alle einschlagenden Kirchengesetze durch
fand nur den Satz bestätigt, summum pontificem, cujuscunque vitae fuerit,
io honore haberi, cum a nemine umquam judicari oportere. Darnach setzte er
Schreiben an den Kaiser auf, worin er behauptete, der wieder erledigte Stuhl ge-
dem Pabste Gregor VI., der noch am Leben sey, der Pabst könne nur von Gott
tet werden. Ehe der Brief nach Weihnachten 1047 in Pölde zum Kaiser kam,
schon Poppo von Brixen (Damasus II.) zur höchsten Kirchenwürde befördert
n und der Geschäftsträger Wazo's wollte den Ausspruch desselben zurückhalten.
Kaiser mußte ihm erst persönliche Sicherheit verbürgen, ehe er Wazo's Spruch
s, der den Kaiser in großen Zorn versetzte. Mit dem Reichshaupte brachten den
of auch Reichsangelegenheiten in Conflikt. Lothringen hatte durch Empörungen
zu leiden. Am Schlimmsten ging es her, als Gottfried der Bärtige, Herzog von
lothringen, sich zum zweiten Male gegen den Kaiser erhob. Damals wurden dem
tume Lüttich Güter und Vorräthe entrissen und die Dienstleute der Kirche ent-
et. Lüttich selbst kam in Gefahr und man rieth dem Wazo, sich auf ein Schloß
hzuziehen. Aber er blieb, um Lüttich zu halten und in Hoffnung auf den Schutz
Heiligen. Er raffte die militärischen Kräfte des Bisthums zusammen, befestigte die
t und leitete die Vertheidigung. Die Feinde sind aber, so heißt es, immer schon
em Anblicke der vielen hohen Kirchen weiter gezogen. Leider führte die Besiegung

Gottfried's noch nicht zur Herstellung der Ruhe im Lande. Auf Felsen und
pfen umgeben, gab es noch eine Menge Räuberherbergen, von denen aus
ohne Aufhören geplagt wurde. Wazo zog an der Spitze einer kleinen Schaar
waffneten aus, bahnte sich mit Kunst und Ausdauer Wege durch die Sümpfe,
Felsen zu ersteigen, baute Wälle, construirte Wurfmaschinen und drang endlich
führer, aber unbewaffnet und nur mit vorgehaltenem Kreuze, in die Burgen
von Grund aus zerstörte. — Herrmann von Mons schloß mit Balduin von
ein hochverrätherisches Bündniß. Herrmann's Frau wollte ihren Mann nicht
barer Empörung fortschreiten lassen und forderte den Bischof Wazo auf, sich
bemächtigen, wozu sie ihm die Gelegenheit verschaffen wollte. Wazo weigerte
darauf einzugehen, weil der Verrath der Frau am Manne wider die Natur u
abscheulich sey.

Hinsichtlich jener Kämpfe meinte man am kaiserlichen Hofe, daß Waz
eigener Streitsucht und aus Anmaßung geführt habe, und hinsichtlich dieser
der Ergreifung eines Rebellen, glaubte man zu Mißtrauen gegen die Treue de
selbst berechtigt zu seyn. — Bald war es bekannt, daß der Kaiser ihm zü
kam ihm von Ungenannten das briefliche Anerbieten zu, ihm 3000 Soldaten
die er in seine Städte und Schlösser aufnehmen sollte, um mit ihnen die
Ungnade zu rächen. Wazo wies es ab und wollte, wenn ihm auch auf de
Befehl das rechte Auge genommen würde, noch mit dem linken die Ehre u
des Kaisers nach Möglichkeit wahren und fördern. Hatte er doch auch im Ja
sich große Verdienste um Kaiser und Reich erworben. In Abwesenheit Hein
Deutschland wollte Heinrich von Frankreich in Lothringen einfallen und sich a
irgend welches Erbrechtes in Besitz von Aachen und von ganz Lothringen se
schrieb Bischof Wazo an den König von Frankreich und ermahnte ihn im In
Friedens und des Ansehens beider Reiche zur Einstellung des feindlichen
Dieser Brief hatte keinen Erfolg und die Gefahr wuchs. Aber Wazo schri
einen zweiten Brief, worin er auf die Unehrenhaftigkeit des räuberischen Ein
den zu erwartenden Widerstand der Kriegsvölker der Kirchen und den taus
Mord, dessen Schuld sich der König aufzuladen im Begriffe sey, aufmerksa
Der König hat den Zug unterlassen und es ist immer möglich, daß Wazo's B
dazu beigetragen haben. Aber das Mißtrauen des Kaisers ist jedenfalls nich
geworden und Wazo gab Veranlassung zu seiner Vergrößerung. Theodorich,
Holland, hatte die Friesen zum Abfalle vom Kaiser gebracht und es wurde
1047 ein Feldzug zu ihrer Unterwerfung unternommen. An den Bischof v
kam der Befehl, seine Dienstleute alsbald aufbrechen zu lassen. Innerhalb d
sollten sie 200 Meilen weit bis an's Meer marschiren und auf Schiffen Fri
greifen, welche Kriegführung ihnen unbekannt war. Das fand Wazo ganz
Er wußte es dahin zu bringen, daß seine Dienstleute nicht zur Verwendung
scheint sich der ganzen Unternehmung entzogen zu haben. Der Ausgang des
war sehr unglücklich und der Kaiser beschloß, den Widerspruch und den U
Wazo's zu bestrafen. Wazo mußte vor ihm erscheinen und hatte einen so he
allseitigen Sturm von Vorwürfen zu bestehen, daß er vor dem Kaiser nied
sich zur Zahlung eines Strafgeldes von 30 Pfund Silbers verstand. Von d
müthigung des Bischofs haben wir oben schon gelegentlich handeln müssen.
nun noch einige Züge zur Schilderung Wazo's, des Bischofs, nachzutr
nahm sich der Schulen mit großem Eifer an, er erschien selbst oft unter den
um sie zu examiniren und um mit ihnen zu disputiren. Er forderte zum E
die Kanonikate keine Einkaufssumme, wohl aber sollten sich die Bewerber i
Aufsätzen über erfolgreiche Studien ausweisen. Schulen und Kanonikate erf
seiner freigebigsten Unterstützung. Bei einer großen Theuerung, welche in
Jahren seines Episkopates herrschte, sorgte er für Vorräthe und leitete reich

[illegible] zu kräftiger Hülfeleistung an. Geistliche, Mönche, Nonnen, Bettler, verschämte [illegible] wurden regelmäßig mit Spenden versehen. Auch Landleuten half man, daß sie [illegible] genöthigt würden, ihr Vieh zu verkaufen und den Acker unbestellt zu lassen. Im [illegible] wurde Verdun zerstört. Wazo hat sogleich für den Dom und die Domherren [illegible] Mögliche geleistet. Vortrefflich äußerte er sich in Sachen der Ketzerei. Bischof [illegible] II. von Chalons (der im Jahre 1043 zu dieser Würde gekommen war) richtete [illegible] Schreiben an Wazo und erhielt von ihm eine briefliche Antwort. Leider ist nur [illegible] dem zweiten Briefe noch die zweite Hälfte erhalten. Wir ersehen daraus Folgendes. [illegible] den Landleuten des Sprengels von Chalons hatten sich Ketzereien verbreitet. Sie [illegible] sich in Enthaltung von Fleischgenuß und vom Schlachten der Thiere, was im [illegible] Gebote verboten seyn sollte. Ferner bemerkte man, daß die Ketzer sehr disputir[illegible] wurden und die Redekunst der katholischen Lehrer zu Schanden machten. Sie [illegible] sich besonderer Bücher bedient zu haben. Endlich glaubte man bei ihnen durch[illegible] eine bleiche Gesichtsfarbe zu entdecken (vielleicht bei Manchen die Folge nervöser [illegible] und großer Enthaltsamkeit) und war dahin gekommen, diesen Umstand als ein [illegible] Zeichen der Zugehörigkeit zu dieser Ketzerei zu betrachten und Bleichgesichter [illegible] Ketzer zu tödten. Ob sie Manichäer gewesen sind, durch Handauflegung den hei[illegible] Geist (d. i. Mani) einander mitgetheilt und sich der Ehe enthalten haben, ist nicht [illegible] Sicherheit aus den Quellen zu entnehmen, in welchen allerdings diese Dinge ihnen [illegible] schrieben werden. In der Nähe fand ja auch Glaber Radulfus (III, 8) Mani[illegible]. Der Bischof von Chalons fühlte ein menschliches Rühren, sonst würde er in [illegible] praeceps Francigenarum rabies caedes anhelare solita fortgefahren seyn. Er [illegible] die Ketzer ihrer verschuldeten Verdammniß überlassen. Aber weil bei diesem Ver[illegible] täglich mehr gute Christen von der Ketzerei ergriffen wurden, so glaubte er doch [illegible] dagegen einschreiten zu müssen und fragte nun den Bischof Wazo, an terrenae [illegible]tatis gladio in eos animadvertendum, necne. Wazo spricht sich in dem erhal[illegible] Fragmente seines Briefes über den Mißverstand des fünften Gebotes aus und [illegible], eine Tödtung begingen sie auch, wenn sie Vegetabilien äßen, welchen ja auch [illegible] Entwickelung abgeschnitten würde, deren sie fähig gewesen wären. Uebrigens sollen [illegible] Ketzer nur excommunicirt, die gläubigen Katholiken aber vor ihnen gewarnt werden. [illegible] keinem Falle soll man jene tödten. Man wisse ja nicht, ob Gott noch aus ihnen [illegible] trefflichsten Christen machen wolle. Wazo erinnert an Paulus. Am Allerwenigsten [illegible] es Sache der Bischöfe, Todesurtheile zu sprechen. Nos, qui episcopi dicimur, [illegible] in ordinatione, quod est saecularis potentiae, non accipimus, ideoque non [illegible]ortificandum sed potius ad vivificandum auctore Deo inungimur. Man ge[illegible] des Beispiels des heiligen Martinus, der sich der Priscillianisten angenommen [illegible] Leider ist im Jahre 1051 in Goslar anders verfahren worden. Herzog Gott[illegible] hat Leute ergreifen, excommuniciren und hängen lassen, an denen nur das Zeichen [illegible] Ketzerei gefunden worden war, daß sie ein Huhn, das ihnen ein Bischof zu tödten [illegible], nicht tödteten. Dazu, versichert der Chronist, würde der heilige Martin nie ein[illegible]ligt haben. Ein solches Verfahren sey in göttlichen Gesetzen nirgends bestimmt. [illegible] Wazo wird endlich die größte Frömmigkeit gerühmt. Er beschäftigte sich viel mit [illegible] Worte Gottes. Er kasteiete sich. Er umwandelte oft mit bloßen Füßen die pa[illegible]tria sanctorum und ließ dabei Almosen austheilen. Seine liebsten Genossen waren [illegible] schon genannten Klosterhelden. Nun wurde der heilige Poppo von Stabloo und St. Maximin am Ende des Jahres 1047 nach Arras berufen, um dort das mo[illegible]rium Vedastinum zu reformiren. Er reiste dahin mit Wazo und dessen Bruder [illegible]linus. Dieser Letztere wurde als Abt eingesetzt. Auf der Rückreise verweilte [illegible] noch in einigen Klöstern und starb in Martigny im Januar 1048. Man brachte [illegible] Leichnam nach seiner Abtei. Er wurde von Wazo in Lüttich feierlich empfangen [illegible] weiter nach Stabloo geleitet. Wazo folgte seinem Freunde bald nach. Er bereitete [illegible] 6. Juli 1048 zum Sterben. Er vermachte, was er hatte, seinem Nachfolger,

den Armen und den Dienern Gottes, und forderte, daß alle seine strengen S
nach seinem Tode aufrecht erhalten blieben. Er beichtete seinem Freunde Ol
von Gemblours und St. Jakob, und wurde von diesem aufgefordert, zu be
quid aliquando in imperatorem sive verbis sive etiam occultis cogitation
quisset. Wazo hatte aber nur das Einzige zu bereuen, daß er damals nach
zuge gegen die Friesen durch seine Demüthigung den Verdacht einer Schuld
nicht vorhanden gewesen, in der Menge hervorgerufen habe. Er starb am
Olbert folgte ihm schon am 14. Juli. Auf den Bischofstuhl von Lüttich
Kaiser einen Mann ganz anderer Art, Dietwin aus Baiern, königlichen Gebl
noch im Alter den Unwillen Gregor's VII., wegen simonistischer Amtsführun
fahren gehabt hat.

Den ganzen Stoff zu der vorstehenden Biographie liefert Anselmus,
von Lüttich († um 1056), der seine gesta episcoporum Leodiensium nur we
nach Wazo's Tode und hauptsächlich zur Verherrlichung desselben schrieb. (
von ihm c. 39 — 73. Siehe Pertz, Monumenta Germ. hist. Script. T
p. 210 — 233. Wenig mehr weiß Fisen, sancta Legia Tom. I. p. 1
Benützt hat diese Quelle auch Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den
Kaisern, Bd. I. und Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, Bd.

Albrecht

Weberei bei den Hebräern, s. Bd. V. S. 511 f. 514 f., Bd.

Wegscheider, Julius August Ludwig, der namhafte Dogmatike
tionalismus. Er wurde 1771 in Kübbelingen, einem braunschweigischen Ort
Schöppenstedt, geboren. Nachdem er in dem berühmten Karolinum zu Br
seine Vorbildung erhalten, bezog er 1791 die Universität Helmstädt, an welc
Henke der hervorragendste Theologe war, welcher die Geistesrichtung der Theol
renden beherrschte. Im J. 1795 wurde er in eine der angesehensten Kaufma
Hamburgs zum Erzieher berufen, in welcher Stellung er zehn glückliche J
Lebens zubrachte, deren er sich auch später noch mit Freuden erinnerte. Se
zeit widmete er hier dem Studium der Kantischen Philosophie, als dessen
von ihm 1797 herausgegebene Abhandlung: ethices stoicorum recentior
menta cum principiis ethicis a Kantio propositis comparata hervorging und
die Hauptsätze der philosophischen Religionslehre in Predigten darzustellen.“
schloß sich 1804 die Abhandlung „Ueber die von der neuesten Philosophi
Trennung der Moral von der Religion.“

Sein Ziel, sich dem akademischen Leben zu widmen, hatte er indeß ni
Augen verloren. Nach Beendigung seiner pädagogischen Aufgabe begab er
nach Göttingen, wo er zu einer Repetentenstelle gelangte und sich durch d
lehrtere Werk: „Einleitung in das Evangelium Johannis“ (1806) bekannt m
Ertrag dieser Schrift war die Berufung zu einer ordentlichen Professur an
Universität Rinteln, welche sich damals allerdings — von den neu entstan
versitäten Halle und Göttingen in Schatten gestellt und hervorragender B
Wissenschaft beraubt — nur eines beschränkten Wirkungskreises erfreute.
hinderte nicht, daß der anspruchslose Mann in diesem bescheidenen Kreise fü
Jahre verlebte, bis 1810 unter westphälischer Regierung Rinteln, wie He
Auflösung erfuhr und Wegscheider nebst anderen Rinteln'schen Professoren,
hannes v. Müller, damaligen westphälischen Minister, nach Halle versetzt wu
seinem früheren Flore war Halle durch die Kriegsereignisse und die 1806,
mals 1813 von Napoleon verhängte Auflösung, herabgekommen. Einen des
Aufschwung erhielt es nach Herstellung der preußischen Herrschaft, so daß es
die erste Stelle unter den theologischen Fakultäten Deutschlands einnahm.
ziehungskraft für die theologische Jugend, deren Zahl sich in den letzten zwanz
auf 900 — 1000 belief, verdankte es den Namen eines Knapp, Niemeyer,

scheider, welcher durch die 1815 zuerst herausgegebenen: Institutiones theologiae tiae seinen Ruf begründet hatte. Sowohl durch das freundschaftliche Verhältniß en Collegen, unter welchen Gesenius ihm auch verwandtschaftlich verbunden war, uch durch den Applaus der Studirenden, von denen während seiner Blüthezeit 300 seine Vorlesungen zu besuchen pflegten, fühlte sich Wegscheider in diesem Wirkungskreise gänzlich befriedigt. Obwohl neben ihm noch von Knapp biblisch-ische Vorlesungen gehalten wurden, auch von Weber, so galt er doch als der iche Vertreter der systematischen Theologie, in den exegetischen Vorlesungen theilte e Zuhörerzahl zwischen ihm und Knapp.

Eine Trübung seines Verhältnisses trat erst mit der sogenannten „Denunciation angelischen Kirchenzeitung“ 1830 ein. Sammt Gesenius wurde er wegen seiner ungen einem kommissarischen Verhöre unterworfen und Beide waren mit der Ent-g bedroht. In Folge des dilatorischen Verfahrens des Ministers Altenstein trat mittlerweile die französische Julirevolution ein, welche dem Könige strengere geln bedenklicher erscheinen ließen und die Untersuchung erlangte einen glimpf-n Ausgang, als es den Anschein gehabt hatte. Dennoch war seit dieser Zeit der h Wegscheider's gebrochen. Seit dem Jahre 1829 war in Halle Ullmann an eite Tholuck's getreten (bis zum Jahre 1836), 1839 J. Müller, die kirchliche ngsrichtung gewann zusehends an Kraft. Von den empfindlichen Streichen, die Hase'schen Streitschriften (im Jahre 1834) auf Röhr führten, trafen manche ie Wegscheider'sche Dogmatik. Seit dem Ausgange der dreißiger Jahre war es ch ein kleines Häuflein von Studirenden, welche sich in seinen Vorlesungen zu-nfanden. Die einschläfernde Monotonie und Langweiligkeit, welche früher nur toritat seines Namens hatte überwinden helfen, hatte sich übrigens durch das zu-ide Alter nicht gesteigert. In seiner Art blieb Wegscheider rüstig und frisch sein 77stes Lebensjahr. Nach kurzem Krankheitsleiden entschlief er im Fe-1849.

Was den wissenschaftlichen Werth der Institutiones, dieser Dogmatik des Ratio-us betrifft, so konnte deren Verfasser nur ein sehr geringes Verdienst dabei in ch nehmen. Dasselbe beschränkt sich auf den Fleiß, mit welchem die Vorgänger und aus den verschiedenartigsten Autoren Belegstellen gesammelt sind. Was man nken in den Werken nennen kann, ist anderwärts her entlehnt, namentlich aus Lineamenta und aus Ammon's Summa, und zwar, wie nachgewiesen worden, heil wörtlich. Statt einer Verarbeitung findet sich nur eine unklare Vermi-g heterogener Bestimmungen. Kaum gibt es ein anderes dogmatisches Werk von halbfertigen Gedanken und unausgeglichenen Widersprüchen. Von den Recen-wurden damals diese Mängel nicht gerügt, sondern erst, und zwar mit Schonung Hase in seiner Streitschrift „Antiröhr“ 1837.

chon die Begründung der principiellen Begriffe der Vernunft und Religion ist urchsichtiges Conglomerat von Widersprüchen. Man liest §. 2: Animus enim us sic comparatus est, ut primum sensuum et intellectus ope rerum rum legumque, quibus rerum natura regitur, cognitionem sibi acquirat, ersuasio ea efficitur, quae scientia (das Wissen) vel historica vel matica vel philosophica nominatur, deinde vero rationis vi intel-uidem efficacia adjutae, ad ideas concipiendas ascendat, inprimis eas, quae ionem et virtutem pertinent, unde ea persuasionis species nascitur, quae appellatur. Hier tritt nun zuerst der Widerspruch entgegen, daß vorzüglich e Vernunft die Ideen erzeugt werden sollen — wodurch aber noch außerdem, gesagt wird, ja weiterhin in demselben Paragraphen es heißt: rationi, quae learum procreatrix et nutrix est. Wie ferner der Erzeugungsprozeß der m Stande kommt, ist nirgends entwickelt. Es wird nur gesagt, daß die Ver-e Ideen erzeugt (concipit) und modo intellectui conveniente perspicuas reddit.

Ihre Gewißheit beruht auf einem sensus quidam necessitatis, einem G
gefühle. Von einem solchen hatte schon Gabler gesprochen, demselben aber
aussprüche der allgemeinen Vernunft beigelegt. Diese Gabler'sche
weist auf den Jacobi'schen Vernunftbegriff zurück, auf ein unmittelbares Gef
Furcht jedoch, einer schwärmerischen Mystik zu verfallen, wird dieser Ansicht
scheider ausgewichen und §. 53, c. aus dem Grunde dagegen polemisirt,
rationis principatu in doctrina religionis censenda atque aestimanda
man überhaupt nicht wisse, was in jenem Gefühle wahr oder falsch sey. Un
principatus rationis kann nichts anderes gemeint seyn, als der Verstand,
Gesetze ja die Vernunft gebunden seyn soll. Abgesehen von dem verwirrende
der ratio an dieser Stelle bleibt nun gänzlich unerklärt, was diese Ideeen und
nunft seyn soll, wenn sie weder ein Wissen, noch ein unmittelbares Gefühl i
Vernunft soll also nur dann die rechte und gesunde seyn, wenn sie durch de
geleitet und ausgebildet wird. Das wesentliche Mittel zu dieser Ausbildu
Philosophie. Nam sola philosophia duce, heißt es §. 15, quae leg
cendi et cogitandi explorat, recte discernimus, quid quaeque religioni
verum per sese et aeternum valiturum habeat, quid tanquam forma e
rum veritatis, quibus ideae ad religionem pertinentes carere omnino
temporum decursu mutari et colligi possit ac debeat. Durch welche
aber? Da die religio naturalis von Wolff und — wie man dieß aus den
Postulaten von Kant entnehmen zu dürfen glaubte — auch die von Kant die
tionalismus noch vertretenen Wahrheiten der natürlichen Religion vindicirt, so
bei Empfehlung der philosophischen Ausbildung das Studium dieser zwei E
Augen. Nun waren jedoch seitdem die transscendenten Systeme von Fichte,
später Hegel, aufgetreten. Gegen diese, welche als Atheismus oder Mysticism
war vielmehr Verwahrung als Empfehlung erforderlich; gegen sie wurde aber m
Vorwürfen der Unverständlichkeit und der praktischen Gefährlichkeit gestritten:
tamen est, ne genus quoddam philosophandi spinosum, religionis et vir
omnino pervertens, aut mysticos fanaticosque errores fovens, etiamsi
philosophiae nomen ac dignitatem sibi vindicaverit, pro vera philosoph
tamur. Offen und rein herausgesprochen, hätte das Geständniß von Röh
Wegscheider'sche seyn müssen, daß seine Vernunft „nicht die eines philosophische
sondern die jedes gebildeten Vernunftwesens" sey, also — der gesunde M
verstand. „Dieß nun ist das Wunderbare an der Wegscheider'schen Dogma
für das dogmatische Hauptwerk des Rationalismus gilt, während doch dasjenig
der Rationalismus sich wissenschaftlich darstellt, in einem Stückchen der P
kaum berührt ist und in Wahrheit ihr gänzlich abgeht" (Hase, Antiröhr S
Aber auch mit der bevorzugten Kantischen Philosophie kam Wegscheider in K
Da nämlich doch, wie es bei ihm heißt, die Vernunft an die Verstandesgesetz
ist, um so über die Wahrheit oder Falschheit der Ideen ein Urtheil zu fällen
es mit der Idee Gottes, nachdem Kant die Unmöglichkeit eines philosophisch
von übersinnlichen Dingen erwiesen hatte? Hier sollte nun die berüchtigte, st
Auskunft aushelfen, daß, wenngleich die Beweise für das Daseyn Gottes, e
hinlängliche Beweiskraft nicht besäßen, sie dennoch zusammengenommen,
zeugung von Gott so fest begründeten, daß nichts thörichter gedach
könne, als der Atheismus (§. 57) — eine Weisheit, die übrigens n
das Eigenthum des Verfassers der Institutionen, sondern aus Henke's lineame
wörtlich entlehnt ist.

„Die Vernunft — so faßt daher Hase seine wissenschaftliche Anklage
Wegscheider'schen Institutionen zusammen (a. a. O. S. 84) — gibt überall die G
und soll sie geben nach dem Principe des Rationalismus, aber eine philosoph
wickelung dessen, was die Vernunft in Sachen der Religion für wahr und was

n müsse, diese suchen wir vergeblich. Es ist bloß die unmittelbar gesetzte Wahrheit, nach welcher entschieden wird, theils ein natür- ahrheitsgefühl, theils gewisse Resultate der Wolffischen, Kantischen und Jacobi- ule, welche in die gemeinsame, wissenschaftliche Bildung übergegangen sind, es ist der gesunde Menschenverstand, nach welchem Alles ent- t wird."

h vor Hase waren die Wegscheider'schen Institutionen einer scharfsinnigen Kritik sen worden in der Schrift von W. Steiger, „Kritik des Rationalismus in der's Dogmatik," 1830. Tholuck.

eigel, Valentin, ein Vorläufer Böhme's, steht der Zeit nach oben an unter ischen Gegnern der nachreformatorischen Scholastik. Er war freilich kein lauter orragender Gegner derselben bei seinen Lebzeiten, vielmehr ist Weigel's Leben ystischen Anschauungen entsprechend so in der Stille verlaufen, daß die Nach- rüber nur in spärlichem Maße vorhanden sind. Die erste Notiz über seine en Verhältnisse, welche von einem seiner frühesten Bekämpfer, dem Haupt- St. Petri in Hamburg, Schelhammer (Widerlegung der Postill), gegeben rwies sich als ungenau Angesichts des von Arnold (Kirchen- und Ketzerhistorie, 17. cap. 17.) veröffentlichten Epitaphiums zu Zschoppau, und der Versuch der digen Nachrichten" (1715 S. 23), Schelhammer's Angabe trotz dieses Epita- n rechtfertigen, mußte von ihnen selbst (a. a. O. S. 1075) aufgegeben werden öffentlichung einer Urkunde über die zu Wittenberg durch Paul Eber geschehene m Weigel's den 16. Nov. 1567. Darnach steht nun fest, daß Weigel nicht, lhammer will, in Artern, sondern in Hayn geboren ist (1533), wo sein Vater var. Daß schon dieser eine Bibliothek von mystischen Schriften gehabt habe der Sohn so vom Hause aus in die von ihm später vertretene Richtung ge- g, muß bezweifelt werden, nachdem sich Schelhammers sonstige Angaben als usgestellt; vielmehr sagt uns Weigel selbst, daß er erst in späterer Zeit zu schten gekommen sey, während er früher auch Künste, Sprachen u. s. w. für halten und studirt habe (Stud. univ. H. III. c.). Nachdem er von 1554 , also gehörig lange, in Leipzig und Wittenberg studirt hatte, ganz den gewöhn- ung verfolgend, wie es scheint, wurde er am letztgenannten Orte zum Pfarrer pau in der Diöcese Chemnitz ordinirt, wohin er vom Kurfürsten von Sachsen var. Dies Pfarramt verwaltete er bis zu seinem Tode, 10. Juni 1588. in der Ehe gelebt, ergibt sich aus einer von Arnold (a. a. O. S. 590) mit- Anekdote, daß seine Frau die Accidenzien, die er zurückgewiesen, unter dem n Leuten abgenommen habe. Dagegen ist die Notiz der „Unschuldigen Nach- (a. a. O.) über Kinder von ihm unrichtig (s. Hilliger in der unten anzufüh- dissertation S. 12).

igel scheint, nach seinem Epitaph zu urtheilen, bei seiner Gemeinde beliebt ge- seyn, um seines stillen Wesens willen. Wenige werden in der Gemeinde seine en Ansichten verstanden haben. Weigel selbst betrachtete dieselben als nicht vor m der Oeffentlichkeit gehörig. Er begnügte sich zunächst, die Resultate seiner und der Lektüre mystischer Schriften für sich zu verarbeiten und handschriftlich t. Bei dem überhandnehmenden Terrorismus der Orthodoxie hielt er es für mit einer Vorsicht zu Werke zu gehen, die sittlich für sehr bedenklich gehalten muß. Die Rechtfertigung, welche er seiner Unterschrift der Koncordienformel en läßt (dialogus de Christianismo S. 39), spricht Grundsätze aus, welche n von der jesuitischen Mentalreservation unterscheiden. Trotzdem scheint es ihm g gelungen zu seyn, die Gerüchte von schwenkfeldischen und osiandristischen Irr- von sich fern zu halten. Indeß starb er im Ganzen unangefochten, und erst em Tode fiel er der Ketzerrichterei anheim. Sein Cantor Weikert (vergl. über seine Verbindung mit Weigel Hilliger S. 19), der schon im Zschoppauer

Todtenbuch in einem eigenen Beisatz seinen Schmerz ausgesprochen hatte über den
gang dieses Mannes (vgl. Unschuld. Nachrr. a. a. O.), vervielfältigte Weigel's hin
lassene Werke durch Abschriften. Er wurde darüber vom Amte verjagt. Ueber s
Schicksale weiterhin weiß man nichts, nicht einmal, ob er bei Herausgabe der Schri
Weigel's noch thätig war. Jedenfalls aber hatte er eine Anzahl Adepten der mystis
Weisheit gesammelt, welche für diese Herausgabe besorgt waren. So erschienen
selben denn seit dem Jahre 1612 an verschiedenen Orten, namentlich in Halle
Magdeburg (Neustadt). Aber wie die Herausgeber pseudonym verfuhren, so
sich auch unter die Weigel'schen Schriften wohl manches Fremde, doch wird man
Zweifel an der Aechtheit auch nicht allzu weit gehen dürfen, da die Hauptsachen
allen Schriften gleichmäßig vorgetragen werden.

Weigel sagt selbst an der oben angeführten Stelle (Stud. univ. H. 3, c.),
Tauler und die deutsche Theologie ihn auf seinen eigenthümlichen Weg geleitet
aber man würde irren, wenn man in seinen Schriften vorzugsweise eine mit diesen
zeugnissen der älteren Mystik verwandte Anschauungsweise erwarten wollte. In
lenderem Maße tritt der Einfluß des Paracelsus hervor — namentlich erwähnt
als einen Vorgänger einen gewissen Paul Lautensack, Organisten zu Leipzig. In
theologischen Spekulationen ist ein starker Einsatz von naturphilosophischen Ideen
findet freilich in dieser Beziehung ein Unterschied statt, wie auch nicht anders
warten ist, zwischen der Darstellung seiner Gedanken in der Postille und der
anderen Schriften. Am meisten dürfte im „güldenen Griff" und in dem „
vom Ort der Welt" das philosophische Moment in seiner Sonderung hervortreten
apologetischem Interesse hat also Arnold sehr wohl daran gethan, wenn er sich in
Darstellung der Weigel'schen Ansichten fast ausschließlich an die Postille hielt.
Versuch, gerade Weigel's Eigenthümlichkeiten schärfer hervorzuheben, wird desto
auf die übrigen Schriften sich stützen dürfen.

Der Mittelpunkt und die Summe seiner Grundsätze ist nun wohl in den W
ausgesprochen, welche auch auf dem mehrfach erwähnten Epitaphium ihre Stelle ge
haben: o Mensch, lerne dich selbst und Gott kennen, so hast du genug (s. Arno
angef. O.). — Seine Hauptstärke sucht Weigel auf erkenntniß-theoretischem Ge
auf diesem liegen auch hauptsächlich die Punkte, welche er an seinen Gegnern be
Diese sind ihm die Buchstäbler im Gegensatz zu seiner Geistesweisheit. Er steht
zunächst in den Reihen all jener Sekten des Reformationszeitalters, welche gegen
Bindung der Subjektivität an die objektiven Heilsmittel eiferten, aber Weigel
nun den Versuch, den Ansprüchen der Subjektivität selbst eine festere Grundla
geben. Gerade die äußeren Autoritäten sollen mit demselben Grundsatz, auf d
sich stützen, ad absurdum geführt, resp. in den Standpunkt subjektiver Geisteswe
hinübergeleitet werden. „Es ist das erste in der Welt", heißt es (Stud. univ. B
3, a ff.), von dem studium universale, „muß auch das letzte bleiben, und ist das
haftigste Studium, das da alle Wahrheit ohne Irrthumb fürleget, wie die Liter
gen: Antiquissimum quodque verissimum, das aller elteste ist auch das wahrh
Oder, was da sol das wahrhaftigste seyn, das muß das allerelteste seyn, das am
sten gewehret hat. Wie dann allerhandt Secten von ihrem Glauben rühmen m
gen, Er ist nun die 100 Jahre alt und ist beschirmt durch Fürsten und Herren,
gewisse rationes bekräftiget auff den conventen. . Dieweil nun solcher Glaube
100 Jahr gewehret hat und von den membris dieser Secten anhangend ange
und erhalten worden, sol man billich dabey bleiben und nichts newes auff die
bringen, auch die Jugend keinen Buchstaben weiter lernen lassen, denn das in de
chern dieser Lehr zugethan und der heyligen Schrift gefunden wird." — In de
Weise wird sodann der Anspruch der Mahometaner und der Pontificii oder Ca
durchgeführt und alsdann fortgefahren: „Sol nun der Spruch (sc. Antiquis
quodque Verissimum) gelten, so ist dies Studium universale das aller elteste,

nimmt seinen Anfang mit der Schöpffung, da kein Buch auff der Welt war, da war Studium universale bey allen Frommen gemein, denn sie nichts anderes lerneten studirten, als allein die zwey Dinge Gott und Creatur, Ewigkeit und Zeit, Adam Christum, den alten und den newen Menschen, da hatten sie die wahrhaftige gantze losophiam und Theologiam für sich ohne allen Irrthumb, so wol als wir jetzunder ch diß Studium Universale haben und beweisen können." — Es ist nun freilich :, daß Weigel, indem er den Satz, daß das Alter einer Lehre deren Wahrheit verge, zu seinen Gunsten anwendet, eine *μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος* begeht, aber doch ht sich in diesem versuchten Beweis das Bedürfniß einer objektiveren Begründung , als sie die früheren schwärmerischen Sekten zu geben vermochten. Weigel zielt damit eine metaphysische Grundlegung ab. Es lautet ganz in dem uns wohlbekannten , wenn er (Güldener Griff cap. 28) gegen die „Buchstäbischen Theologi und Ra-, Lehrer und Prediger" die Salbung aller Menschen geltend macht, — aber er ht unter dieser Salbung eben nicht eine besondere Geistesbegabung, welche sich die lischen Propheten zuschrieben, sondern bei der Salbung aller Menschen will er das t „aller" premiren. Das Eigenthümliche bei ihm ist, daß er den Menschen zum kosmus in dem Sinne macht, daß auch schon die Erlösungspotenz an sich in m Menschen ist. Natur und Gnade bilden nicht einen Gegensatz, am wenigsten m ethischen, sondern in der That sind beide nur verschiedene Stufen. — Von An- g an hat der Mensch ein dreifaches Princip in sich: seinem Leibe nach ist er aus limus terrae genommen, seine Seele stammt aus dem Gestirngeist, aus dem Firma-, während er seinen Geist aus dem spiraculo vitae hat aus Gott. Dieser Geist ist eben auch schon der heilige Gottesgeist. Oder noch mehr, der Mensch trägt von schon Gott und Christus eben so an sich, wie die Welt. „Aus der Welt ist er" Mensch), sagt er (Stud. univ. G. 2, a.), „gemacht, und Er ist Minor mundus. Die t ist ein Mensche worden und ist doch die Welt blieben. Das Wort ist Fleisch worden, t ist Mensch geboren unnd ist doch der alte unverwandelte Gott." Der Mensch hat ne Geburt schon an sich. „Denn er sieht", heißt es im 3. Theile des Gnothi Seauton 3, b.), „daß er ebendas ist und in sich halte, daraus er gemacht ist, das ist durch ihm ist er gemacht, darauß ist das Leben unnd das Liecht in allen Menschen unnd chtet alle Menschen, so in diese Welt kommen, aber das erkennet ein solcher, daß icht allein ein Kind Adā, das ist der großen Welt Sohn sey sondern auch ein Kind es und ein Miterbe Jesu Christi. — — Also erkennet er eine zweyfache Geburt h, eine alte Natürliche auß der Erden unnd eine newe Himlische auß Gott in io. Denn wir sind aus seinem Fleische unnd Gebeine. Er erkennet seine Gewalt das gantze Firmament, über die gantze Natur." Um keinen Zweifel übrig zu , rechnet es Weigel zur falschen Theologie, daß sie sage, Gott habe sein Spiraculum Vitae aeternae nur dem ersten Menschen gegeben, und dasselbe sey durch den Fall ren. Der Mensch ist also an sich nicht nur Mikrokosmus, sondern wir müssen : eigentlich auch Mikrotheos. Der Mensch ist eigentlich der Wendepunkt, auf em die Welt wieder zu Gott zurückströmt, wie sie von ihm ausgegangen ist. Wie Weigel's Erkenntnißlehre nicht verstehen können ohne seine Anthropologie, so weist wieder auf seine Theologie zurück, deren pantheistischer Karakter sich nicht wird en lassen. Weigel wendet den Gegensatz, der ihm für seine Opposition gegen die hende Theologie von der größten praktischen Wichtigkeit war, auch auf das Ver-iß von Gott und Welt an — den Gegensatz des Innerlichen und Aeußerlichen. — se gantze Welt", heißt es (vom Ort der Welt c. 13.), „und alles, was man siehet, bey Gott und in seinem Wort unsichtig, unleiblich und wie es bey Gott war, also es auch in der Schöpffung den Engeln gegeben, da Gott sprach fiat lux, also , auch alle leibliche Geschöpff in einem jeden Engel unsichtig, unleiblich, ungreifflich ganz eins." Näher wird der Hergang bei der Schöpfung dann so beschrieben: s nun in Gott war ewig, das kam in die Engel durchs Wort, und was da war

in den Engeln, das kam in die unsichtbaren vier Element und Sternen, und was den Sternen ist, das kömpt unter unsern Augen in die Welt sichtig." Tritt schon dieser Darstellung stark ein Gedanke der Emanation hervor, so spricht sich der panstische Zug noch deutlicher darin aus, daß Ewigkeit und Zeit, das Unsichtige und Stige Correlatbegriffe sind, die nicht ohne einander bestehen können, daher zur Entwickl des Wesens Gottes selbst die Creatur nöthig ist. „Majestet", sagt er (Stud. univ. 3, a ff.) „Gott oder Gottheit, das Ewige unsichtbare Wesen seiner Herrlichkeit ist unbegreifflich unsichtbar allen Creaturen: Als er auß seiner Verborgenheit, das ist, der Göttlichen Finsternuß, do der Geist Gottes schwebete auff der Tieffe, und es war auff der Tieffe, hat er im Anfang geschaffen, gemacht und geboren das Wort, Weißheit und gesprochen: Fiat Lux. Do ist aus der verborgenen Gottheit herfür gangen der Glantz, das Liecht, der Tag und doch in Gott blieben." — — — himmlische Eva", heißt es weiter unten, „hat im Anfang Gott zum Gotte gemacht zum Schöpffer, sie ist die Mutter aller Lebendigen, durch sie kömmet Alles an ohne sie were kein Gott, keine Creatur — nur Ewigkeit ohne Zeit. Darumb hat die Ewige unbegreiffliche Gottheit auß ihrer Ewigen Verborgenheit herfür gethan, offenbaret durch die Himmlische Evam." — „Die Ewigkeit", sagt er (a. a. O. E.) „ist gantz ohne Zeit, und Zeit ist nichts ohne Ewigkeit. Solches sol aber nicht sein, daß Gott ohne Creatur betrachten wolte, Ewigkeit ohne Zeit: Sondern allemal beyde mit ander, keines ohne das andere. Wie nun Creatur ihr Wesen empfangen hat auß Gott, bleibet in Gott, Also hat Gott Willen empfangen in, mit und durch Creatur und selber der Wille in der vernünfftigen Creatur. Ist so viel, gleich wie Creatur, nichts war, ist etwas worden durch Gott und in Gott, und muß in Gott Ewiglich, es sey im Himmel oder in der Höllen. Also hat der willenlose Gott bekommen durch zeitliche Creatur u. ff.". Ja auch die Persönlichkeit des Sohnes des heil. Geistes ist so wenig schon für das immanente Wesen Gottes nöthig, daß vielmehr erst beim Heraustreten der Welt aus Gott entsteht, denn erst durch die himmlische Weisheit — das Princip der Creatur — hat sich Gott zum Sohne gemacht. Die wesentliche Bedeutung des Sohnes ist keine andere als die, daß er das Centrum ist, in dem Gott und Creatur zusammenkommen, oder mit anderen Worten: er ist *κόσμος νοητὸς*, der aber freilich zugleich Lebensprincip für die Welt ist: Er ist *α* und *ω* aller Dinge, wie hinwiederum der Mensch ebenso ein Vereinigungspunkt Zeitlichen und Ewigen für die Welt im Centrum ist. „Nicht allein die Trinitet", er (dritter Theil des Gnothi Seauton S. 40, b.), „wohnet in Christo leibhafftig aller Willen, sondern auch Himmel und Erden und alle Creaturen und alle Menschen Und dieweil der Mensch ist: Quinarius numerus, darin alle Creaturen fließen als ihr Centrum, so ist unser Gott auch Mensch worden, ein Centrum, begreifft und schleußt alle Creaturen." Fragen wir aber, was damit erreicht ist, so kann die wort nicht ganz befriedigend lauten. Denn obgleich sich Gott schon äußerlich gemacht hat, obgleich die Trinität damit, wie sich Weigel ausdrückt, selbst leiblich und geworden ist, so ist die Creatur doch aus Gott noch nicht entlassen, sondern ist der selbstlose nothwendige Reflex des Ewigen — wie Weigel ganz mit der alten Gnosis sie nennt ein Schatten des Ewigen (vom Ort der Welt c. 18). Der Begriff Selbstvermittelung ist ihm fremd, er hat nicht einmal versucht, in altgnostischer auf den Rückgang der Welt in Gott zu reflektiren, weil er eben keinen rechten Ausgang derselben kennt. Es wird schwer zu entscheiden seyn, ob Weigel von diesem Mangel ein Bewußtseyn hatte und ob er mit klarer Absicht es versuchte, erst durch den Sündenfall die volle Creatürlichkeit der Welt zu gewinnen. Dieser letztere Gedanke uns nämlich allerdings aus etlichen Stellen entgegen. So heißt es im 13. Kapitel Büchleins vom Ort der Welt: „Durch sein Wort schuff Gott die Engel, in denselben auch die Welt unsichtbar und gantz ein Ding. Aber nach dem Fall Lucifer wollte auch den Menschen haben, darumb schuff er zuvor den Erdenkloß, das ist diese sichtbare

t mit allen Geschöpfen, welche Welt ein excrement oder Auswurff ist vom unsicht-
n Gestirn, welche Sternen sind Wesen der Engel.“ Ist hier völlig gnostisch der
ß zur Weltschöpfung in eine im göttlichen Pleroma selbst stattgehabte Störung
gt, so ist anderswo der Gedanke eines Zusammenhanges zwischen Weltschöpfung
Sünde in der Weise gewendet, daß die Welt, wenn auch schon ihrem physischen
n nach aus Gott herausgesetzt, doch erst in dem Willen der Menschen eine für
bestehende wird. So heißt es im 11. Kapitel des Büchleins vom Wege und Weise
Dinge zu erkennen: „nach dem Abkehren ist Adam gefallen in den äußeren
schen.“ Noch deutlicher heißt es im Tarbernaculum Moysis D, 3: „Der Mensch
Gottes Auge, Ohr, Fuß, Hand, Werkzeug, das alles durch ihn erkand und gearbeitet
en sol. Solches hätte nicht geschehen mögen, wenn Adam im Paradiß blieben
.“ — In der That ist alles Aeußere eben nur der Reflex des Inneren ohne alle
tung, so kommen wir auf einen Idealismus, bei welchem der Unterschied der
t von Gott doch nur im Innern liegen kann. Nun aber hält Weigel durchaus
daß doch alles creatürliche Handeln nur eine Wirkung Gottes sey. An dem zuletzt
hrten Orte sagt er: „Gott ist aber alle Dinge und über alle Dinge, darumb
t er auch alle Dinge durch böse und gute Menschen.“ Ja selbst von Lucifer sagt
m Ort der Welt c. 18), er blieb eben an dem Ort, da er zuvor war, und bliebe
ebendas, nach dem Wesen, wie er zuvor war. Gott ist ein Begriff und Ort aller
, außerhalber ihm mag weder Teuffel noch Engel seyn, noch leben. — — Daraus
, daß Lucifer nach seinem Fall in die Sünde eben so wohl in Gott ist blieben
t sein Wesen und Leben behalten wie zuvor.“ So fehlt also der Creatur, ob-
der Mensch ein Centrum seyn soll, doch gerade der Mittelpunkt der Persönlichkeit.
keine Quelle selbstständiger Handlungen in sich. Die Scheidung kann demnach
erst auf einer noch späteren Stufe beginnen — da, wo die ihrem Wesen und
n nach immer in Gott beschlossene Creatur sich doch von Gott abwendet. — Frei-
ß man nun wieder fragen, wie ist eine solche Entgegensetzung eben bei dem
el der Selbstständigkeit der Creatur möglich? Das ist eine Frage, die Weigel
wenigsten beantwortet hat. Wir können nun sagen: er bemüht sich wenigstens, so
als möglich diese Entgegensetzung ihrem metaphysischen Wesen nach herabzusetzen
wenn er (Stud. univ. c. 5. E, 6.) vom ersten Menschen sagt, „er fiele aber unge-
t von Gott zu sich selber, das ist, nam sich deß an das nit sein war, nemlich des
s, der Gottes war in ihme.“ Die Sünde besteht demnach nicht eigentlich in
Akt des Willens, in einer positiven That desselben, sondern in einer Aneignung
r Wirkung — eine Aneignung, welche auch auf dem intellektuellen Boden möglich
Offenbar hat Weigel gerade diese Bestimmung aus der älteren Mystik aufge-
en. — Aus diesen widersprechenden Prämissen des Falls, daß einerseits alle Wir-
göttliche That seyn und doch andererseits der menschliche Wille soll ungenöthigt
en seyn, ergeben sich nun auch in Beziehung auf die Folgen des Falls antino-
e Consequenzen. Einerseits ist der Wille dadurch zu einem servum arbitrium ge-
n. Der Mensch ward durch den Fall ein Dieb, sofern er Gottes Ehre stahl,
ein Mörder an ihm selber, lag also in der harten schweren Gefengnuß von dem
n Willen, do war niemands, der ihm auß diesem Tode der Sünden helffen möchte,
Gott alleine durch seine Gnade (a. a. O.). Ebenso aber kann er auch wieder
: Ja der freye Wille ist die Helle und machet die Helle, da ist keine Ruhe, der
n stirbet nit und das Fewer verlischet nit.“ Natürlich! einerseits hat sich damit
ie Trennung von Gott und Welt ganz vollzogen. Der Mensch ist damit erst
für sich geworden, andererseits aber hat er doch seine Freiheit wieder nur in
— „denn was frey ist, dasselbe ist niemands eigen, der Wille ist frey geschaffen,
ob soll sich Creatur desselben nicht annehmen, als were er ihr eigen, sondern Gotte
. Aber was thut der Engel im Himmel? Er nimpt sich an des Willens und
et, er sey sein selbst eigen und nicht Gottes — . — Dadurch wird er be-

trogen freywillig von sich selbst, wird gejaget aus dem himlischen Paradeiß, das ist, fellet aus der Bildniß Gottes, aus dem Willen und Gesetz Gottes und bleibet n Christo dem Erstgeborenen gleichförmig" (vom Ort der Welt c. 18). Diese Be[...] mungen sind freilich bei Weigel nicht das Eigenthümlichste — in ihnen kommt er [...] immer noch der kirchlichen Lehre ziemlich nahe; einer Antinomie wird auch sie auf die[...] Punkte nicht ganz entgehen können. Aber Weigel's idealistischer Standpunkt gibt [...] nun sofort zu erkennen, wenn er die Frage untersucht, ob die Sünde Substanz [...] Accidens sey. Zunächst läugnet er geradezu die Substantialität. „Darumb ist die S[...] auch nicht ein Substantz oder Wesen", sagt er (a. a. O.), „sondern nur ein Acci[...] oder Zufall, durch das Annehmen des Willens, welcher solte frey bleiben. Denn [...] die Sünde ein Wesen sein, so were Lucifer gar zu nichts worden und were dem [...] ungebornen Wesen etwas verlohren worden, das doch unmöglich ist." Es bleibet [...] wie er ausdrücklich auch bestimmt, der freie Wille in seinem metaphysischen Sinn (S[...] univ. c. 6.), und dieweil der Mensch weder auß dem Orte, noch auß dem W[...] noch auß dem Willen fallen kann, muß gantz beschlossen bleiben u. s. w. (ib.). And[...] seits aber gibt er doch auch wieder eine substanzielle Veränderung zu, wenn er ([...] dener Griff c. 17.) sagt, es sey beides wahr und erlogen, daß die Sünde sey ein [...] cidens und eine Substanz, denn „die Sünd ist ein accidens, so man die sol betr[...] wie aus dem Willen die Sünd entspringet und alle Sünd sey nur im Wille[...] ohne den Willen kann keine Sünde geschehen. Da ist die Sünde ein acciden[...] Zufall, denn die Seel bleibet Seel und der Will ist nur brüchig worden [...] Seelen ist nichts verloren; wann man aber siehet auff die Früchte der Sünden, d[...] Leib verderbet ist, da ist es nicht war, da ist die Sünde kein accidens, sonder[...] Substantz, denn substantialiter ist der Mensch verderbet, den gantzen Leib hat [...] Mensch verlohren durch die Sünde u. ff." Damit scheint nun freilich nach einer [...] hin die kirchlich-orthodoxe Anschauung vom Sündenfall eigentlich noch überboten zu [...] Allein wir dürfen uns nicht täuschen lassen. Einmal müssen wir erwägen, daß [...] doch das Aeußere überhaupt nur ein Excrement ist — ein eigentlich für das mens[...] Leben irrelevantes Ding, auch ein verloren gegangener Leib eben nicht von so [...] Bedeutung wäre neben der sich gleich bleibenden Seele. Sodann werden wir später [...] mehr Belege dafür finden, daß Weigel das Leibliche überhaupt gleichbedeutend mit [...] Aeußerlichen braucht — alles Aeußere auch Geistiges ist ihm ein Leibliches im [...] hältniß zu einem Inneren. Die leibliche Trinität, von welcher er redet, ist ihm [...] die ökonomische im Gegensatz zu dem in sich geschlossenen Wesen Gottes. Wir w[...] demnach die oben angeführte Stelle kaum in einem anderen Sinne verstehen können, [...] in welchem Weigel auch ausführt (vom Ort der Welt c. 15.), daß diese sichtbare [...] eine Helle sey der Teuffel, die da wohnen müssen in den vier Elementen." Die [...] Deduktion kommt am Ende darauf hinaus, daß durch den Sündenfall der Mensch [...] auch der Teufel seine Ruhe in Gott verloren habe, daß er dahingegeben sey [...] das Gestirn. Wie wenig dieß aber substanziell in unserem Sinn oder gar physisch [...] dacht werden darf, geht deutlich aus dem oft vorkommenden Ausdruck hervor (in [...] Astrologia theologizata), daß man die alte Nativität abschütteln müsse, wie ein [...] die Bremen. Zum Ueberfluß hat er den Gedanken an eine physische Veränderung [...] drücklich abgewiesen, indem er (vom Ort der Welt c. 18.) zu erweisen unter[...] „daß Lucifer aus dem Himmel und Adam aus dem Paradeiß gejaget und ge[...] werden ohn Verenderung des Ortes, denn sie bleiben eben daselbst, da sie zuvor wa[...] Fällt so die Sünde sammt ihren Folgen durchaus in die Innerlichkeit, so muß [...] wendig auch ihr contagiöser Karakter wesentlich darunter leiden. Eine Erbsünde [...] kirchlichen Sinne kann Weigel nicht statuiren. Vielmehr kann er den Sündenfall [...] als ein allgemeines und nach den obigen Erörterungen nothwendiges Ereigniß auf[...] vgl. dritter Theil des Gnothi Seauton S. 15. Die Geschichte vom Sündenfa[...] nicht eine praeterita historia, sondern der Gottesgelehrte sieht es in allen Men[...]

ersten biß zum letzten also ergehen, außgenommen in zweien nicht, als in unserem
gmacher Jesu Christo und in seiner allerheiligsten Mutter Maria. Es gehört
Creatürlichkeit, daß der Mensch aus dem Paradies ausgehet, um den Acker zu
m und sich selbst kennen zu lernen.

Ist so die Sünde als Faktum hinweggeschafft, so kann folgerichtig auch die Erlö-
g nach ihrer äußeren Seite keine Bedeutung mehr haben. Weigel weiß zunächst nur
l einem inneren Christus, und zwar nicht etwa von einem erst in den Menschen
nkommenden — es gibt keinen Weg von Außen nach Innen — sondern Christus
im Menschen, wie auch die Wiedergeburt schon im Menschen ist. „Das Reich
es ist inwendig im Menschen“ — dieß ist der immer wiederholte Satz — und
eben in dem Sinne, daß alle Potenzen der Erlösung im Menschen bereit liegen
ie andererseits auch das Böse sammt der Verdammniß gerade so in ihm liegt.
müssen wir allerdings bei den Worten, „das Reich Gottes ist inwendig in Euch“,
daran denken, daß es das Innerste im Menschen ist und daß dem gegenüber die
adamitische Geburt das Aeußere ist. — Wie wird nun aber diese Potenz der Er-
g im Menschen in Wirksamkeit gesetzt? Wir müssen uns hier daran erinnern, daß
seinen Willen nur in der Creatur hat, daß das Aeußere oder nach Weigel das
liche und das Wirken eigentlich correspondirende Begriffe sind. Soll es sich also
ie Rückkehr zum Göttlichen handeln, so kann nicht zunächst von einer Bethätigung
nen Willens gegen Außen die Rede seyn, — sondern die Erlösung gehört we-
h der Erkenntnißseite des Menschen an. Darum ist eben die Summe der ge-
ten Weigel'schen Soteriologie das Gnothi Seauton oder Cognosce te ipsum. Es
r ausgesprochenste Intellektualismus, dem wir hier begegnen. — Näher aber be-
dieser Intellektualismus auf dem Satze, daß alle Erkenntniß sey eine wesentliche
inigung discentis cum discendo (z. B. Stud. univ. F. 3.). Dieser letztere Satz
aber hat seinen Grund in dem alten Axiom der griechischen Philosophie, daß
hes nur mit Gleichem erkannt werde. Die beiden Sätze setzen sich also gegenseitig
us. Zur Erkenntniß gehört Wesensidentität, und die Wesensidentität wird durch
rkenntniß bewirkt. Dieser letztere Satz erklärt die Möglichkeit, wie Erkenntniß über-
t die Erlösung wirken könne, während der erstere die völlige Immanenz der Er-
niß begründen soll. Der Mensch kann von Außen schlechthin Nichts empfangen,
er nicht in sich hat. Wäre er nicht „auß dem Ewigen Himmlischen limo
o, das ist auß Christo oder auß dem spiraculo vitae“, so könnte er auch
hum nicht erkennen. Wir würden uns nun aber täuschen, wollten wir glauben,
el habe seinen Intellektualismus in einem modernen Sinne genommen. Dazu steckt
lte Dualismus zwischen Innerlichem und Aeußerlichem, zwischen Geistlichem und
chem zu tief in ihm. Zwar trägt der Mensch ja Alles in sich — es ist eine
taufgabe seiner Astrologia theologizata, zu erweisen, daß der Mensch um seiner
rt aus den Gestirnen willen auch alle Künste und Handwerke in sich habe. Man
also erwarten, daß Weigel mit dem Gnothi Seauton auch eine Universalität
kenntnissen postuliren werde. Allein den Nachweis über die verschiedenen Erkennt-
benutzt er nur dazu, um am Ende die Nothwendigkeit zu deduciren, daß alle
r Erkenntniß aufgegeben werden müsse, d. h. alle Selbsterkenntniß des Menschen
seiner alten Nativität. Der Refrain in dem zuletzt genannten Buch ist immer,
von allen Künsten und Handwerken und Wissenschaften der Mensch in den „Sabbath
en“ müsse. Mit diesem Ausdruck bezeichnet er die Gotteserkenntniß, d. h. die Selbst-
tniß des Menschen nach seiner göttlichen Seite — denn diese Erkenntniß ist
formell eine ganz andere, als alle übrige Erkenntniß. Sehr klar entwickelt dieß
„güldene Griff. „Der Mensch hat“ — heißt es hier im 4. Kapitel — „ein drei-
s Aug, das unterste und unedelste Aug ist sensualis, das sinnliche Aug, darzu mag
gerechnet werden Imaginatio, da man allein sehet, höret, greiffet, riechet lieb-
Ding, das mittel Aug rationalis, so sich der Mensch über Sinnlichkeit erhebet

unnd braucht der Vernunft, indem er eins ausschließen kann. — Das dritte und Aug ist Intellectualis oder mentualis, da der Mensch auf Engelische Weiß den G wurff ansiehet und erkennet." Diese dreifache Erkenntnißstufe hat ihr Correlat an dreifachen Stufe im Objekt oder Gegenwurff ganz nach platonischem Vorgang, wi Weigel zum Ueberfluß auch die Arithmetica als eigenthümlichen Gegenwurf für d tionale Auge anführt, freilich — unplatonisch zugleich mit der Dialektik. Dage der Gegenwurf für das höchste Auge das Ewige oder Gott. Damit tritt ab neues Eintheilungsprinzip auf. Dem Ewigen und Unendlichen gegenüber versch die Differenz zwischen sinnlicher und rationaler Erkenntniß. Darauf gibt es zw Gegenwürfe." — „Es ist aber", heißt es a. a. O., „ein zwiefacher Gegenwurff es sind zwey Wesen, Gott und die Creatur) ein begreifflicher endlicher und be licher Gegenwurff, als da ist die Creatur, es sey sichtig oder unsichtig, denn alle Gott erschaffen hat, mag der Verstand begreiffen, der andere Gegenwurff ist un unmeßlich und unbegreifflich als Gott, der da nicht mag begriffen werden durch M lichen Verstand allein von Ferne wird er erkandt." Wie tief greifend nun aber Unterschied sey, darüber gibt das 12. Kapitel Aufschluß, wenn hier ausgeführt die natürliche Erkenntniß heiße alles das, „da der Mensch durch eigene Krafft un mögen, ein objectum vor sich nimpt und erforscht und ergründt desselben Eigen Natur und Wirkung" — und diese Erkenntniß sey eben eine produktive, sofern vom objecto erst das Urtheil oder Erkennen von außen zu in den Verstand getragen sondern das Urtheil oder Erkenntniß fliesse in den Gegenwurff selber vom Men Dagegen die übernatürliche Erkenntniß durch Gnade muß sich leidenlich halten nicht wirklich. Die übernatürliche Erkenntniß ist nicht aus Vermögen der Natur dern die Gnade wirket, da der Mensch mit seiner Vernunfft unnd Weißheit i Stillschweigen kömpt, da sich Gott selber in das Aug leidenlich ergeusset, da der M nur wartet und empfehet und Gott gibet und wirket." „In der übernatürlich kenntniß stehet das Urtheil in und bei dem objecto oder Gegenwurff, welcher is oder sein Wort." — Ausdrücklich merkt Weigel dabei an, daß auch hier nicht da Rede seyn könne, daß die Erkenntniß von Außen hineinkomme, denn Gott, Gei Wort ist in uns." Noch pantheistischer, wahrhaft eleatisch klingt der weitere „Gott siehet selber durch sich selber und erkennet sich selber in uns und wir in Der Schlüssel für diese ganze Auffassung liegt wohl wieder in dem Gegensatz d nerlichen und Aeußerlichen, den der Mensch in sich vereinigt. Das Göttliche Innerliche auch im Menschen, während das Aeußerliche eben das Aeußerliche de lichen und zwar des Göttlichen im Menschen ist. Dieß Aeußerliche ist das des Innerlichen — darum der Mensch auch in Erkenntniß desselben produktiv produktiv wirksam, dagegen ist das Innerliche für den Menschen selbst das W Es folgen hieraus für die Stellung, die Weigel der heiligen Schrift anweis — wichtige Sätze.

— Wie alle Gegenwürfe nur die Bedeutung haben, zu erinnern und zu e da die Erkenntniß ihrem Wesen nach rein immanent ist, so kann auch die Sch nächst nur diese Bedeutung haben. „Dieweil auch der in uns ist, der da die lypsis und die gantze heilige Schrift selber ist. So ist auch die gantze Sch uns" (dritter Theil des Gnothi Seauton S. 24) — aber je innerlicher der i die Schrift uns verkündigt, desto niedriger muß auch gerade ihr Werth seyn. Di kann nicht, wie die Bücher in anderen Wissenschaften, eine doch im Ganzen a Darstellung seyn einer „wirklichen" Erkenntniß, durch welche das Subjekt zur duktion derselben Erkenntniß in sich veranlaßt wird, sondern sofern die übernatürli kenntniß eine leidentliche ist, kann die Schrift nur die Aufgabe haben, von sich auf die innere Stille zu weisen. Mit einem gewissen Hohn spricht sich Weigel aus, daß man in der Schrift das ewige Leben suche. „Es gehöret", sagt er (g Griff c. 12), „zu der Bibel nicht homo animalis, nicht der natürliche Mensch

nimmet nicht Gottes Wort oder deren Ding, die des Geistes sind — — es ist ihm verschlossen, darinnen wühlet er wie eine Saw in einem Rübacker und mit Phariseern als ein blinder Blindenleiter, die da in der Schrifft forschen und ver-en das Leben darinnen zu finden." Die Kinder Gottes dagegen bitten um die ntniß vom Vater, alles im Geist und in der Wahrheit; da wird ihr Auge leiden- Weise Gott gelassen und ergeben, von oben herab erleuchtet und das Liecht nicht Buchstaben, sondern vom Geist, der in ihnen ist." Wie unwesentlich die Schrift em, daß sie den Gläubigen „ein angenehm Zeugniß ist" (a. a. O.) für die Seligkeit geht daraus hervor, daß Weigel die Seligkeit wohl an Christus, keineswegs aber die Bedingung reiner Schriftwahrheit — ja nicht einmal an die äußerliche Gemein- der Christen knüpft, — wenigstens könnte die Zusammenstellung des muhamme-schen Glaubens mit dem lutherischen und katholischen so aufgefaßt werden, als setzte ich die Möglichkeit einer Wiedergeburt ohne die historische Erlösung (vgl. dritter l des Gnothi Seaut. S. 36.: Die Schaar der Verständigen, derer viel Hundert in allen Völkern und Landen. Noch deutlicher: Büchlein vom Wege und Weise rc. II, 3. „Ob es gleich den verfluchten Antichristo verdreußt, daß Gott also gnedig unpartheyisch ist unnd auch andern Völkern den Heiligen Geist gebe ohne die Be-ung, Tauffe, Ceremonien"). Doch setzt er andererseits allerdings auch wieder die ft als nothwendig. „Weren wir im Paradeiß blieben, so hetten wir keiner Schrifft ußerliche Predigen bedürfft, wie noch jetzund die Unmündigen dieses Ding nicht en unnd sind doch die aller geschicktesten zum Reich Gottes, dieweil wir aber dem Paradeiß getrieben sind und eussere Welt Menschen worden sind, darzu ver-den Leib und heiligen Geist, so ist von nöthen, daß wir new gebohren werden aus u. s. w.". — „Darumb von wegen unserer Blindheit und Schwachheit ist das Wort in die Schrift gefasset unnd wegen des Leibs vom Himmel ist das Wort h worden, darinnen das ewige Leben funden wird." — Ist so, wenn auch, wie bige Bemerkung in Betreff der Unmündigen zeigt, auf prekäre Weise, wenigstens othwendigkeit einer von Außen her kommenden Erweckung des inneren Christus ge- so muß sich freilich desto mehr fragen, ob Weigel auch eine darüber hinaus-de Bedeutung der Erlösung kenne. — Die Prämissen lauten für Annahme einer weiteren Bedeutung keineswegs günstig. Schon die Christologie hat ihre Schwie- nach seinen Prinzipien. Die Menschwerdung ist einerseits für Weigel schon in chöpfung anticipirt, andererseits läßt sich auch bei seiner Geringschätzung für das re nicht leicht verstehen, wie Gott könnte ohne Beeinträchtigung seiner selbst wirk-n die Außenwelt getreten seyn. In der That hat auch Dorner (Christologie II. 53) darauf hingewiesen, daß sich Stellen finden, welche eine gnostische Vorstellung fortgehenden Menschwerdung des Christusgeistes aussagen. Wir unsererseits müssen en, daß es uns nicht gelingen wollte, aus den aphoristischen und vieldeutigen Er-gen Weigel's über die Person Jesu eine klare und consequente Vorstellung her-n — und es kann auch wohl hier nicht Aufgabe seyn, zur weiteren Prüfung die ächlichsten Aeußerungen über diesen Gegenstand zusammenzustellen. Die obige Be-ung wird auch ohne das gerechtfertigt bleiben. Nur in Betreff eines Punktes t wir uns mit Dorner nicht einverstanden erklären. Dieser glaubt nämlich bei l eine besondere Bedeutung des historischen Christus wenigstens darin ausgedrückt den, daß unsere Erlösung durch eine höhere himmlische Leiblichkeit Christi bedingt Es wäre dieser Realismus allerdings inmitten einer so durchaus idealistischen tellektualistischen Auffassung sehr auffallend und kaum zu vereinigen mit seiner nung von der Leiblichkeit überhaupt, — und wenn Dorner daraus schließt, daß l beim heil. Abendmahle sich nicht mit einem geistigen Essen habe begnügen können, re solche Ungenügsamkeit vollends nicht zu vereinigen mit der bestimmten wieder- Erklärung, daß die Sakramente Nichts wirken (z. B. Büchlein vom Wege und , alle Dinge zu erkennen, D, 4: „Also wircken die Ceremonien und Sacramenta

nicht den Glauben und geben auch nicht den h. Geist." „Die falschen theologi sag auch, daß die Ceremonien oder Sacramente den Glauben wircken, die Widergeburt u den h. Geist, und dieses ist falsch"). — Aber in der That dürfen wir eben auch ni an eine Leiblichkeit im Gegensatz gegen das geistliche Wesen denken — worauf sc schon hingewiesen wurde. Vielmehr ist Leiblichkeit bei Weigel eben ein anderer A druck für das relativ Aeußere. Es dürfte dieß gerade eine auch auf das Abend Bezug nehmende Stelle mit besonderer Evidenz erweisen. Im dritten Theil des Gnot Seauton S. 35 ff. redet Weigel davon, daß der Mensch microcosmus sey und solcher aus den oben angegebenen drei Theilen bestehe. Gemäß diesen drei Th nähre er sich nun auch von den verschiedenen Elementen, daraus er gemacht nämlich einmal aus dem limus terrae und sodann aus dem göttlichen Geiste, dem raculum vitae. Dann fährt er fort: „So hat nun der Mensch in sich darauß er Auß Gotte kommen der Ewige und Newe Mensch und bleibet in Gott. Er hat von seinem Geiste gegeben, daz Wort so Fleisch worden ist, ist ein Liecht unnd L in allen Menschen. So essen wir nun Gott unnd sein Wort, das da Fleisch ist w und ist das Brot vom Himmel, hie findet sich die Ursach und rechte Verstand des liigen Nachtmahls." — Hier kann doch offenbar nur von einem geistigen Essen die seyn, und die Fleischwerdung ist eben auch hier die immanente. — Unter dem himml Leib, den der Mensch durch Christum wieder bekomme, können wir schließlich auch Anderes verstehen, als den im Menschen schon zuvor vorhandenen Christus, aus die höhere Seite des Menschen stammt. Diesen Leib bekommt der Mensch wieder, als er sich von dem Aeußeren, an das er sich hingab, zum Inneren wendet. — Sofern Weigel ja schon alle Erkenntniß auf einer wesentlichen Verei beruhen läßt, ist ihm auch diese Zurückwendung, d. h. die Selbsterkenntniß als kenntniß des in ihm vorhandenen Christus, der „leiblich", d. h. nach seiner offen Seite in ihm ist eine w e s e n t l i c h e Vereinigung mit Christus, aber nur nicht mit historischen, der ihm völlig gleichgültig ist.

Kommen wir so auch hier nicht über das Innere hinaus, bleibt unter allen ständen der Satz aufrecht, daß in den Menschen Nichts kommen kann, was nicht an sich in ihm ist, so muß wohl auch die Soteriologie kurz bei einander seyn, wie ja überhaupt alle Mystik ihrem Wesen nach in Beziehung auf diesen Theil der sehr monoton seyn muß. Bei Weigel läßt sich die ganze Soteriologie in das „Gelassenheit" fassen. Der Mensch hat schlechterdings Nichts zu thun, als sich Wirkung des immanenten Christus hinzugeben. — Im Stud. univ. (F, 1.) heißt „Der Fall in die Sünde geschieht in diesem Garten an dem Willen accidental aber er stirbet in Adam substantialiter. So muß Reparatio, Regeneratio auch schehen in diesem Garten durch den Willen nicht des Menschen, sondern durch Willen Gottes, also daß der freye Wille sterbe in Christo, gantz todt sey durch Güte Gottes, so vorher kömmt allen unwürdigen Menschen. In diesem Tode uns Gott auff zum newen Leben. Wenn der Wille hingegeben ist, so ist der Mensche gestorben, der ihn tödtet, der machet ihn auch wieder lebendig. — — So ist regeneratio ein Accidens, indem der Wille Gott wider gegeben wird und auch eine Substantz. Denn Christus in uns wohnhafftig ist kein Accidens, kein spenst, sondern eine Substantz, unnd in seinem Fleische und Blute werden wir a erstehen nach unserem Tode, das auch eine Substantz ist." (Beiläufig dürfte ge der letztere Satz eine deutliche Rechtfertigung unserer oben geltend gemachten Ansicht das Fleisch Christi seyn). Weigel bezeichnet diese Zurückgabe des Willens, dessen der Mensch angenommen, an Gott, besonders gerne als Sabbathhalten, als sacrum lentium. Es liegt darin zugleich das Moment der Seligkeit, die der Mensch in völligen Verzichtleistung auf sich selbst hat. Auch hier kann sich Weigel spiritualis Consequenzen nicht entziehen. Die Gleichgültigkeit gegen das Aeußere muß sich in der Eschatologie aussprechen. Ist der Mensch in Gott zur Ruhe gekommen

ttlos geworden, so kann er kein Interesse mehr haben, eine völlige Weltumwandlung erwarten. „So nun der Himmel", heißt es (vom Ort der Welt S. 47), „oder Christus er das Reich Gottes in dieser Welt außerhalben uns an keinem Ort ist, viel weger wird es sein mögen an einem Ort außer uns nach Zerbrechung der Welt, da e Oerter sind auffgehoben mit der sichtbaren Welt." Mit Gott ist also auch der immel wesentlich in uns, und wir sind im Himmel, sofern wir in Gott sind.

Darnach kann aber auch die Weltentwicklung für Weigel keine Bedeutung haben, die Welt, obgleich sie für Gott zu seiner Wirklichkeit nöthig ist, doch nur selbstloser tten bleibt. Darum kann auch seine ethische Tendenz nicht auf Weltgestaltung und Überwindung hingehen — und wie er in seiner Negation der seitherigen Geschichte den Sekten des Reformationszeitalters übereinstimmt und seine Polemik gegen die äbischen Theologen, gegen die Wissenschaft u. s. w. denselben völlig ebenbürtig ist, bildet er dagegen mit seinem vollendeten Quietismus, mit seiner Verwerfung des s, der Processe u. s. w. den schroffsten Gegensatz gegen die thatendurstige Schwär- i der älteren Wiedertäufer. Er hat vielmehr die größte Aehnlichkeit in dieser Be- g mit dem Baptismus, wie er sich nach dem Mißlingen des Versuchs der Welt- ation als weltflüchtige Gemeinschaft in den Mennoniten constituirte. Eben damit t zusammen, daß Weigel mit seinem einseitigen Intellektualismus den schroffsten satz zu jenem derb materialistischen Zug bildet, der den frühesten Anabaptismus chnet.

Daß Weigel mit seinem Prinzip der Innerlichkeit eine gewisse Berechtigung hatte scholastischen Veräußerlichung des Dogma's gegenüber, wird man nicht läugnen , aber sehr hoch wird man diese Berechtigung nicht anschlagen dürfen. Ohne die lt der kirchlich gebliebenen Mystik des Mittelalters entbehrt die Weigel'sche Mystik für eine Regeneration der Theologie wahrhaft fruchtbaren Prinzipien. Zu dem ann, den die neuere Philosophie der theologischen Wissenschaft in Aufschließung der r und Geschichte brachte, tragen Weigel's Gedanken wenig bei, die beherrschende nschauung ist bei ihm doch die antike dualistische und akosmistische. Weigel's Be- ung nach dieser Seite hin kann am Ende nur darin liegen, daß er überhaupt die sophische Betrachtung wieder in die Theologie einführte, daß er, um modern zu en, das Selbstbewußtseyn zum Ausgangspunkt nahm und mit dem Supranatura- s dadurch auf's Bestimmteste brach, daß er Nichts für wahr gelten lassen wollte, nicht dem Bewußtseyn unmittelbar sich als wahr aufdränge — daß er, wie wir t oben hervorgehoben haben, den Ansprüchen des „Geistes" gegenüber von dem hstaben" eine allgemeinere Geltung und objektivere Begründung zu geben versuchte. in seiner unhistorischen Geringschätzung des Buchstabens und des Aeußeren bildet ch wieder den geraden Gegensatz zu der modernen Wissenschaft.

Verzeichnisse von Weigel's Schriften findet man bei Arnold a. a. O., in den Un- bigen Nachrichten a. a. O. und in einer Dissertation unter dem Titel: Fata et sta M. Valentini Weigelii praeside M. Joh. Zach. Hilligero dissertatione rica disquisitioni submittit Respondens Joh. Gottl. Reichelius, Wittenberg l. Daselbst findet sich auch S. 22 die Notiz, daß zu Hilliger's Zeiten noch un- : Manuskripte Weigel's sich zu Helmstädt finden. — Der Versuch einer kritischen ung der Weigel'schen Schriften ist aber in keinem dieser Kataloge gemacht. Zu Nachrichten, welche Arnold über die äußeren Lebensschicksale Weigels gegeben hat, namentlich durch den Pastor zu St. Thomas in Leipzig, Roth, in seinem „Nöthigen richt von den prophetischen Weissagungen", 1694. §. 24 ff. urkundliche Beiträge en. Abschließend dürfte die Dissertation von Hilliger seyn. Dort findet sich auch S. 29 eine vollständige Aufzählung der Streitschriften aus der lutherischen und irten Kirche. — Weigel's eigenthümliche Lehrsätze hat Arnold in apologetischem esse dargestellt — Hilliger dagegen ein ziemlich langes Verzeichniß seiner Häresieen en. Eine umfassendere Bearbeitung in dogmengeschichtlicher Hinsicht hat Weigel

bis jetzt nicht gefunden. Seine philosophische Bedeutung ist gewürdigt worden
Ritter, Gesch. der Phil. X. S. 77—100, im Ganzen übereinstimmend mit dem
uns Ausgeführten; — von Staudenmayer, Philosophie des Christenthums,
S. 723 ff., — und von Carrière, philosoph. Weltanschauung der Reformation
S. 203—209; des letzteren Darstellung ist indeß unklar und gewiß verkehrt,
die Sache so wendet, als habe sich der reformatorische Geist eigentlich zu Weigel
flüchtet. — Unter den Theologen, die sich mit ihm beschäftigt haben, sind noch
wähnen: Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, IV. S. 1024—1066
Planck, Geschichte der protestant. Theologie S. 72 ff. — Hagenbach, Vorles.
über Reformationsgesch. III. S. 337 ff. — Einzelne Seiten sind von Dorner
der Christologie a. angef. O. und von Baur in seinen Werken über Trinität
Bd. III. S. 255—260; Versöhnungslehre S. 463 — bearbeitet worden.

H. Schmidt.

Weihbischof, s. Episcopus in partibus.

Weihnachten (Ursprung des Festes). Das Fest der Geburt
welches die Christenheit am 25. Dezember mit besonderer Andacht, Freude und
als das erste der drei Hauptfestzeiten begeht, in welchen die Dreiheit der alttes
lichen, großen Festversammlungen neutestamentliche Erfüllung und Vergeistig
fahren hat.

Das Buch des alten Bundes nennt nur von einem einzigen Menschen
an welchem er geboren ist. Das ist Adam, der Urvater aller Menschen, der
am sechsten Tage der ersten Woche geschaffen worden ist. Alte Auslegungen
aus 1 Mos. 2, 17. schließen zu können, daß, nachdem er von der verbotenen
gegessen, der Tod, der Sünde Sold sich wieder an einem sechsten Tage erfüllt
eine geistliche Allegorie, die die unumgängliche Folge von Menschengeburt und
bildlich durch den parallelen Umlauf der Zeit darstellt. Christus ist der
Adam, aber wie der Apostel sagt: „wie in Adam Alle sterben, werden in Christo
lebendig," und zwar durch den Tod, den auch Christus starb. Das Evangelium
nun nicht den Tag der Geburt des zweiten Adams an, aber wohl den seines To
Es war dieß auch der sechste Tag der Woche. Um so näher lag die Allegorie,
die Geburt Christi auf einen sechsten Tag zurückzuführen. „Der erste
heißt es bei Irenäus, sey deßhalb am sechsten Tage geschaffen, weil auch am se
Tage, am Rüsttage, der andere Mensch zur Wiedergeburt des Ersten ers
nen sey." Christliche Kalender noch des 4. Jahrhunderts geben daher für den
burtstag, wie für den Todestag Christi den Freitag an. Aber Adam lebte vor
Zeit, Jesus in der Zeit. Wenn also daran gedacht ward, die Geburt des
Adam mit der des ersten in eine chronologische Parallele zu stellen, so daß s
der Wiederkehr des Tages die Gemeinde die Wiedergeburt des Menschen durch
Christum erkannte, so konnte mit dem sechsten Tag des ersten Weltjahrs, an dem
geschaffen war, kein anderer Tag, als der sechste jedes neuen Jahrs
werden. Christus war im römischen Reiche geboren, daraus erklärt sich, daß der
Januar als der sechste Tag des römischen Jahres in der alten orienta
Kirche zumal als Geburtsfest Christi galt und zwar unter dem Namen Epiph

Daß Christus der zweite Adam war, daß er als Mensch geboren durch sein
die Kinder Adams erlöset hatte — davon war in der Einrichtung seiner Geburt
ein wichtiges Bekenntniß abgelegt, denen gegenüber, welche nach doketischer Art
wirkliche Menschheit Christi nicht glaubten und sein irdisches Leben in einen
schenden Schein verflüchtigten. — Das Geburtsfest Christi zeigte dem Volke den
schen Christus, geboren zu aller Menschen Heil — aber es sollte doch auch be
daß Christus nicht wie Adam geschaffen, sondern erschienen sey, daß er vom
ligen Geist empfangen, daß es das Wort gewesen, welches Fleisch geworden
daher der Name Epiphania, welchen die griechischen Gemeinden dem Festtage

iphania war nach dem zeitigen, griechischen Sprachgebrauche die Erscheinung eines ttes in menschlicher Gestalt. Man meinte von dem ungeschaffenen Christus, der ensch wurde, sagen zu müssen, „daß er erschien." Erscheinungen sind es, welche Gott und seinen Engeln im alten Bunde ausgesagt wurden, wenn sie sichtbar den wollten. Der Apostel Paulus spricht: „als wir Sünder waren, erschien φάνη) die Leutseligkeit und Freundlichkeit Gottes, unseres Heilandes." Man feierte 6. Januar eine solche Epiphania des Wortes im Fleisch und drückte damit das rt des Johannes aus: „Ein Jeglicher, der bekennt, daß Jesus Christus ist in das isch gekommen (oder, wie er sonst sagt, daß der Sohn Gottes erschienen ist, ἐφανε-ρη, 1 Joh. 3, 8.), der ist von Gott."

Origenes hat von einer anderen Allegorie aus das Datum des 6. Januar, dessen r am Abend des 5ten begann, zu deuten gesucht. Er erinnert an die Stelle des pheten Ezechiel, der (1, 1) „die Himmel geöffnet sah am vierten Monat den fünften g," aber der Kirchenvater verbindet mit Epiphania die Feier der Taufe Christi, bei sich nach Matth. 3, 16. die Himmel über Jesus öffneten. Es machte sich nach n Vorgange die Ansicht geltend, daß an Epiphania nicht die Erscheinung Gottes em als Kind geborenen, sondern das Offenbarwerden Gottes an dem Manne us in der Taufe gefeiert werde. Der Nachdruck wird somit darauf gelegt, daß annes den Geist Gottes in der Taufe auf ihn herabfahren sah. Es wird Epi-ia nicht in seinem eigentlichen Sinne, sondern bloß in der Bedeutung des Offen-werdens aufgefaßt. Es wird dann im besten Falle zwar ein Geburtsfest — aber das Christi, sondern das der Wahrnehmung seiner Gottheit durch Johannes rt. Nichtsdestominder wurde diese Ansicht auch von Chrysostomus getheilt. Er net, daß man vor der Taufe Christum als Gott hätte erkennen mögen und legt dieser eine Bedeutung bei, welche von den gnostischen Sekten so sehr mißbraucht e, daß sie Jesus gar nicht als göttlich geboren, sondern erst in der Taufe Gotte geworden darstellten. Wenn nun auch Chrysostomus überall mit Nachdruck t, daß Christus auch ohne Taufe der Sohn Gottes, und daß er durch sie nur kennt-gewesen wäre, so schloß doch diese Ansicht ein, daß man an Epiphania mehr ein des sehenden Johannes, als des seyenden Christus, mehr eine Heils-ehmung, als eine Heilsthat feierte. Besonders wurde sie aber den ungläubigen Gegnern über dadurch bedenklich, daß man in der christlichen Gemeinde jedes Festes, welches eburt des Menschensohnes feierte, entbehrte und die Kirche somit die Bedeutung er Geburt selbst dem Volke nicht vor Augen stellte. Deßhalb haben die anderen nlehrer, namentlich die drei großen Kappadocier und Epiphanius mit Macht die ung behauptet, Epiphania sey nie ein Tauffest gewesen, Epiphania sey eine Theo-ie. „Er erschien uns nicht in Gottes Gestalt, sagt Basilius, daß er die schwache r nicht mit Schrecken erfülle. Laßt uns den Geburtstag des menschlichen Geschlechts rn, denn heute ist Adams Fluch gelöst." „Gott erschien durch seine Geburt" ἡ διὰ γεννήσεως), sagt Gregor von Nazianz, „darum heißt dasselbe Fest Theo-a und Geburtsfest, das eine, weil er erschienen, das andere, weil er geboren Epiphanius theilt eine künstliche Berechnung mit, nach welcher er glaubt, chrono-beweisen zu können, daß Jesus am 6. Januar, das ist am 11. Tybi, nach ägyp-n Kalender, geboren sey. Allein trotz dieser Nachweisungen blieb an der Feier Januar die Zweideutigkeit einer Geringschätzung der göttlichen Geburt haften. ," sagt ein Kirchenlehrer, „die diese bezweifeln und das Mysterium der wahren chwerdung verwerfen, feiern an einem Tage Geburt, Taufe und Ankündigung."

n deßwillen geschah es, daß man um des Glaubens und Friedens willen gern usweg ergriff, der beiden Ansichten genügen mußte, der namentlich Denen ange-war, welche, wie Chrysostomus, bei positivem Glauben an die Menschwerdung piphania nur ein Fest der Taufe verbanden und denen deßhalb ein Geburtsfest fehlte. Es war während Theodosius der Große das römische Reich in Byzanz

leitete, der gläubige Gönner Gregor's des Theologen und Widersacher des
daß man ohne die Feier des 6. Januar, als eines christlichen Festes, an
Geburtstag und Christfest den 25. Dezember annahm, „welch
in Europa von Thracien bis Cadix seit lange," wie Chrysostomus sagt, „
bekannt war, welcher in Rom gegolten hatte, von wo aus von Denen, di
genau wissen und jene Stadt bewohnen, wir ihn empfangen haben. Den
sich dort aufhalten und ihn lange aus alter Ueberlieferung fe
uns seine Kenntniß überliefert." Es wurde dieser Ausweg mit großem (
christlichen Gemeinen im Orient ergriffen. Nach kaum 10 Jahren, sagt
im Jahre 386, war er in das Leben dort so tief eingedrungen, als wenn
Zeit im Brauche wäre. Man schloß sich ihm allenthalben an; nur übe
nier wurde Klage geführt, daß sie an der Doppelfeier des 6. Januar f
wie aus Moses von Chorene noch ersichtlich ist, gegen die Annahme des :
polemisirten. Es war von großer Bedeutung, daß ein europäisch-römische
den ganzen Orient Regel wurde. Einige spätere Relationen, die trotz v
wirrung von Zeiten und Personen die Bewegung der Kirche, aus welcher
lung des Geburtsfestes Christi hervorging, nicht unrichtig schildern, habe
ein Zeichen der Autorität des römischen Stuhles über die ganze Kirche dar
In der That läßt die kirchliche Anschauung, aus welcher wir die Annahme
zember als des Christfestes begründen, mit großer Wahrscheinlichkeit erken
Meinung des Chrysostomus und Anderer wohlbesteht, welche sie bis nahe a
Zeiten zurückgeführt hat und die Vorstellung von der in Rom geltenden chri
die sich an Petrus anlehne, damit übereinstimmt.

2. Wenn vorhin die Meinung, aus welcher der 6. Januar zum
Orient erwählt ist, eine Allegorie genannt ward, so sollte damit nicht aus
als ob die Gemeinden, welche das Fest begangen, den Tag nicht für g
gehalten hätten. Das Verhältniß des alten zum neuen Bunde war ein
aufgefaßtes, so daß, was in dem einen enthalten in dem andern wirklich
mußte und die Lücken des zweiten durch die Prophetie des ersten, als einer
geschichtlichen, ausgefüllt werden konnten. Da es eine christliche Wahrheit i
durch Christus völlig und selig wiederholt ist, so sah man den Gedanken
Geburts- und Todestag beider sich entsprechen, nicht als Gedankenspiel,
Prophetie und Erfüllung an. Auf andere Weise konnte ja der
Christi, den man doch wissen mußte, nicht bestätigt werden; wo ihn der alt
zu verkünden schien, dort nahm man ihn ebenso geschichtlich an, als ob
gelium angegeben wäre. Es machte sich aber dabei, wie im christlichen Alte
haupt eine doppelte Rücksicht kund, je nachdem man Christus mehr in sei
verhältniß zur ganzen Welt den Heiden, oder als Erfüller des Gesetzes
gegenüber betonte. Der 6. Januar setzte Christus als den zweiten Ada
Heile für Alle, die glauben, ein. Die Annahme des 25. Dezember ist a
der Erfüllung hervorgegangen, welche den Juden in Christo Gesetz und
gegangen zeigte. Denn im Tempel fand sich der Mittelpunkt des alttestam
setzes. Er war die alleinige Stätte des Opfers und der Ve
Zu ihm zog man drei Mal im Jahre hinauf, wie geschrieben steht: „I
Jahre sollen alle vor dem Herrn erscheinen." Der Tempel in Jerusale
nationale Israel vor. Das geistige Israel war Christus. In ihm ist
lebendig für alle Völker erfüllt. „In Christo," sagt der Hebräerbrief, „
kommen zu dem Berge Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, zum
Jerusalem." In der Offenbarung heißt es: „und ich sah keinen Tempel da
der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel und das Lamm."
redete vom Tempel seines Leibes, als er zu ihnen sagte: „Brechet diesen
am dritten Tage will ich ihn aufrichten." Stephanus spricht: „Salomo

ıs. Aber der Allerhöchste wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht Unter die Vorfahren von Mariä Gemahl stellen die Geschlechtsregister den abel, welcher den neuen Tempel zu erbauen begonnen, nachdem das Volk aus :bannung zurückgekehrt war. Christus war der verkündete, geistige, göttliche zu dem alle Völker kommen werden zu beten, dessen Geburt den Grund ıahrhaftigen Hütte legte, welche Gott aufgerichtet hat und kein Mensch." ;ag dieser ewigen Grundsteinlegung war von dem Propheten :gesagt. Als Israel unter Serubabel's Leitung den neuen Altar baute, da ie Prophezeihung des Haggai an ihn und das Volk mit klaren Worten also: Geist besteht in Eurer Mitten. Fürchtet nichts, denn also spricht Gott Zebaoth: :ine kleine Zeit und ich erschüttere Himmel und Erde. Größer wird die Herr- dieses zweiten Hauses seyn, als die des ersten, und an diesem Orte werde ich geben." Die Prophezeihung geschah am 24. Tage des neunten Monats. ophet wiederholt dieses Datum drei Mal und spricht: „Richtet*) doch eueren on diesem Tage an und weiter, daß gegründet wird der Tempel des . Von diesem Tage an werde ich segnen. An selbigem Tage werde ich men und lege dich an wie einen Siegelring, denn ich habe dich erkoren, Spruch des Herrn." Durch diese herrliche Verkündung war der 24. des :n Monats als die Feier der zeitigen und künftigen Grundsteinlegung geweiht. ;ag des Messias, des ewigen Serubabel, war festgestellt. Als ı späteren Zeiten, nachdem die Knechtschaft der Syrer abgewälzt war, die Mak- ›en befleckten Tempel wieder reinigten und weiheten, begingen sie diese neue Hei- ım Abende des 24. des neunten Monats, welcher Kislew heißt. Sie das Fest „Weihetag" (יום חנכה); man weihete es am Vorabende mit Licht ı es wurde als dauernde Feier Israels eingesetzt, welches acht Tage, wie die nische Tempelweihe (2 Chron. 7, 9) begangen werden soll; in jedem Hause soll) Aufstellung einer kleinen Tempelleuchte (menora) gefeiert werden, deren Arme ısender Zahl jeden Abend entzündet werden, bis der Letzte sie alle bren- ıdet.

ıer die Makkabäer konnten die Erfüllung der prophetischen Verkündung nicht seyn, : ewige Tempelweihe war darin verkündet. Ein Abend des 24. im neunten t war vorhergesagt, der ewig Licht enthält. Die Christen, welche darauf achteten, daher nicht im Zweifel seyn, wann ihr Heiland geboren sey. Am 24. des :n Monats war es verkündet. Unter den Juden war die Erinnerung des ıoch als Nationalfest vorhanden, das sie nicht bloß in Jerusalem, sondern überall ischen Reiche, mit illuminirten Fenstern begingen. Christus war der rechte Er der wahre Befreier. In ihm erfüllte sich Alles im Geiste, was Israel nd hatte. Gerade den Juden gegenüber ward es zum leuchtenden Zeichen, Christen die Geburt ihres Heilandes wie Jene mit strahlenden Lichtern feierten, ıer „Weihenacht" des ewigen Serubabel, am 24. des neunten Monats, jüdischem Brauche zum folgenden Tage, dem 25., gehörte.

ıs hohe Alter und die weite Verbreitung dieser Annahme ergibt sich aus viel- lngaben des christlichen Alterthums. In den apostolischen Constitutionen heißt iert den Geburtstag, welcher Euch vollendet wird am 25. Tage des neun- onats." Cosmas drückt die Beobachtung alter Bräuche gut aus, wenn er Das ist offenbar, daß alle die Geburt Christi an den Schluß des neunten setzen, vom Beginne des ersten Monats (im Jahre) an."

kam nun darauf an, aus welchem Kalender man den ersten Monat nahm, um ›en 25. des neunten zu bestimmen. Clemens von Alexandrien berichtet, daß

---

aggai 2, 18: שימו־נא לבבכם מן־היום הזה ומעלה מיום עשרים וארבעה לתשיעי למן היום אשר יסד היכל יהוה שימו לבבכם.

man zu seiner Zeit in manchen Gemeinden den 25. Pachon als Geburtstag des Herrn annehme. Es war dieß der 25. des neunten Monats im ägyptischen Jahre, das von Thot begann. Clemens hält diese Berechnung für nicht richtig, sondern will die jüdische Zeitrechnung zu Grunde gelegt haben, die vom Nisan ihr kirchliches Jahr rechnet. Da man den ägyptischen Phamenoth mit Nisan correspondiren ließ, so traf für ihn der 25. des neunten Monats auf den 25. Athyr. Die Christen des römischen Europa „von Thracien bis Cadix“ gebrauchten den römischen Kalender. Für sie traf also, da Nisan und April correspondiren, das Geburtsfest des Herrn auf den 25. Dezember. Dieser Tag schien vor allen der Prophetie zu entsprechen. Chrysostomus theilt die Meinung Derer mit, welche meinen, „daß die Propheten schon von der Geburt an ihn verkündigt haben.“ Er fiel in den Winter, was besonders mit den Worten des Haggai zusammenstimmte, welcher sagt: „Die Saat ist nicht vorhanden; weder Weinstock, Feigenbaum, Granate, Oelbaum tragen, aber von diesem Tage an will ich segnen.“ Die Natur ist das Abbild des Reiches Gottes. „Christus ist geboren,“ sagt Orosius VIII. Cal. Jan., „wenn zuerst alles Wachsthum des kommenden Jahres beginnt.“ Hieronymus, der die Taufe Christi auf den 6. Januar versetzt, spricht deutlich aus, daß Alle die Stelle des Haggai von der Ankunft Christi, der ersten oder zweiten verstehen. „Wir,“ sagt er, „verstehen Beides, denn er regierte damals, als er kam und wird später regieren.“ Um die Wahrheit und Heiligkeit des Festes und seiner Verkündung zu bezeugen, wiesen die alten Kirchenlehrer auf die Uebereinstimmung der Natur hin; im Dezember werden nach dem kürzesten Tage die Nächte wieder kürzer. Die Finsterniß nimmt ab. Da Christus die „Sonne der Gerechtigkeit“ heißt, so sah man in seinem stillen Beginne das Abbild des langsam durch den Winter vom Aequinoctium an wachsenden Himmelslichtes. Es wurde von Bedeutung, daß es der 25. Dezember war, auf welchen Cäsar das astronomische Aequinoctium angesetzt hatte. „Nicht zufällig,“ sagt Ambrosius, „und von selbst ist eine solche Ordnung um die Zeit des Festes, welches in das menschliche Leben das Ewige scheinen läßt, sondern die Schöpfung offenbart durch diese Erscheinungen den Aufmerksamen ein Geheimniß.“ Durch diese Uebereinstimmung des natürlichen Kalenders erhielt die prophetische Allegorie eine Bestätigung, welche vorzüglich zu ihrer Verbreitung und Annahme beitrug. Es konnte die römische Kirche in keinem deutlicheren Zeichen für Juden und Heiden darthun, daß mit Christi Geburt Alles neu geworden sey, wie Ambrosius schön sich ausdrückt: „Gewissermaßen richtig nennen die Leute diesen heiligen Tag der Geburt des Herrn neue Sonne und bewirken so durch ihren Gebrauch, daß Juden und Heiden darin zusammenstimmen. Wir nehmen dieß gerne an, weil mit der Geburt des Erlösers nicht allein das Heil des menschlichen Geschlechts, sondern auch die Klarheit der Sonne selbst erneuert wird.“

3. Nur dadurch, daß bis in die neueste Zeit — in protestantischen Kreisen durch Luther's unrichtig abweichende Uebersetzung veranlaßt — auf die wichtige Prophezeihung Haggai's namentlich historisch-exegetisch nicht geachtet und dieselbe den Forschern über kirchliche Alterthümer gänzlich entgangen war — ein Fall, der an sich schon merkwürdig genug ist — nur dadurch konnte es geschehen, daß man sich überall in der neuen Wissenschaft noch mit verschiedenen unerweislichen Hypothesen trug, aus denen die Kirche das Datum des 25. Dezember abgeleitet haben sollte. Es war im vorigen Jahrhundert ein römischer Kalender des 4. Jahrhunderts bekannt geworden, der zum VIII. Cal. Jan. die Worte „N. Invicti” enthielt. Man glaubte dabei „Solis” ergänzen zu müssen, hielt den Tag für einen Sonnenfesttag, an welchem der persische Dienst des Mithra gefeiert worden sey, brachte dies mit dem astronomischen Aequinoctium zusammen und stellte sich daraus das Christfest in die Kirche übertragen vor. Aber jener Kalender war für das Constantinische Kaiserhaus verfaßt, dessen wichtige Tage in ihm notirt waren. Es war zu N. Invicti nicht Solis, sondern der Name des Kaisers Constantius zu ergänzen. Für ihn war der 25. Dezember (VIII. Cal.

Jan.) 351 der entscheidende Tag seiner Regierungsgewalt, welcher gefeiert wurde. Ein Sonnenfest des Mithra an diesem Tage hat weder im Orient noch Occident nachgewiesen werden können. Vielmehr steht fest, daß die Hauptfeiertage dieses Gottes im Frühling und Herbst stattfanden. Der 25. Dezember bildete zwar den Tag des astronomischen Aequinoctiums und der neuen Sonne, aber im Volk war das nicht lebendig, ob das neue Jahr begann an ihm so wenig, als es für unser Kalenderneujahr gar nicht in Frage kommt, wann Winters Anfang, wissenschaftlich berechnet, angenommen ist. Dazu kam das völlige Mißverständniß einiger Sätze in einer Rede des Kaisers Julian. Dieser will allerdings den ersten Januar als Sonnenfest dem Christfeste gegenüber geltend machen. Aber er dachte dabei nicht an den 25. Dezember. Denn weder Constantius, noch er selbst, so lange er scheinbar Christ war, feierten das Christfest an diesem Tage.

Der officielle Feiertag der Kaiser war bis zu Theodosius der 6. Januar. — Ebensowenig hat die Feier der römischen Saturnalien einen Zusammenhang mit der Anordnung des Christfestes am 25. Dezember, da die Hauptfeier derselben den 17. bis 19. Dezember traf und selbst die damit verbundenen Feste schon am 23. Dez. zu Ende waren. Allein auch die Ansichten des um christliche Alterthumskunde hochverdienten Piper können wir nicht theilen, der das Datum des 25. Dezember aus einer Zählung erklärt, die vom 25. März, als der Frühlingstag- und Nachtgleiche, die man als ersten Tag der Welt und als Empfängniß Mariä gefeiert, begonnen habe. Denn in diesem Falle würde aller Nachdruck auf dem Empfängnißtage, nicht auf dem Geburtstage ruhen, während nur in dem geborenen Christus die Erscheinung Gottes im Fleische gefeiert wird. Was aber namentlich dagegen spricht, ist, daß bei der Feststellung des Datums der Geburt nicht der 25. Dezember als solcher, sondern nur der 25. des neunten Monats, und zwar vom Anfange des Jahres an in Betracht kam, es also auch nicht zwingend war, den römischen Kalender zu Grunde zu legen, wie Clemens von Alexandrien beweist. Die Erkenntniß aber, daß der Prophet Haggai den Geburtstag als 25. des neunten Monats (vom 24. Abends an) geweissagt habe, daß das Weihefest des Tempels noch in dem bei den Juden geltenden Chanuka sein Abbild habe, war auch viel älter, als die bei einigen Lehrern vorkommende Allegorie von der Weltschöpfung an dem Frühlingsäquinoctium. Vielmehr bot der 25. Tag des neunten Monats durch seine biblische Geschichtlichkeit einen festen Anhalt, von dem aus späterhin sowohl die Empfängniß Mariä, wie die Geburt Johannis des Täufers, berechnet sind. Je mehr aber die Grundidee, welche in der Anwendung des prophetischen Wortes von der Tempelgrundsteinlegung auf den geistigen Tempel Christi hervortritt, gerade jüdische Meinungen besonders im Auge hat — und aus Gemeinden, welche von judenchristlichen Führern geleitet wurden, Fuß gefaßt haben muß — desto mehr würde das Alter derselben bis an die Apostel oder Apostelschüler heraufgehen müssen. Was Clemens von Alexandrien berichtet, setzt auch eine längst vorhandene Ansicht voraus, bei welcher sich schon verschiedene Modalitäten geltend machen. Schon darum ist zu erkennen, daß der Bericht des Chrysostomus, es sey der Tag in den Ländern des Westens schon lange, aber nur in diesen gewesen, auf einer Tradition beruht, die mindestens im zweiten Jahrhundert ihren Anfang nahm.

4. Wenn auch die Tage, an denen zuerst der Orient, dann die ganze Kirche das Christfest feierten, der 6. Januar und der 25. Dezember verschieden waren, so trafen doch dieselben kirchlichen Gedanken bei Beiden ein. Es war das eine Heil, welches in Christo erschienen und in dem Alles neu und geweiht worden war. Auch bei Epiphania machte sich geltend, daß es die neutestamentliche Festesdreiheit vollendete, somit an die Stelle des alten Laubhüttenfestes getreten war. An dieser Feier des alten Bundes hatte einst die Salomonische Tempelweihe Statt. So lange Jerusalem bestand, wurde darum kein Fest mit größerer Freude gefeiert. Weil es ein Weihefest war, fand allgemeine Erleuchtung Statt. Kein Hof, der nicht hell war in der ganzen Stadt.

Man feierte dabei das Wasserschöpfungsfest. Messianisch deutete man die Ceremon
welche die volksthümlichste in Israel während des Tempelsbestandes gewesen war.
war die Erfüllung der Prophetie des Jesaias: „Ihr werdet Wasser schöpfen aus
Brunnen des Heils," an welche man hiebei dachte. Die Kirche nahm den Brauch
Bis auf diesen Tag ist die Schöpfung des heiligen Wassers die eigentliche Feier
Epiphania im Orient geblieben, welche, wie in Jerusalem, bei strahlenden Lichtern
schieht. Der Bezug zu Christi Taufe ist mit Recht von Epiphanius und Anderen
anerkannt worden, wenn ihn auch Diejenigen, welche an Epiphania Christum ge
meinen, wie Chrysostomus mit dieser Feier der Heiligung des Wassers, durch den
eintauchenden Christus geschehen, darstellen. Die Makkabäer haben ihre Tempelw
nicht auf die Tage der Laubhütten verlegt, vielleicht auch, weil sie vor der Aut
des biblischen Festes zurückgetreten wäre — hauptsächlich aber darum, um das
phetenwort des Haggai in Erfüllung gehen zu sehen. Aber, wo Weihe war —
war Licht. Das „Weihefest" (Chanuka) feierte Israel, wie Josephus berichtet,
unter dem Namen „Lichter" (φῶτα) um der Lichter willen, die an kleinen Tempelle
tern wie im Tempel, so in jedem Hause brannten. Denselben Namen führte Epiph
„Es ist der heilige Tag der Lichter (φῶτα), zu dem wir gekommen und den wi
feiern heute gewürdigt sind," sagt unter andern Gregor von Nazianz. Der Begriff
erleuchten und einweihen (φωτίζειν und חָנַךְ, ἀνακαινίζειν) fiel auch hier zusammen,
sie beide in den von „taufen" übergegangen sind.

Um so treffender ist darum der deutsche Name „Weihnachten", welcher bei d
schen Völkern seit uralter Zeit im Brauche ist. Sie haben das Fest und seinen Na
von der römischen Kirche bekommen, vielleicht schon in jenen Zeiten, von denen Chr
stomus spricht, daß der 25. Dezember von Thracien bis Cadix bekannt gewesen
Denn Weihnacht ist die wörtliche Uebersetzung von Chanuka. Als winnaht, w
naht, winacht kommt es mittelhochdeutsch vor. Das alte vihian hat die Bedeut
von dedicare, weihen, wie חָנַךְ, daher sagt man auch huswei, Kirchweih, nämlich
weihung der Kirche; wich (wih, gothisch veihs) ist nicht völlig derselbe Begriff
heilig. Dieses ist mehr heilbringend, wich mehr heiltragend. Besonders eigent
lich war die Composition mit nacht, weil Weihnachten das einzige christliche
war, das am Vorabend, am 24. des neunten Monats begann, ganz wie die makkabä
Weihnacht ihre Lichter am Vorabend des 25. Kislew anzündet. Dadurch wurde W
nacht so sehr der Ausdruck des ganzen Festes, daß im Mittelhochdeutschen, wie
zuweilen bei uns, winachtes nacht und wienachtis tac vorkommt.

Es ist überhaupt merkwürdig und belehrend, daß kein anderes christliches Fest,
das der Weihe des Tempels, welcher Christus ist, den Namen wihtac erhalten
Nur das festum circumcisionis, welches am 1. Januar begangen ward, hieß ä
wihe oder ëbenwihetac, nämlich „andere Weihe". Die Beschneidung war „die Sch
weihe" des Tempels in Christi Leibe, wie der achte Tag der alttestamentlichen F
als Schlußfest (Azereth) eingesetzt war.

Bei den anderen europäischen Völkern ist der Name „Geburtstag", dies nat
(ital. natal, span. nadal, natividad, franz. noel) oder Gottestag (bei den Slawen bo
noz, boze narodzenie, bozic) besonders in Gebrauch gekommen. Das englische chri
mas ist von der besonderen Christmette benannt.

Der Verfasser durfte sich in manchen Beziehungen kürzer fassen, da er sowohl we
weiterer Ausführung, als wegen der besonderen Quellennachweisung auf sein kür
erschienenes Buch: Weihnachten, Ursprünge, Bräuche und Aberglauben. Ber
L. Rauh, verweisen kann, wo Literatur und nähere Erläuterungen gegeben sind.

Paulus Cassel.

Weihnachtsfeier, das Fest der Geburt Christi, weil es im Abendlande nam
lich Wurzel gefaßt hatte, wurde dort auch am Herrlichsten gefeiert. „Bedenkt," sa
der heilige Bernhard, „wie groß das heutige Fest ist"; es beherrscht die Nacht, di

immel erfüllt es von der Erde, denn die Nacht war wie Tag erleuchtet und ein
hlich Licht vom Himmel erfüllte die Hirten. Daher wißt ihr, wo der An-
ng des Festes ist. Die Freude, welche die Engel schon hatten, wird als zukünftig
em Volke verkündet. Darum wird diese Nacht vor Allem festlich begangen
t Psalmen, Hymnen und geistlichen Gesängen, namentlich in diesen Vigilien muß man
ne Zögerung glauben, daß seine himmlischen Fürsten anschlagen den Ton der Psalmen
Mitten „der paukenschlagenden Jungfrauen“. Das Weihnachtsfest ist daher, wie kein
deres in der römischen Kirche, durch drei Messen gefeiert, von denen die Eine in
r Nacht (nocte), die Andere bei anbrechendem Morgen (in aurora), die Dritte bei
lem Tage (in die) gelesen wird. Es ist die Dreiheit in Eins, die gefeiert wird.
er Priester nimmt erst nach der dritte Messe die Abspülung. Als Lektionen wurden
immt für die Vigilie Matth. 1, 18—21., für die erste Messe Evangel. Lukas 2,
—14., für die zweite Luk. 2, 15—20., für die dritte Joh. 1, 1—14. Letzteres ist
ist das Schlußevangelium jeder Messe, an Weihnachten wird es als dritte Meßlektion
n Tage verlesen. Es culminirt in ihm das Fest, wo geschrieben steht: Und „das
icht scheint in der Finsterniß.“ Die evangelische Kirche hatte diese Lektionen
s Perikopen für die drei Feiertage, in welchen kirchliche Versammlungen waren, be-
mmt. Seitdem aber ein dritter Feiertag meist nicht mehr gefeiert wird, ist auch
r Anfang des Evangeliums Johannis als Perikope für die christliche Gemeinde weg-
fallen.

Die Wahl der Episteln aus dem Briefe Pauli an Titus (2, 11—15. u. 3, 4—7),
o es heißt: „es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes“ (2, 11), „es erschien
e Freundlichkeit Gottes“ (3, 4), ist sehr belehrend. Es wird darin bedeutet, daß die
eburt die Erscheinung Christi (Epiphania) sey und daß nicht darin auf die Taufe
ngewiesen ist, wie griechische Lehrer, so auch Chrysostomus, die Stelle auszulegen
rsuchten.

Es wird drei Mal in der Vigilie, wie in der ersten und zweiten Messe, ge-
edigt. Musik und Chorgesang ahmen die Stimme der Engel nach. In vollen Chören
scht gloria in excelsis, Allelujah, credo. Die Priester sitzen während der Musik
ben dem Altar und ihr Schooß ist mit dem velum offertorii bedeckt, dem Tuche, das
beim Darreichen des Kelches tragen. Die Kirche feiert ihren Geburtstag und sie
igt ihren ganzen Schmuck. Lichter brennen die ganze Nacht, die schönsten Gewänder
erden getragen, die besten Geräthe aufgestellt. In Rom celebrirt der Pabst selbst.
n einem glänzenden Zuge begibt er sich in die Kirche. Wenn ein Kaiser in Rom
ar, trug er die Schleppe. Die Macht und Herrlichkeit des Reiches Christi wird sym-
lisch dargestellt. In der Weihnacht weiht der Pabst, bevor er das Meßopfer bringt,
nen mit Edelsteinen geschmückten Hut. Er steckt auf einem prachtvollen Schwert, wonach
ide einem Könige oder Fürsten geschenkt werden, um sich des Schutzes und der Verthei-
igung der Kirche zu erinnern. Offenbar ist der Brauch die in das lebendige Bild über-
tzte apostolische Mahnung gewesen: „Nehmet den Helm des Heils und das Schwert
es Geistes, welches ist das Wort Gottes.“

2. Schon die Feste des alten Bundes stellten die Ereignisse des Reiches Gottes, für
elche sie eingerichtet sind, alljährlich historisch dar. Das Volk sollte jährlich unter
ütten sitzen, wie es in der Wüste in Zelten gewohnt hatte. Es sollte jährlich unge-
uertes Brod essen, wie beim Auszug aus Aegypten. Die christliche Gemeinde ging
eitig in diese Ideen ein. Auch ihre Feste sollten ein historisches Bild erhalten.
enn geschichtlich war Christi Geburt und Heil auf der Erde. Die
eschichte des Evangeliums, wie die Mutter ihren Sohn in die Windeln wickelte und
die Krippe legte, war der Anfang alles christlichen Lebens. Sobald ein Geburtstag
hristi gefeiert wurde, stellte sich auch das Bedürfniß dar, die Geburt desselben nach
orschrift des Evangeliums zur sichtbaren Lehre von Jung und Alt darzustellen. Da,
o Epiphanius die Legende mittheilt, daß schon Jeremias der Prophet die Flucht Ma-

ria's mit dem Kinde nach Aegypten prophezeiht habe, sammt dem Sturze ihrer Götter (vgl. Jerem. 46, 25) — fügt er hinzu, „deßhalb ehren sie noch jetzt die jungfräuliche Mutter, legen ein Kind in die Krippe und halten es heilig." *) Moses von Chorene, **) der als Armenier den 11. Tybi oder 6. Januar als das Christfest beging und gegen die Feier des 25. des neunten Monats eifert, spricht von „einer unsinnigen Feier am 25., wo das Volk Thiere kröne, Schlangen anbete und Kuchen vertheile." Offenbar will er damit Bräuche, wie sie für den Geburtstag Christi im Aufbau einer „Krippe" gewährt wurden, tadeln. Das Kind lag in der Krippe, neben der die Jungfrau sitzt. Hirten beschauen es, Thiere, ein Ochs und Esel, wärmen es. In der mittleren Zeit schmückten prachtvolle Ställe an Weihnacht die Kirchen, zum Anstoß für manche fromme Kirchenlehrer. Im Morgenlande war eine Grotte dargestellt, wo zu beiden Seiten der Wiege Joseph und Maria knieen, Hirten und Thiere nicht fehlen. Im Laufe der Zeit wurde das Bild immer dramatischer. Man ließ die Verkündigung durch die Engel Knaben sprechen; die Hirten singen; das Kind wird unter Liedern gewiegt. Die „Kinderwiegenlieder" wurden zu einer besonderen Gattung geistlicher Lieder, die vom Volke in der Kirche und zu Haus unter jubelnden Ausbrüchen gesungen werden. Es wurde die „Exhibirung" der Krippe ein Volksfest der Christenheit, das zuletzt auch in manchen argen Mißbrauch ausartete. Aber noch in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts galt in Tübingen der Brauch, daß in der Christnacht um 12 Uhr das Jesuskind eine Stunde lang auf dem Thurme der Hauptkirche gewiegt ward. In einer mit Lichtern umstellten Wiege lag die Puppe und während des Schaukelns blies der Chor: Ehre sey Gott in der Höhe u. s. w.

Der Armenier wirft den Anhängern des 25. Dezember vor, daß sie „Thiere krönen." In der That gab es keine Krippe in der Kirche oder im Haus ohne „Ochs und Esel." Eine eigenthümliche Lesart des Propheten Habakuk gab dazu Veranlassung. Die Stelle, die im Originale heißt: „bekereb schanim chajehu" (Luther: „Du machst dein Werk lebendig in den Jahren"), gibt die LXX. wieder: In Mitten zweier Thiere wirst du erkannt werden und hatte dabei offenbar „bekereb schnaim chajoth" gelesen. Es haben homiletische Gedanken dazu mitgewirkt, welche nach allen Seiten die Erfüllung der Prophetie in Jesu Christo dem Volke nachwiesen. Man erinnerte sich an Jesajas 1, 3., wo der Prophet spricht: „Es kennt der Ochs seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn," aber Israel erkennet nicht. Die Krippe, in der Jesus Christus, als Kindlein liegend, dargestellt war, gab das Abbild der prophetischen Erfüllung. Ochs und Esel (an dessen Stelle dann ein Pferd trat) kannten ihn und wärmten den von seinem Volke nicht Gefundenen. Die Creatur, die nach ihrem Herrn seufzt, während der Unglaube ihn nicht sieht, erfuhr durch diese Thiere ihre Vertretung. Zahlreiche Gedichte und Volksspiele verherrlichten die tiefe Gnade Gottes, der sich von Thieren suchen und anbeten ließ. Die Geburt des Heilandes macht eben Alles neu, stellt die verlorene Menschheit wieder her, sie gründet den ewigen Tempel. Weihnachtskrippe und Weihnachtsbräuche des christlichen Volkes sind nur die historische und dramatische Abbildung des heiligen Gedankens. In der Weihnacht lösen sich die Gegensätze auf, der Winter schmilzt, die Bäume schlagen aus, die Thiere reden, Alles wird frei, was in das Joch der alten Schlange gefallen war. Daher deutet sich auch die herrliche Sitte des Weihnachtsbaums.

3. Das Makkabäerfest, in welchem die Juden die Herstellung ihres Tempels aus der Sünde der Syrer feiern, wird für jedes Haus eine Weihnacht dadurch, daß sie einen kleinen Leuchter anzünden, als Abbild der Weihe, die der Tempel damals erfuhr, da Judas Makkabi am Abend des 24. des neunten Monats die Lichter als Zeichen der Vollendung und des Sieges anbrannte. Der Tempelleuchter war der symbolische

*) Vgl. Fabricius Cod. Pseud. epigr. Vet. Test. I, p. 1110. 1111.

**) Chron. ed. de Florival, Tom. II. p. 171.

...ger des Tempellichtes, welches Gottes Wort ist. Die Menora, der Leuchter, wie ... Moses im Stiftszelt und Tempel aufstellen ließ, war wie ein Baum gestaltet. ...e Aeste erheben sich zu beiden Seiten drei Arme, die den mittelsten einschließen. Es ... an ihm Kelche, Blumen und Früchte (Aepfel oder Granaten) dargestellt. ...enn man in der Oekonomie des Tempels symbolische Ideen vom Reiche Gottes an...hmen muß, so ist die Menora das Symbol des Paradiesbaumes des Lebens, welcher ... Menschen verschlossen war. Er trug sinnbildlich das Licht, welches das Le...n war.

Im Geburtsfest Christi sah die alte Gemeinde die Tempelweihe vollendet, den ...und des neuen Tempels gelegt, welcher Christus ist. Es war dieß nicht ein natio...ler Tempel, sondern die Menschheit der Kinder Adams wurde erneut. Christus ist ... zweite Adam, daher konnte die Gemeinde der Christen nicht wie die Juden ihr ...burtsfest mit dem Tempelleuchter in Kirche und Haus begehen. Dieses war ja nur ... Symbol für Vergangenheit und Zukunft vom Baume des ewigen Lebens und ...tes. In Christo ist Wahrheit geworden, wovon jener nur der Schatten war. Statt ... Kopie tritt das Original an die Stelle; statt des Leuchters der Baum, der ewig ...t und Licht und Heil als seine Frucht trägt. Denn wer mit Christo überwindet, ...rd essen vom Baume des Lebens, der im Paradiese ist." Eine Fülle alter Ge...sten, vom Evangelium an, windet sich um den seligen Glauben, daß das Kreuz der ...hre Lebensbaum sey, der „keine schädlichen Aepfel, sondern den Lohn des Lebens ...gt." In der Apokalypse heißt es: „Ein Holz stand da, das trug zwölferlei Früchte ... Monate und die Blätter dienten zur Gesundheit der Heiden."

Der Dichter Venantius dichtet von dem Kreuze: „O du gewaltiger, süßer und ...er Baum, der du an deinen Zweigen neue Aepfel trägst." Denn der Paradies...m wurde auch mit Beziehung auf das Wort: malum e malo, namentlich in der ...ischen Kirche, für einen Apfelbaum gehalten und die Frucht, mit welcher Eva von ... Schlange verlockt worden sey, wurde als Apfel gedeutet. Es war also für die ...risten an ihrer Weihnacht kein schöneres Symbol ihrer Feier zu finden — der Mak...käerlampe der Juden gegenüber — als das Bild des Baumes aufzurichten, welcher die ...iedergewinnung des Paradieses, also die Einweihung des ewigen Tempels, die Reini...ng des Herzensaltars abbildete. In der Weihnacht, mitten im Winter, wie man ...aggai's Prophetie auslegte, begann der geistliche Frühling. In ihr ging in Erfüllung, ...s im hohen Lied verkündet ist: „Der Winter ist vorüber, die Blüthen lassen sich am ...oden sehen, die Zeit des Gesanges ist gekommen." Die geistlichen Gedanken trug das ...ristliche Volk in Bilder und Bräuche über. Das beste Abbild des Baumes, der im ...inter grünt, ist namentlich den germanischen Völkern die Tanne; mitten im Schnee ...chtet ihre Frühlingsfarbe. Wenn Lichter sie erhellten, Aepfel sie schmückten, welch ...tliches und lehrreiches Bild der Wiederkehr paradiesischer Zeit, die in Jesus Christus ...schienen ist! Die Tanne bildet zumeist die Form eines Tempelleuchters ab. Sie ...llt daher den hölzernen Weltleuchter dar, der symbolisch das Licht trägt, wovon das ...eihnachtsevangelium herrlich verkündigt, daß es in der Finsterniß scheint und trägt die ...pfel der Gesundheit für alle Heiden. Man hat in neuer Zeit mehrfach die Meinung ...äußert, daß der Brauch, einen Tannenbaum am Christabend anzuzünden und mit ...pfeln zu behängen, ein besonders protestantischer sey, im Gegensatze zur Krippe, die ...hr dem katholischen Volke eigen sey; dieß ist ganz unbegründet. Daß der Brauch ...es Tannenbaums mit Aepfeln viel älter, als die Reformation sey, ergeben schon die ...ittelalterlichen Sagen von Apfelbäumen in der Christnacht, die namentlich im Süden ...eutschlands verbreitet sind, und wie Pauli*) berichtet, gerade mit Bezug auf Haggai's ...ophetische Worte entstanden sind.

Außerdem waren nicht alle eifrigen protestantische Theologen mit dem Brauche ein-

*) Von Schimpff und ernst. Stratsburg 1522. Blatt CII a.

verstanden, während er sich in katholischen Landen nicht minder erhalten. Wir müssen ihn vielmehr als den eigentlichen alten Brauch der Völker ansehen, bei denen der 25. December als Weihnacht zuerst geltend worden ist. Wie dieses Datum die Weihe Christi im Gegensatze zum Tempel in Jerusalem darstellt, so der Tannenbaum das größere Urbild des Tempelleuchters. Die Krippe dagegen, als die Abbildung der geschichtlichen Geburt Christi, ist ein Brauch, der sich mehr der doketischen und spiritualistischen Meinung gegenüberstellt, die nicht den geborenen, sondern den getauften Christum verehrt. Der Brauch drückt in seiner ganzen Art den lebendigen Glauben aus, daß in der Geburt Christus „erschienen“ ist, daß das Wort Fleisch geworden ist. Will man also einen verschiedenen Gedanken in beiden Bräuchen annehmen, so ist der Tannenbaum mehr den Juden und ihrer Lehre, die Krippe den Irrlehrern und Spiritualisten gegenüber, in's Volk eingepflanzt worden. Um so wunderlicher daher, wenn in neuester Zeit die Juden nach christlicher Art den Weihnachtsbaum aufrichten, anzünden und ihre Kinder darauf sich freuen lassen.

4. Denn am Weihnachtsbaum hängen Gaben, um Freude zu machen. Weihnachten ist das Fest der unsäglichsten Freuden. Ein Christ, der glaubt, kann die Tiefe der Weihnachtsfreude kaum ahnen, viel weniger ausdenken. Man kann verstehen, was von einem Abte Odilo gesagt, er habe sich, wenn die Verkündigung an die Hirten erscholl, vor Freuden auf dem Boden gewälzt. „Ich wünschte,“ sagte der heilige Franciscus, daß auch die Wände Fleisch äßen, wenn's möglich wäre.“ Es sollte Jeder fröhlich seyn, man sollte sich's wohl seyn lassen bei Speis und Trank und keine Lehre nehmen die Menschen lieber an. Es erfordert die Festspeise, Kuchen und Fladen, Klöße und Knödel, Pillen und Striezel, eine besondere Abhandlung von deutscher und christlicher Sitte. Es beklagt sich freilich schon Bernard von Clairvaux, „daß die Leute mit solchem Eifer Kleiderstaat und Leckerbissen zubereiten, „als wenn Christus dergleichen erwartete.“ Es fehlte auch nicht an übelem Unfug, den Trunksucht, das alte Uebel, auch an diesen heiligen Tagen mit sich führte. —. Aber freilich sollte man nicht bloß selbst sich freuen, sondern auch alle Andere fröhlich machen. Man soll die Armen speisen; der Thiere wurde gedacht; man beschenkte, wen man liebte. Die Weihnachtsbescheerung ist fast zu einer Industrie geworden, die den Gedanken der Liebe darin überwuchert. Im Norden hat sich die schöne Sitte des Julklapp eingebürgert. Es war ein himmlisches Wort — ein Geschenk vom Himmel, das für alle Welt in der Weihnacht zu den Menschen herabkam. Dieß soll zur Lehre und Freude Julklapp nachahmen. Plötzlich — ein Klapp, ein Klopfen geht voran — fliegt ein Geschenk herein. Den Boten sieht man nicht, auch nicht den Geber. Das Unerwartete, wie vom Himmel Geflogene, soll ausgedrückt seyn. Julklapp heißt die Gabe, weil Jul der Name des Festes ist. — Man ließ Armen und Bettlern wie Kindern ein besonderes Recht, denn zu Armen und Kindern im Geiste kann Jesus immer nur kommen.

Aber noch Besseres dachte man zu geben. Scanderbeg wollte selbst nicht einmal Türken etwas am Weihnachtsfeste zu Leide thun. Schon Theodorich der Große empfahl, Leidende zu besuchen, Niedere zu befördern. Karl der Große gebot, Gefangenen ihr Loos zu erleichtern. Es soll ein Fest des Friedens, der Liebe und Freude für Alle seyn.

Bis zu Epiphania hin — zwölf Tage dehnt sich die Weihnachtsfreude aus. Neujahr — das Fest der Beschneidung, die zweite Weihe hat davon vielfachen Theil erhalten. Ein lieblich Bild ist die Schilderung, nach welcher Dorothea Sibylle von Brieg (das liebe Dorel) alle Kinder von 6 bis 12 Jahren in der Stadt am Neujahrsabend 1611 beschenkte und grüne Tannenbäume mit vielen Lichtlein*) brannten. Die englischen Kirchen behaupten die Feier der Weihnacht in alter Liebe und Freude. Der puritanische Eifer, es abzuschaffen, der wissenschaftliche, das Datum desselben anzufechten

*) Schmidt, Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Herzogin Dorothea Sibylla. Brieg [illegible] S. 65.

) beide gescheitert. Wenn die evangelische Gemeinde und Familie ihre Krippe und nenbäume in rechtem Verständniß aufbaut und Alt und Jung dabei nicht bloß mit schenken verzärtelt, sondern belehrt und erbaut — wenn eine heilige Sabbath- ide Essen und Trinken, Geben und Nehmen heiligt — wenn den Abend eine ernste tte, worin die Stimme des Evangeliums laut wird, heiligt — dann wird die Pre- t des Festes, „wenn sie die große Freude verkündigt," empfängliche Herzen und ende Seelen finden; — Jesus Christus möchte dann bei ihnen einkehren, und zwar ern und heut und in Ewigkeit.

Auf Weihnachtsbräuche und Aberglauben weiter hier einzugehen, verbietet der Raum, ugemessen ist. In meinem obengenannten Buche habe ich viele derselben bespro- t*) und auch die neuen Grundsätze hervorgehoben, von denen ich meine, daß sie im hältniß zu christlicher Meinung aufgefaßt werden müssen. Paulus Cassel.

Weihrauch (λίβανος, λιβανωτὸς, thus; vom Anzünden, incensum, incensum ris; das Beräuchern damit: incensare, incensatio) wurde sowohl in den heidnischen ten, als in dem jüdischen Tempeldienst, theils für sich allein, theils mit anderen redienzien vermischt, entweder in selbstständigen Cultusakten oder bei dem Darbringen Opfer angezündet, eine symbolische Handlung, welche das Weiheopfer der Andacht, esondere das Opfer des Gebetes, das gleichsam als duftender Wohlgeruch zu Gott orsteigt, versinnbildet (vgl. den Art. „Räuchern"). Diese symbolische Beziehung des uchopfers auf das Gebet, schon Ps. 141, 2. ausgesprochen, klingt in der alttestament- en Bildersprache der Apokalypse an: die 4 Thiere und 24 Aeltesten, welche den on Gottes umgeben, halten in ihren Händen goldene Schalen, aus denen duftende chwolken, die Gebete der Heiligen (5, 8), aufwallen. Die Pfanne, in der der ihrauch angezündet wurde, hieß schon bei den Römern thuribulum. Auch nicht eine : Spur deutet darauf hin, daß der Weihrauch und das Räuchern in der ältesten tlichen Kirche gebräuchlich gewesen wäre; wohl aber sprechen direkte Zeugnisse für Gegentheil. Die einzigen Opfer, welche die alten Christen in ihrem geistigen Culte erlaubt hielten und in denen sie die Funktionen ihres allgemeinen Priesterthums en, waren das Gebet und die eucharistischen Oblationen: die anderen galten ihnen ils als geschwundene Schatten des abrogirten Ceremonialgesetzes, theils als heidnische perstitionen. Auch den Gebrauch des Weihrauchs in Cultushandlungen beurtheilten aus diesem Gesichtspunkt. Tertullian sagt (Apolog. c. 30): Ei offero opimam et iorem hostiam, quam ipse mandavit, orationem de carne pudica, de anima in- centi, de Spiritu Sancto profectam (cf. de orat. cap. 23 in fine) . . . . non na thuris unius assis. (Apol. c. 42: Thura plane non emimus). Nur als ittel im Privatleben unangenehme und schädliche Gerüche zu verbannen, will dieser hriftsteller den Gebrauch des Weihrauchs gelten lassen (de cor. milit. 10): Si me or alicuius loci offenderit, Arabiae aliquid incendo, sed non eodem ritu nec lem habitu, quo agitur apud idola. Athenagoras (legat. pro Christ. c. 13) ver- ert, da Gott selbst der vollkommene Wohlgeruch sey, so bedürfe er keines wohlrie- iden Räucheropfers: θυμιάτων εὐωδίας, αὐτὸς ὢν ἡ εὐωδία τελεία, ἀνενδεὴς καὶ οσδεής. Arnobius will die Heiden (adv. gent. lib. VII. c. 26) überführen, daß Anzünden des Weihrauchs selbst in ihren Culten eine Neuerung (novella res) sey, der Numa Pompilius und die Etrusker noch nichts gewußt hätten, und gibt ihnen bedenken, daß, wenn das Unterlassen dieses Gebrauches eine Sünde und Vernach- sung der Götter seyn solle, damit die schwerste Anklage gegen jene ersten Zeiten der tusstiftung erhoben werde: Sin autem temporibus priscis neque homines neque huius thuris expetivere materiam, comprobatur et hodie frustra illud inani- que praestari, quod neque antiquitas necessarium credidit et sine ullis novitas ionibus appetivit. Cyrillus von Jerusalem erwähnt den suffitus sacer in der

*) Vgl. das von mir herausgegebene Berliner Wochenblatt 1862, Nr. 12.

fünften mystagogischen Katechese ebenso wenig, als die apostolischen Constitutionen gleich beide eine bis in das Einzelnste gehende Darstellung aller bei der Abendmal üblichen Gebräuche gegeben haben. Auch findet sich keine Spur davon bei und Optatus von Mileve. Wenn daher ältere katholische Schriftsteller, wie Bo rum liturgic. lib. I. c. 25, §. 9), den Tadel der Alten nur auf das Anzünd Weihrauchs in den heidnischen Tempeln und auf die Betheiligung am heidnischen dienst bezogen, und trotz des Schweigens der Väter oder ihrer direkten Gegenz auch in den christlichen Kirchen diese Sitte als ursprünglich bestehend und nach a scher Ueberlieferung aus dem alten in den neuen Bund übertragen dachten, so w nur ein abgenützter Kunstgriff fictiöser Geschichtsfälschung, den Neuere, wie B und Lüft, mit Recht aufgegeben haben.

Eine Stelle bei Ambrosius hat man ohne Grund als Zeugniß für die Räu benützt. Denn wenn er (Exposit. Evang. Luc. lib. I. Nro. 28) sagt, daß a Christen, wenn sie die Altäre beräuchern und das Opfer darbringen (nobis quoqu lentibus altaria, sacrificium deferentibus), ein Engel assistire, ja sich sichtbar (nach Luk. 1, 11), so verräth schon Gedanke und Ausdruck, daß sich der Re Allegorieen bewege; noch deutlicher tritt dieß in einer anderen Stelle des dem Am beigelegten, aber wohl später abgefaßten Buches, de sacramentis (lib. IV, 4), wo auch der zweiten Stiftshütte (secundo tabernaculo) ihr wohlduftender Räuch (thymiaterium) zugeschrieben, aber sofort dieß durch die Voraussetzung erläuter daß die Gemeinde frei von Verbrechen und schwerem Irrthum ein guter Woh Christi sey. Indessen bedurfte es nur eines Schrittes, um von dieser bildlichen weise zur symbolischen Cultushandlung zu gelangen. Die ersten sicheren Spur folgende: In den apostolischen Canones (can. 3) wird das Räucherwerk (θυμίαμ Zeit der Darbringung des Opfers unter den nothwendigen Requisiten für den aufgeführt und bei Dionysius dem Areopagiten (de hierarch. ecclesiast. cap. 3 angeordnet, daß die Opferhandlung mit dem Räuchern vor dem Altare eröffnet w Es kann daher nicht auffallen, daß Evagrius (hist. eccles. lib. VI, 21) berei goldenes Rauchfaß (θυμιατήριον) erwähnt, welches der persische König Chosro Kirche zu Jerusalem geschenkt hat. In den orientalischen Liturgieen kommt dam die Thurifikation der Elemente vor und es werden für dieselbe bestimmte Gebetsf larien vorgeschrieben. Dagegen fehlt in den älteren römischen Sakramentarien jede einer Thurifikation bei der Messe. Nur in der fränkischen Kirche finden wir f Eingange des Mittelalters bezeugt. So sagt Hinkmar von Rheims (Capitul. lib. bei Harduin Concil. Collect. V, 392): Ut omnis presbyter thuribulum et ince habeat, ut tempore, quo evangelium legitur et finito offertorio super oblati incensum, ut in morte videlicet redemptoris, ponat. Eine ähnliche ordnung führt Harduin aus Rouen'schen Concilienakten**) zum Jahre 878 an. derselben symbolischen Anschauung werden in der Osterkerze, die bekanntlich den standenen als das Licht der Welt darstellt, fünf Weihrauchkörner gelegt, zur Anden der fünf Wunden, denen das Blut des Erlösers als das schlechthin wohlgefällige

*) Cod. Theod. l. XV. tit. 4. de imaginib. imperialib. lex unic. findet sich ein Verbo jüngeren Theodosius vom Jahre 425, den Bildsäulen der Kaiser Adoration zu erweisen. fredus weist in seiner Commentation dieses Gesetzes nach, daß nicht bloß die Heiden den schen, sondern auch christliche Magistrate später den christlichen Kaisern diese Ehre erzeigt vor ihren Bildsäulen Weihrauch angezündet hätten. Namentlich hat der Arianer Philost in seiner Kirchengeschichte (II, 18) gegen die Homousianer die Anklage erhoben, daß sie das denken Kaisers Constantin des Großen auf diese Weise feierten.

**) Ibid. VI, 205. Er nennt das Concil Concilium Rodomi regnante Ludovico rege wig der Stammler 877—879). Diese Beschlüsse will Harduin unter Rotomagensischen lienakten gefunden haben. Da sie Mansi nicht hat, scheinen sie unzuverläßig. Rotomag übrigens weder, wie Vater im katholischen Kirchenlexikon (Art. „Räucherung") angibt, Rh noch wie Ebrard (Abendmahl I, 478. 483) übersetzt, Remagen, sondern Rouen.

kräftige Opfer für die Sünden der Welt entströmte (vergl. meinen Art. „christliches ...scha"). Noch Ivo von Chartres († 1115) bezeugt in dem Mikrologus (de eccles. ...rvationib. cap. 9): Romanus ordo praecipit, ut incensum semper praecedat ...gelium cum ad altare sive in ambonem portatur, non autem concedit, ut ob... in altari thurificetur, quod et Amalarius in prologo libri sui de officio Ro...nos devitare fatetur [Amalarius von Metz sagt in der zweiten Vorrede: Post evan...lium non offerunt incensum super altare], quamvis modo a pluribus, imo paene omnibus usurpetur.

Das römische Meßritual schreibt im ordo missae folgende Incensationen bei den ...nen Messen vor: 1) Vor dem Introitus benedicirt der Celebrirende das Räucher... mit den Worten: Ab illo benedicaris in cujus honore cremaberis, nachdem er ...uf das Rauchfaß aus der Hand des Diakonen genommen, beräuchert er den Altar ...wird selbst vom Diakonen beräuchert. 2) Vor dem Evangelium benedicirt er auf's ...e den Weihrauch in der vorgeschriebenen Weise und beräuchert drei Mal das Buch, ...er die Perikope liest. Nach der Verlesung wird er wiederum von dem Diakonen ...uchert. 3) Bei dem Offertorium benedicirt er nach dem Veni Sanctificator omni...ens den Weihrauch zum dritten Male mit den Worten: Per intercessionem beati ...haelis stantis a dextris Altaris incensi (nach Luk. 1, 11., wo aber der Engel selbst V. 19. Gabriel nennt — ein unverkennbarer lapsus memoriae des Rituals!) — Incensum istud dignetur Dominus benedicere etc. Hierauf thurificirt er die ...lationen, indem er drei Mal über dem Kelch und der Hostie, und drei Mal von der ...hten zur Linken, ein Mal von der Linken zur Rechten um dieselben das Rauchfaß ...ingt mit den Worten: Incensum istud a te benedictum ascendat ad te, Do...ne, etc. Dann beräuchert er den Altar, indem er die Worte Ps. 141, 2—4. spricht: ...igatur, Domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo etc. Zuletzt be...chert der Diakon den Celebrirenden und den die Patene haltenden Subdiakonus, der ...riferarius beräuchert den Diakon, die Akoluthen und die Gemeinde. Die Incensation ...r Oblata hat erst spät in den römischen Ritualien und Ordines Eingang gefunden; ...des Meßbuchs wird bereits, wie wir sahen, als römische Sitte von Amalarius und ... erwähnt, und kann darum nicht, wie Lüft (Liturgik des katholischen Cultus II. 567) will, erst im 14. Jahrhundert entstanden seyn. Außerdem findet die Incen...n Statt bei der feierlichen Ertheilung des Segens mit dem eucharistischen Sakra...te (Lüft a. a. O. II, 568, vgl. 516 flg.), bei verschiedenen Weihen, bei den Lei...feierlichkeiten und bei den Processionen, in denen der Thuriferarius mit dem Rauch... vor dem Diakon mit dem Kreuze den Zug des Klerus eröffnet (vergl. Rituale ...a. de processionibus). Auch die Reliquien werden meist unter Thurifikation ...ezeigt.

Für die Zusammensetzung des Incensums finden sich in den liturgischen Büchern ...schriften, welche sich auf 2 Mos. 30, 34 flg. stützen. Es soll aus edlen Ingre...zien, besonders reinem Weihrauch, bestehen: gemeinere Stoffe dürfen nur in gerin...r Quantität beigemischt werden (Gavanti Thesaurus rituum Tom. I. Comment. in ...r. Miss. P. II. Tit. IV. Num. 4. Not. f. nach dem Caerim. Episc. I. c. 23).

...Thurifikation gehören auch bestimmte Gefäße: es werden derer in den liturgischen ...riften hauptsächlich drei erwähnt: 1) die acerra, bei den Römern theils die Räu...pfanne, auf welcher man die wohlriechenden Substanzen verbrannte, theils die arcula ... das thurarium, worin man sie aufbewahrte. In den kirchlichen Sprachgebrauch ...das Wort vornehmlich in der letzteren Bedeutung übergegangen; dieses Aufbewah...gsgefäß wird auch pyxis thuris, incensarium, navicula incensi, hanapus genannt; ...das thymiaterium, das große Rauchfaß, welches an der Seite des Altares an...racht, die duftenden Wohlgerüche nach allen Seiten verbreitet; 3) das thuribu...m ist das noch jetzt in der Kirche übliche Rauchfaß, das getragen und geschwungen ...d. Es besteht aus einem Kohlenbecken, in welchem der Weihrauch verbrannt wird

und einem Deckel, und hängt an drei Ketten, die in einem Ringe vereinigt sind. I
Innocentius' III. (lib. I. c. 17) mystischer Auslegung bezeichnet die Dreizahl die
fache Einigung in Christo zwischen Seele und Leib, Gottheit und Seele, Gottheit
Leib; wenn noch eine vierte hinzu kommt, die Einigung der Gottheit mit dem
positum, d. h. der Totalität, der menschlichen Natur. Andere Deutungen hat Du
(rationale officiorum div. IV, 70). Die Rauchfässer waren oft aus edlem Metall
Steinen in kunstreicher Form gearbeitet. Die von katholischen Schriftstellern h
wiederholte Angabe des lib. Pontific., daß schon Constantin der Große an römische Ki
Thymiaterien von gediegenem Golde und mit Edelsteinen besetzt geschenkt habe, ver
nicht mehr Glauben, als manche andere berühmte Donationen dieses Kaisers,
denen Niemand weniger, als er selbst, gewußt hat.

Nach Bellarmin (de miss. II, 15) bedeutet die Incensation 1) den guten G
des Evangeliums; 2) die Gebete der Heiligen; 3) die in Wolken gehüllte Ma
Gottes; als Zweckmäßigkeitsgrund führt er 4) die Verbannung der durch eine
Versammlung nothwendig entstehenden üblen Ausdünstungen in den Kirchen an. Th
von Aquino hat (Summ. P. III, qu. 83. art. 5 ad 2m.) schon den ersten und di
Grund und weist darauf hin, daß die Thurifikation nicht auf ceremonialem Gebote
göttlichen Gesetzes, sondern auf Anordnung der Kirche beruhe und überhaupt nicht
Wesen der Messe begründet, sondern nur der Feier derselben angemessen sey. Al
protestantische und katholische Schriftsteller, wie Baumgarten (Erläuterung der ch
lichen Alterthümer S. 504 flg.), de Vert (Explicat. des ceremonies de l'Eg
Tom. III, 754), Martini (de thuris in vet. Christian. sacris usu, Lips. 17
haben den ursprünglichen Zweck der Incensation in äußerlicher Weise zu erklären gesu
theils um dem Modergeruch der in den Kirchen befindlichen Grüfte zu begegnen, th
um die dumpfe Luft in den alten Katakombengottesdiensten weniger fühlbar zu mach
theils um den Reliquien der Heiligen unter den Altären die Ehrenbezeugungen zu e
weisen, die im Morgenlande Herrschern zu Theil wurde. Dieser oberflächliche Prag
tismus hat die historischen Thatsachen zum Theil gegen sich. Der Ursprung der K
räucherung ist vielmehr in der in den späteren Jahrhunderten immer entschiedener h
vortretenden Vorliebe für alttestamentliche und heidnische Cultusformen zu suchen u
insbesondere in der nahen Affinität, welche das Räuchern — an sich schon ein Opfer
— zu der Idee des Opfers überhaupt hat. Je mehr der ganze katholische Cultus i
diesem seinen Höhe- und Mittelpunkt anstrebte und den sakrificiellen Karakter in
zur immer schärferen Ausprägung brachte, desto leichter konnte sich die Thurifikation
mit dem Meßopfer verbinden und von hier aus wiederum den Weg zu anderen kirch
lichen Handlungen finden. Sie entspricht überdieß der mysteriös sinnlichen Pracht, m
welcher sich der Katholicismus als die jüdisch-heidnische Form des Christenthums umg
und dem Zuge zum Symbolischen, den er aus der alten Welt mit herübergenommen
hat. Wenn daher neuere katholische Schriftsteller mit Vorliebe darlegen, daß fast al
vorchristlichen Religionen sich des Weihrauchs bedient hätten, so folgt daraus noch k
neswegs, wie sie meinen, daß der Gebrauch desselben überhaupt dem Wesen der A
betung entspreche, sondern nur, daß er derjenigen Stufe des religiösen Lebens angehöre
die das Christenthum überschritten hat.

Vergleiche Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 1, 184—186. IV, 3, 388 ff.
Augusti, christliche Archäologie VIII, 343—349. X, 197. 219. XII, 64—71.

Georg Eduard Steitz.

Weihrauch, לְבוֹנָה, لُبَان, λίβανος, λιβανωτός, thus (aus θύος, per meta
incensum, woher das französ. encens, olibanum = oleum libani, das wohlriechende
Harz eines im glücklichen Arabien und den der Südküste der Halbinsel nahen, ge
5000 Fuß hohen Gebirgen, regio thurifera (Saba Jes. 60, 6. Jerem. 6, 20. Ezech
27, 21 f., Hadramaut Wellst. R. I, 196. II, 333. Ritter, Erdk. XII, 358 ff.),
Persien (Strabo 16, 782. vgl. 767. Chardin voy. ed. Amst. III. p. 13. Plin. 1

), Indien (Diosc. 1, 82. Strabo 16, 782), vielleicht auch, wie noch heute, an
frikanischen Berberaküste (vgl. Herod. 2, 8) und um das Cap Gardafui, ·pro-
aromaticum, herum wachsenden, dicht belaubten, etwa 5 Ellen hohen Baumes
wuchs, mit einem dem Birnbaum ähnlichen, nur kleineren und grüneren Blatt
iter Rinde wie der Lorbeerbaum. Vergl. Herod. 3, 97. 107. Diod. Sic. 2,
41. Strab. nach Artemid. 16, 768. 778. 782. Plin. 6, 26. 32. 12, 30 ff.
r. h. pl. 9, 4. u. Comm. Bod. a Stap. 976 sqq. Arr. peripl. p. 6. 158.
f, 20. Ptol. 6, 7. 24. Virg. Aen. 1, 421. Georg. 1, 57. Cyr. Al. in Jes. 60.
hierob. I, 240 sq. Diesen Baum können nach den unter sich und mit dem
en Botaniker Abulfadli nicht übereinstimmenden Beschreibungen der Alten die
Botaniker nicht mehr mit Bestimmtheit bezeichnen; nach K. Sprengel (hist. rei
. 12. 257. Comm. zu Theophr. h. pl. Altona 1822. II, 343 ff. vgl. Forskål
9. 80.) sind es Arten des Balsambaumes, amyris kataf oder kafal (s. dagegen
pharm. Bot. II, 1208. 1211), die dieses Harz geben. Nach Anderen dagegen
einige Arten des Wachholderbeerstrauchs, juniperus hispanica, thurifera, wie
ich die picea vulg. ein weihrauch- oder sandrakartiges Harz ausschwitzt (Geiger
. 275. Martins, Pharmakogn. S. 384 f.). Den in Indien wachsenden ge-
ı Weihrauch, kunduru (Ainslie, mat. Ind. I, 264 sqq., كندر Avicennas
bufadlis, vom griech. χόνδρος? oliban. indicum der Officinen, in zwei Sorten,
m, auch masculum, bleichgelb, durchscheinend, in rundlichen, erbsen- bis baum-
hen Körnern, von Geschmack aromatisch, bitterlich stechend, wenn angezündet, mit
klarem Licht brennend und von eigenthümlich lieblichem Geruch, dem לְבֹנָה זַכָּה
bel entsprechend; der commune oder foemineum, schwarzgrau) liefert die übri-
ſt seit 1809 näher bekannt gewordene, wild in Centralindien wachsende Bos-
serrata oder thurifera, ind. Sillaki, und die Boswellia glabra, ziemlich große
, jener mit kleinen blaßblauen, dieser mit weißen Blüthen (Roxburgh, flor. Ind.
3. Colebrooke as. res. IX, 377). Nach Royle rührt der arabische und indische
uch von einem und demselben Baume her und die Verschiedenheit der Harze ist
en Standort der Bäume bedingt; auf Bergen erhalte man einen schöneren, rei-
in Thälern einen schwärzlichen Weihrauch. Nach Lassen, ind. Alterth. I, 1.
), scheint es, daß in alter Zeit der Weihrauch als arabisches Produkt in Indien
rt wurde. An die Stelle des schlechteren tritt in Arabien und Bengalen (vgl.
yle in Penny Cycl. T. XVI. p. 426 sqq.) Benzoingummi, das jetzt fast ganz
entlichen Weihrauch verdrängt zu haben scheint, wie denn überhaupt mancherlei
ate statt des ächten Weihrauchs schon in alter Zeit (Plin. 12, 32: Alexandriae,
ura interpolantur, nulla satis custodit diligentia officinas — Romae adul-
resinae candidae gemma perquam simili) aufgekommen sind, wodurch nicht
: Weihrauchhandel herabgekommen, sondern auch wegen Uebertragung des Namens
urrogate (die verschiedenste Waare heißt bei den Arabern lubân) und Verfäl-
n die Pflanze, aus welcher der ursprüngliche Weihrauch gewonnen wurde, ungewiß
en ist (vgl. Ritter a. a. O. S. 356 ff.). — Das Harz wird durch tiefere oder
: Einschnitte in die Stämme und Zweige gewonnen, nach Plin 12, 32. (autumno
ab aestivo partu. Hoc purissimum, candidum. Secunda vindemia est vere,
ı hieme corticibus incisis. Rufum hoc exit nec comparandum priori) und
1, 82. (πρωτεύει ὁ ἄῤῥην καλούμενος σαγονίας στρογγύλος φυσικῶς· ἔστι δὲ
ιτος ἄτομος λευκός τε καὶ θλασθεὶς ἔνδοθεν λιπαρὸς, ἐνθυμιαθεὶς τε ταχέως
μενος cf. Virg. ecl. 8, 65: mascula thura) im Spätsommer der bessere, reine
ißẞe sogen. männliche, der לְבוֹנָה זַכָּה der Bibel, im Frühjahr der schlechtere
e. Der reinste ist der auf unterlegte Matten von Palmblättern träufelnde; dem
Baume mit Schabeisen abgekratzten hängen oft noch Stücke von Rinde an. Daß
eihrauchpflanze (cultivirt?) in Palästina, besonders am Libanon vorkam, schließen
aus Hohel. 4, 6. 14. cf. Cyr. Al. in Jes. l. II. p. 230. V. p. 848: Λίβανος-

ὅρος — λιβάνοις κατάκομον und Auson. monosyll. p. 110 — ob freilich die ist nicht zu erweisen. Dafür sprechen möchte, daß sowohl der indische als der und ostafrikan. Weihrauchbaum auf Gebirgen wächst und daß nach Theophr. l. c. nius 21, 31. Weihrauchbäume auch in Kleinasien vorkamen; doch reicht dieß, einige unzuverlässige Stellen bei Eurip. Bacch. 144. Athen. 3. p. 101. 14. p. Orph. hymn. in Aphr. v. 17., wo Syrien als Vaterland des Weihrauchs ge wird, nicht zum Beweis hin, und Celsius möchte Recht behalten, daß der Weih so wenig auf dem Libanon zu finden sey, als der Libanon im glücklichen Arabien. dem trojanischen Kriege scheint der Weihrauch wenigstens in Kleinasien und Europa bekannt gewesen (Plin. 13, 1. Arn. 7, 26. Eus. praep. ev. 1, 9), auch nach Pa vor Salomo's Zeit nur durch südarabische Caravanen gekommen zu seyn. Die זַכָּה, die feinste Sorte, wurde zum Räuchopfer gebraucht, theils als Ingredi Räuchwerks (2 Mos. 30, 34.), theils als Beigabe des Speisopfers und der Schau (3 Mos. 2, 1 f. 15 f. 6, 8. 24, 7. 4 Mos. 5, 5. Jes. 43, 23. 66, 3. Sir. 24; vgl. Bd. X, 623. 626. XII, 507. 510. XIII, 468 f.). Es wurden daher freiwillige Gaben, מִנְחוֹת, von Weihrauch in den Tempel gebracht, wo immer ein rath davon in einer לִשְׁכָּה des Tempels vorhanden war (1 Chron. 9, 29. Jer. 17, 41, 5. Neh. 13, 5. 9.; f. Lundius, Heiligth. S. 590). Ueber die Anwendung heidnischen Culten f. Herod. 1, 183. 2, 40. Luc. de sacrif. 12. Jup. trag. 15. Trist. 5, 5. 11. Met. 6, 161 sqq. 13, 635. Virg. Aen. 1, 420 sqq. Tib. el. 1, Ael. var. hist. 11, 5, Porph. abst. 2, 16 sq. Philostr. Apoll. 1, 31. Arnob. gent. 6, 3. 7, 26. Auch der Hindu wie der Portugiese benützt das Kundur gottesdienstlichen Räucherungen in Indien. Auch im gemeinen Leben bediente man des Weihrauchs häufig zur Räucherung. Hohesl. 3, 6. Offb. 18, 13. Athen. 15, 68. Vgl. Ritter a. a. O. — Bochart, geogr. sacr. ed. Lugd. 1692. p. 103 sqq. Celsius, hierobot. I, 231—246. — Rosenmüller, bibl. Alterthumsk. IV, 153 ff. Winer, RWBuch. Leyrer.

Weihungen (Consekrationen), f. Benediktionen, Bd. II. S. 47.

Weihwasser (aqua benedicta, lustralis, exorzisata, aspersionis oder aspersorii). Wie viele katholische Cultusformen ist auch der Gebrauch des Weihwassers heidnisch jüdischen Ursprungs. Die Griechen wuschen sich nicht bloß vor der Mahlzeit, sondern auch vor der Vollziehung religiöser Handlungen, insbesondere die Hände. Das Wasser womit dieß geschah, hieß χέρνιψ, und bezeichnet ebensowohl das Wasch- als das Weihwasser (Soph. Oedip. Tyr. 240. Aristoph. Pax 256 ed. Schaefer, Athen. IX, 409, b. und Theophr. Charact. 16, 1.; vgl. zu den beiden letzten Stellen die Not. des Casaubonus). Diese Reinigung, welche auf dem Bewußtseyn beruhte, daß nur Reine der reinen Gottheit nahen dürfe, ging nicht bloß dem Eintritt in den Tempel sondern auch insbesondere jeder Opferdarbringung, jedem feierlichen Gelübde und voraus (daher denn εἴργειν τῶν χερνίβων geradezu heißt: den mit Blutschuld Be teten von der Opfergemeinschaft ausschließen). Zu diesem Behufe waren an dem gang der Tempel περιῤῥαντήρια oder χέρνιβα, Gefäße mit Weihwasser (aqua lustralis) aufgestellt. Die Reinigung damit konnte auf zweifache Weise geschehen: besprengten die Priester die Eintretenden mit einem in das Weihwasser getauchten (περιαγνίζειν ἐκ περιῤῥαντηρίου oder ἐξ ἱερᾶς χέρνιβος σὺν θαλλῷ, vgl. Eurip. Herc. fur. 930. Plin. hist. nat. XV, 30, Soz. hist. eccl. VI, 6) oder die Eintretenden vollzogen dieß selbst (Eurip. l. c. 928. Athen. l. c. Justin. Apol. maj. c. 62.); bisweilen aber wusch man sich vor dem Eintritt auch Hände und Füße (Hom. Il. VI, 266). Die Israeliten waren ähnliche Reinigungen, theils nach einer vorher gegangenen Verunreinigung, theils als Vorbereitung zu heiligen Handlungen, theils mit gewöhnlichem, theils mit Sprengwasser geboten (vgl. den Artikel „Reinigungen" und Ewald, Alterthümer 2. Aufl. S. 121 f.). Insbesondere war es gesetzliche Vorschrift, daß die Priester, wenn sie in's Heiligthum eingingen oder zum Dienste dem Altare nahten, sich Hände und

afchen, und es sollte zu diesem Zwecke ein kupfernes Becken in der Nähe des
aufgestellt seyn (2 Mos. 30, 17—21).
n durch die Taufe das Wasser überhaupt in den Augen des Christen eine hohe
heit erhalten hatte, so darf es uns nicht befremden, wenn diese Vorstellungen
: reinigenden Kraft des Elementes, wie sie durch das ganze heidnische und jü-
Alterthum verbreitet waren, auch in die Christenheit eindrangen und sich hier im
der Zeit in neuen superstitiösen Gebräuchen ausprägten. In den ersten Jahr-
ten findet sich freilich von diesen noch keine Spur. Zwar pflegte man vor dem
Dienste und dem Gebete die Hände zu waschen, aber die Art, wie die älteren
Lehrer dieser Sitte gedenken, zeugt von der Einfachheit ihrer Ansicht: sie em-
n die Reinheit des Herzens, die an dem Betenden Gott wohlgefälliger sey, als
waschenen Hände (Tertull. de orat. c. 11. Chrysost. hom. 51. [al. 52.] cap. 4.
tth. u. Hom. in Ps. 140, 3.). Zu dieser Reinigung werden in der Vorhalle
irchen seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts Wasserbehälter erwähnt, wohl meist
liegenden Quellen genährt; man nannte ein solches κρήνη, φιάλη, φρέαρ (Socr.
eccles. II, 38), χέρνιβον (Synesius ep. 121. meint, das öffentliche Schwert sey
wirksameres Reinigungsmittel für die Stadt, als τὰ ἐν τοῖς προτεμενίσμασι
νιβα), λουτήρ (Chrys. orat. 6 de poenit.), κολυμβεῖον, λεοντάριον, Nym-
um, Cantharus u. s. w. Vor der Darbringung des Opfers reichte nach Cyrill
rusalem (Catech. myst. V, 2) der Diakon dem Priester (τῷ ἱερεῖ, hier der Bischof)
en ihn im Kreise umstehenden Presbytern Wasser, um ihre Hände zu waschen;
Cyrill ausdrücklich hinzufügt, es geschehe dieß nicht um des leiblichen Schmutzes
, denn den hätten bereits die in die Kirche Eintretenden entfernt (οὔτε γὰρ ῥύπον
πος ἔχοντες τὴν ἀρχὴν εἰςήειμεν εἰς τὴν ἐκκλησιάν), sondern zur Andeutung
eistlichen Reinheit, welche die Heiligkeit der Handlung voraussetze, so legt er offenbar
er Händewaschung des Klerus eine symbolisch-liturgische Bedeutung bei, während
der vorgängigen Reinigung der die Kirche betretenden Gemeinde bloß eine durch
Anstand gebotene Waschung sieht. Doch fehlt es auch nicht an Zeugnissen, daß
mit dieser Waschung einen symbolischen Sinn verband; Eusebius erzählt (hist.
X, 4. §. 39. 40.), daß Bischof Paulinus in der Vorhalle der in der diokletia-
n Verfolgung zerstörten und von ihm im Jahre 315 wieder prachtvoll erbauten
: zu Tyrus inmitten der vier umgebenden Säulengänge einen freien Platz an-
habe, in welchem die Quellen (κρῆναι) ihre Fluthen als ἱερῶν καθαρσίων σύμ-
ergossen hätten, damit Niemand mit unheiligen und ungewaschenen Füßen das
thum betrete. So schwanken die alten Zeugnisse und lassen es unentschieden, ob
einigung vor dem Eintritte in das Gotteshaus lediglich in der äußeren Zweck-
keit oder zugleich in einer höheren sinnbildlichen Auffassung begründet gewesen sey.
mag wohl das Ursprüngliche, diese das nachträglich Hinzugetretene seyn. Keine
deutet darauf hin, daß man das Wasser vor den Kirchen geweihet habe. Wenn
er Verfasser des Artikels „Weihwasser“ im katholischen Kirchenlexikon (Kraft) für
Annahme auf des Basilius Schrift de spiritu sancto c. 27. §. 66. beruft, so
: übersehen, daß hier von der Weihe des Taufwassers, nicht aber von der der
lustralis, die Rede ist: nur jene führt Basilius auf apostolische Tradition zurück,
aber kennt er nicht. Noch weniger besprengte die alte Kirche die in das Gottes-
Eintretenden: man verabscheute dieß als heidnische Sitte. Sozomenus erzählt
6): als Kaiser Julian in Galatien in einen heidnischen Tempel eingetreten sey,
n opfern, habe ihn der Priester an der Schwelle empfangen und nach helleuischem
che (νόμῳ ἑλληνικῷ, dieß hätte Sozomenus nicht sagen können, wenn in der
lichen Kirche der gleiche Gebrauch bestanden hätte; ein späterer Abschreiber tilgte
in einer Handschrift ἑλληνικῷ und schrieb dafür ἐκκλησιαστικῷ vgl. Valesius zu
Stelle) mit einem in Weihwasser getauchten Zweig besprengt; da aber ein Tropfen
sen auf das Gewand des damaligen Tribunen der Jovinianer, nachmaligen Kaisers

Valentinian, gefallen sey, so habe dieser, weil er Christ gewesen, den Priester gesch[illegible]
die benetzte Stelle abgerissen und unwillig von sich geworfen, was die Veranlas[illegible]
geworden sey, daß ihn der heidnische Kaiser unter dem Vorwande, er vernachlässige [illegible]
kriegerischen Pflichten, später abgesetzt und verbannt habe.

Mag auch immerhin die spätere Sitte, sich beim Eingange in die Kirche mit [illegible]
wasser zu besprengen, in einem originären Zusammenhange mit jenen Waschungen [illegible]
Reinigungen der alten Christen in der Vorhalle des Tempels stehen, der Sinn, de[illegible]
damit verband, ist ein durchaus verschiedener und weist auf superstitiöse Vorstell[illegible]
hin, die man seit dem 4. Jahrhundert sich von den Wirkungen eines kirchlich gewei[illegible]
Wassers zu bilden anfing. Diese Vorstellungen waren wohl aus dem Heidenthume
herübergekommen und wurden nur kirchlich umgebildet. Zunächst finden wir, daß
das Taufwasser, das ja schon frühe durch Gebet geheiligt wurde und von dem
nach einer alten, schon durch die clementinischen Homilien und Recognitionen, durch [illegible]
tullian und Cyprian und noch heute, in der römischen Kirche wenigstens rituell [illegible]
die benedictio fontis bezeugten Ansicht (vgl. meinen Art. „Pascha" Bd. XII. S. [illegible]
annahm, daß es dadurch die Kraft empfange, selbst zu heiligen, die Dämonen zu [illegible]
treiben, Krankheiten, die man als Wirkung der Dämonen ansah, zu heben und die [illegible]
sundheit zu fördern, zu solchen Zwecken verwandte. Epiphanius erzählt (Haeres. [illegible]
cap. 4.), daß der ebionitische Patriarch Ellel zu Tiberias, als er sich dem Tode [illegible]
fühlte, die katholische Taufe und Eucharistie verlangte und zu diesem Zwecke den [illegible]
wohnenden Bischof zu sich kommen ließ; da er aber sich schämte, dieß vor den [illegible]
dern seiner Sekte zu gestehen, habe er diese Handlungen bei verschlossener Thüre [illegible]
dem Vorwande eines medizinischen Verfahrens vornehmen lassen. Von dem ebio[illegible]
Apostel Josephus, der selbst zur katholischen Kirche übertrat und vom Kaiser Con[illegible]
zum Comes in diesen Gegenden bestellt wurde, will er selbst gehört haben (cap. 1[illegible]
daß er noch vor seiner Bekehrung einen Rasenden, der nackt umherlief, durch gew[illegible]
Wasser geheilt habe. Er zog ihn nämlich zu sich, verschloß die Thüre, nahm [illegible]
signirte es mit dem Kreuze (σφραγίσας τὸ ὕδωρ) und besprengte den Rasenden [illegible]
den Worten: „Im Namen Jesu, des Nazareners, des Gekreuzigten, gehe aus, D[illegible]
und er werde gesund!" Sofort sey der Wahnsinnige schreiend und schäumend zu [illegible]
gestürzt, aber nachdem er eine Zeit lang besinnungslos wie ein Todter dagelegen, [illegible]
er sich erhoben, ein Kleid verlangt, seinem Retter gedankt und in der Stadt den [illegible]
was ihm geschehen sey, verkündigt. Da Epiphanius in diesem Vorgange eine Ma[illegible]
Christi an den Josephus erblickt, sich der katholischen Kirche anzuschließen, so [illegible]
diese Heilung nicht als ein specifisch ebionitisches Verfahren, sondern nur als eine [illegible]
katholische Kraftwirkung angesehen haben, die den Verblendeten mit geheimnißvoller [illegible]
dorthin weisen sollte, wo ihre Heimath ist. Dagegen berichtet er von den Ebi[illegible]
und Anderen, daß sie sich in den warmen Quellen zu Gadara badeten, um die Kr[illegible]
heiten zu bannen, die das Heer des Teufels seyen (νοσημάτων δῆθεν ἀποβολῆς [illegible]
ὅπερ ἐστὶ διαβολικὸν στράτημα); denn dort wirke Gott Wunder (cap. 7.). [illegible]
seiner Zeit erwähnt Chrysostomus in seiner Rede de baptismo Christi (§. 2.), [illegible]
am Epiphanienfeste gehalten: weil an diesem Tage Christus getauft worden sey und [illegible]
Natur des Wassers geheiligt habe, schöpften um Mitternacht am Feste Alle [illegible]
und brächten es, weil an diesem Tage die Gewässer geheiligt werden (ἅτε δὴ σή[illegible]
ἁγιασθέντων τῶν ὑδάτων), in ihre Wohnungen; dieses Wasser verderbe nicht durch [illegible]
Länge der Zeit, sondern bleibe ein, zwei und oft drei Jahre frisch und übertreffe [illegible]
dann das eben aus den Quellen geschöpfte. Es muß dahingestellt bleiben, ob das [illegible]
Chrysostomus in dieser Stelle erwähnte Wasser aus dem Taufquell der Kirche ge[illegible]
wurde — denn in der morgenländischen Kirche war das Epiphanienfest neben dem [illegible]
und Pfingsttage solenne Taufzeit (Greg. Nazianz. orat. 40. de baptismo) und in [illegible]
Vigilie desselben wurde das Taufwasser consekrirt —, oder ob sich Chrysostomus [illegible]
heiligende Wirkung der Taufe Christi so groß denkt, daß durch dieselbe das an [illegible]

ichtmißfeste geschöpfte Wasser der Quellen überhaupt eine übernatürliche Kraft für
Zeiten empfangen habe; im letzteren Falle würden wir uns an das Heilwasser des
chen Mittelalters erinnert sehen, das, in der Weihenacht oder der Osternacht ge-
ft, mit wunderbaren Heilkräften ausgestattet gedacht wurde. Der Gebrauch, den
von jenem Wasser machte, wird zwar von Chrysostomus nicht näher bezeichnet,
n ohne Zweifel diente es als Trank und Besprengemittel für Gesunde und Kranke.
che Wunderkraft man überhaupt dem benedicirten Wasser beilegte, zeigt eine Stelle
Theodoret in der Kirchengeschichte. Dieser berichtet nämlich (V, 21.), als der neu-
hlte Bischof Marcellus von Apamea, von Militärgewalt unterstützt, in seine Diöcese
drungen sey und den massiven Zeustempel durch Feuer habe zerstören wollen, sey ein
rger Dämon erschienen und habe die Gewalt der Flammen unschädlich gemacht; sofort
der Bischof das Wasser (το ὕδωρ, wohl das Weihwasser) bringen, stellte es unter den
r und bat Gott, die Ohnmacht des Dämon zu offenbaren; hierauf ließ er durch den Dia-
s Equitius die Wände und Säulen des Tempels mit dem Wasser besprengen, und als-
entfaltete das Feuer seine Macht und legte das Gebäude in Asche. Doch selbst die Be-
rung eines Heiligen reichte hin, dem Wasser eine solche Kraft zu geben. Nach Hierony-
s (vita Hilarii cap. 20.) ließ der heilige Einsiedler Hilarius seinen mit gewöhnlichem
ser gefüllten irdenen Becher einem bittenden Christen, der Pferde zu den circensischen
spielen hielt, reichen, und als dieser dieselben mit dem Wasser besprengte, war der
nische Zauber gelöst, womit ein heidnischer Concurrent sie durch magische Künste
… hatte, und sie trugen nun den Sieg im Wettlauf davon, während die Pferde
Gegners nicht von der Stelle kamen: der Erfolg war so augenfällig, daß die Heiden
riefen, Mareas (so hieß der Heide) sey von Christus überwunden. Durch alle diese
ählungen geht ein gemeinsamer Zug hindurch: man glaubte eines Schutzmittels zu
rfen, um sich durch die Einflüsse dämonischer Gewalten, wie sie in dem Heidenthum
Macht entfalteten, sicher zu stellen, und man suchte es in dem Wasser, das durch
Christenthum eine Weihe empfangen hatte. Diesem Bedürfnisse kam die Kirche
gen: schon die clementinischen Constitutionen enthalten eine angeblich apostolische
dnung (VIII, 29), welche den Bischof oder in dessen Abwesenheit den Presbyter
eist, Wasser und Oel für den häuslichen Gebrauch zu weihen mit der Formel:
r Zebaoth, Gott der Gewalten! . . . . . der du das Wasser gibst zum Trank und
Reinigung und das Oel, um das Angesicht zu erheitern zum Schmucke der Freude,
e nun auch selbst dieses Wasser und dieses Oel im Namen dessen, der, oder der-
jen, die es gebracht hat, und verleihe ihm die Kraft, die Gesundheit zu för-
, Krankheiten zu vertreiben, Dämonen zu verscheuchen und jeder Nachstellung zu
ren“ u. s. w.

Aus diesen beiden Faktoren, der Sitte der Reinigung vor dem Gottesdienste und
Anwendung des Wassers zur Abtreibung und Vernichtung dämonischer Gewalten,
er mittelalterliche Gebrauch des Weihwassers in Kirche und Haus erwachsen. Die
ichtlich nachweisbaren Momente dieser Fortbildung, für welche das Zeitalter der
linger das entscheidendste ist, sind folgende. Als die viereckigen Säulenvorhöfe vor
Kirchen im neunten Jahrhundert seltener wurden, sah man sich genöthigt, den
nen in denselben in die Kirchen selbst zu verlegen; dieser wurde nun zum Weih-
… (cf. Pellicia de christ. eccles. politia I, 133); die Weihe des Wassers, von den
entinischen Constitutionen zuerst angeordnet, mag bereits allgemeiner in die Sitte
gegangen seyn. Die pseudoisidorischen Dekretalen bringen in dem ersten Briefe
ander's I. (angeblich um das J. 119 nach Chr. Geb. verfaßt) eine Anordnung
… in Gratian's Dekret de consecr. Dist. III. can. 20. übergegangen und von Kraft
Katholischen Kirchenlexikon im Artikel „Weihwasser“ mit unglaublicher Naivetät für
gehalten), welche die Priester anweist, Wasser mit Salz vermischt zu segnen, weil
Besprengung mit demselben das Volk reinige und heilige, das Salz aber die Un-
barkeit hebe, die Befleckten heilige, die Güter vervielfältige, die Nachstellungen des

Satans abwende und vor der List böser Geister (phantasmatum versutiae
Auch Gesundheit des Leibes und der Seele wird dem Gebrauche desselben als
beigelegt. Schon Walafried Strabo beruft sich auf diese Constitution (de re
c. 29.) und hebt namentlich hervor, daß die Wohnungen der Gläubigen damit
würden. Leo IV. befiehlt in seiner sogenannten Homilie im J. 847 (Tom.
supplem. Mansi p. 913 Nro. 20.), daß das Weihwasser jeden Sonntag vor
bereitet werde, um damit die Gemeinde und die Stätten (loca) der Gläubig
sprengen. In dem Capitulare des Hinkmar von Rheims vom J. 852 (I, 5.
duin, Conc. Collect. V, 392) und bei Regino von Prüm (de discipl. eccle
can. 210 u. 211.) findet sich eine ausführliche, auch von einer Synode vo
aufgestellte Verordnung, welche die Bereitung des Weihwassers vor der Son
in anständigem Gefäße befiehlt, damit das Volk damit beim Eintritte in di
besprengt werde und die, welche es wünschen, davon in Gefäßen mitnehmen k
ihre Ländereien, Aecker, Weinberge, ihr Vieh und das Futter desselben, ihre S
ihren Trank zu besprengen. Von da an wird in allen liturgischen Schriften u
über die Sakramente (Micrologus c. 41. Hugo a Scto Victore de sacram. I
c. 2. Duranti Rationale divinor. offic. lib. IV. c. 4.) die Bereitung des W
und die Besprengung der Gläubigen und ihrer Wohnungen mit Berufung auf da
isidorische Dekret erwähnt und als Zweck dieser Handlung die Befreiung von
fechtung der bösen Geister erwähnt.

War bis dahin vorzugsweise die Abwehr der dämonischen Einflüsse und
derung der Gesundheit von Leib und Seele als Wirkung der Besprengung
worden und hatte noch Hugo von St. Victor nach dem bei ihm noch unbegrä
fange des Sakramentsbegriffs kein Bedenken getragen, die Weihe von Wasser
unter denselben zu stellen, so blieb es der Scholastik vorbehalten, die Gränz
den Sakramenten und Benediktionen (als Species der Sakramentalien) festzu
und die eigenthümlichen Wirkungen dieser im Unterschiede von jenen genau
stimmen. So sagt Thomas von Aquino (Summ. Theol. P. III. qu. 65. art. 1.
Aqua benedicta et aliae consecrationes non dicuntur sacramenta, quia no
cunt ad sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio, sed sunt dis
quaedam ad sacramenta vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta
contra insidias daemonum et contra peccata venialia. Diese Bestimmung
über die bisherigen Vorstellungen hinaus; zunächst wird die Wirksamkeit de
wassers, die bisher lediglich sich auf das leiblich-psychische Leben, dessen K
erscheinungen und Gesundheitszustände bezogen wurde, hier lediglich als P
und Heilmittel gegen Krankheitserscheinungen des geistlichen Lebens geordnet
gegen die diabolischen Versuchungen und die läßlichen Sünden; sodann wird d
samkeit der Besprengung als specifisch disponirend geschildert, sie setzt das Ge
eine solche Verfassung, daß die Hindernisse, welche dem gesegneten Sakraments
entgegenstehen oder ihn erschweren, dadurch beseitigt werden, ähnlich wie der
von diesem Gesichtspunkte aus als disponirend nur den die Einströmung der s
talen Gnade hindernden Riegel zurückzuschieben hat; sie wirkt ex opere operan
ex opere operato. Gegen diese Auffassung des Thomas haben umgekehrt Ant
Scotus, die Wirksamkeit des Weihwassers auf das opus operatum gegründet, a
aus dem psychologisch vermittelten Eindruck der Handlung auf das fromme
sondern aus der mittelst der Weihe dem Wasser und Salze mitgetheilten überna
und wunderthätigen Kraft abgeleitet, aber eben damit die dogmatische Gränzlinie
Benediktion und Sakrament verwischt. Der moderne Katholicismus ist gene
ganzen Ritus vorzugsweise von der ästhetischen Seite aufzufassen und verweilt
sonderer Vorliebe bei der symbolischen Bedeutung desselben. So ist nach Lüft
des katholischen Cultus II, 551) das Salz im liturgischen Gebrauche „ein
von der regenerirenden und durchdringenden Kraft des christlichen Glaubens,

Menschen mit höherer Weisheit erfüllt, so wie eine symbolische Repräsentation des Gedankens, daß der christliche Geist in seiner Reinheit im Menschen erhalten und daß der Mensch vor aller Verderbniß des Geistes und Herzens bewahrt werden möge." Das gesegnete Wasser aber ist „ein Symbol der inneren geistigen Reinheit", das aber, „was es symbolisch andeutet, auch wirklich erzielen", also „reinigen, versöhnen und Schutz und Kraft verleihen soll gegen alle Anfechtung zur Sünde und gegen alle Verunreinigung des Geistes" (S. 552). Wenn er mit der letzteren Bestimmung „die objektive oder mystische Wirksamkeit und Kraft der Segnung und Weihung" entschieden in Schutz nimmt, so will er dieselbe S. 501 doch nicht in der Gewißheit gedacht wissen, wie bei den Sakramenten, wo die Vermittelung der göttlichen Gnade auf der concreten Anordnung Christi beruht und von ihm selbst an concret bestimmte Formen geknüpft worden ist"; er warnt S. 503 vor dem ungeeigneten Versuche, diese Kraft und Wirksamkeit nach ihrem concreten Maaße, und zwar in einzelnen Bestimmungen abgränzen und feststellen zu wollen", und stützt den Effekt namentlich der persönlichen Segnungen wiederum so auf den Glauben, das Vertrauen und die ganze Mitwirkung des Empfängers, daß das Maaß der Lebendigkeit, in welcher diese vorhanden sind, auch das Maaß der Wirksamkeit jener ist (also die scholastische Auffassung des opus operans). Wenn das unsicher Schwankende und Tastende dieser Theorie der schärferen Prüfung nicht entgehen kann, so steht sie doch noch immer hoch und anerkennenswerth über der Auffassung jenes Kraft, der im katholischen Kirchenlexikon sich nicht scheut, zu sagen: „durch den Exorcismus entzieht die Kirche das Wasser und das Salz der Macht des Satans, durch die Segnung heiligt sie dieselben und erhebt sie zu Werkzeugen der göttlichen Gnadenmittheilung", ja dieser nimmt sogar an, daß „die Besprengung nach der Absicht der Kirche vor der Darbringung des heiligen Opfers wirklich die Gläubigen von läßlichen Sünden reinige" (was doch nach katholischem Dogma vorzugsweise der Zweck der Eucharistie seyn soll, cf. Catech. Rom. P. II. c. IV. qu. 50.), und während er in diesen Aussagen den Unterschied zwischen Sakrament und Sakramentale aufhebt, so erklärt er wiederum die Besprengung für den symbolischen Ausdruck der sie begleitenden Worte. Freilich hat seine Ansicht eine unläugbare Stütze im Rituale selbst, aber dieses stammt aus Zeiten, wo man keinen Anstand nahm, die sämmtlichen Benediktionen und Consekrationen nach Analogie der Sakramente zu behandeln, und zeugt eben darum, wie so vieles Andere im Katholicismus, nur von der unausgleichbaren Incongruenz zwischen Theorie und Praxis.

Die Formulare für sämmtliche Benediktionen findet man in dem Rituale Romanum, zum Theil auch als Anhang im Missale Romanum. Das erste derselben ist der Ordo faciendi aquam benedictam. An jedem Sonntage soll der Priester, der das Hochamt celebrirt, oder ein anderer, der speciell damit beauftragt wird, mit dem Superpelliceum und der Stola bekleidet, das Wasser benediciren. Zuerst exorcisirt er Salz und Wasser, jedes für sich, und ruft Gott um Heiligung eines jeden derselben an, dann mischt er sie und sagt: Commixtio Salis et Aquae pariter fiat in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti; zum Schlusse spricht er das Weihgebet über die Mischung. Die Formel der Exorcismen und der Weihgebete erinnern in Gedanken und Ausdruck an das pseudoisidorische Dekret Alexanders und begünstigen nicht die symbolische, sondern durchaus die realistische und magische Anschauung dieser Cultushandlung: die Elemente werden der Gewalt des Teufels entzogen und empfangen die Kraft, Krankheiten zu vertreiben, der Seele und dem Leibe Gesundheit zu geben, Menschen und Gebäude gegen dämonische Einwirkungen zu schützen und sie der Gegenwart des heiligen Geistes zu versichern, indem Gott seine Kraft in die Stoffe eingießt. Man sieht deutlich, daß sie zu einer Zeit entstanden sind, in welcher der Sakramentsbegriff dogmatisch noch nicht fixirt und gegen den Begriff der Benediktion noch nicht abgegränzt war. Nach vollzogener Benediktion legt der Priester das Pluviale an, empfängt vom Diakon den Weihwedel (aspersorium oder aspergillum de herba hyssopo factum) und

besprengt zuerst dreimal den Altar, dann sich selbst, die Ministrirenden und die Gemeinde, indem er die Worte Ps. 51, 9. spricht. Hierauf können die Christgläubigen von dem Weihwasser in ihre Gefäße nehmen und es zur Besprengung ihrer Kranken, Häuser, Aecker, Weinberge und zur Aufbewahrung und zum Gebrauch in ihren Häusern benützen. Auch bei den übrigen priesterlichen Benediktionen spielt das Weihwasser eine sehr wesentliche Rolle: mit ihm werden die Kerzen an Mariä Lichtmeß, die Häuser, die neuen Bauten, die Ehebetten, die neuen Schiffe, die Pilger und Reisenden, an Pascha das Osterlamm, die Eier, Brod, Früchte und andere Comestibilien, sowie das Oel nach dem Benediktionsgebete von dem Priester besprengt; dasselbe geschieht von dem Bischof oder dessen Bevollmächtigten bei der Benediktion der priesterlichen Gewänder, der Altarbekleidung, des Corporale, des Tabernakels, neuer Crucifixe, der Bilder Christi, Mariä und der Heiligen, bei der Grundsteinlegung der Kirchen, der Einweihung derselben und der Friedhöfe, sowie bei der Wiederherstellung (Reconciliatio) ihrer Weihe nach einer Entheiligung. Eben so werden Leichen vor der Beerdigung und der Sarg bei derselben mit Weihwasser besprengt. Am 17. Januar, dem Antoninstage, werden zu Rom vor den Thüren des Klosters St. Antonio die Pferde und andere Thiere mit Weihwasser eingesegnet. Ein Pater sitzt dabei in der Kirche an einem Tische und zieht die Gebühren ein, während ein anderer die Besprengung vornimmt. Auch die päbstliche Reiterei zieht in Schwadronen heran, um für ihre Rosse die Segnung zu empfangen. Mehrere Pferdebesitzer, mit denen ich bei diesem Anlasse im Jahre 18.. sprach, versicherten mich, daß dadurch ihre Thiere gegen Unfälle aller Art geschützt würden, und wußten ihren Glauben an die Kraft dieser Benediktion durch Erzählungen von wunderbaren Rettungen in großen Gefahren zu stützen.

Georg Eduard Steitz.

Wein und Weinbau bei den Hebräern. Der Wein, *οἶνος*, vinum, hat seinen Namen vom hebr. יַיִן von יון, יגן = das Gekelterte, wie יָוֵן, das Zertretene, Koth; meton. steht יַיִן auch für Trauben (Jes. 16, 10. Jer. 48, 33), Reben und Weingarten. Synonym ist סֹבֶא Jes. 1, 22. Hos. 4, 18. Nah. 1, 10. = Getränk überhaupt, nach Anderen = sapa, eingekochter Most, und חֶמֶר 5 Mos. 32, 14. Jes. 27, 2. חַמְרָא Dan. 5, 1 ff. Esr. 6, 9. 7, 22. = das Gegohrene; poetisch auch דַּם עֲנָבִים 1 Mos. 49, 11. 5 Mos. 32, 14. (דֶּמַע 2 Mos. 22, 28). Sonst heißt Traubensaft überhaupt, doch wohl zunächst der süße, eben ausgepreßte Traubensaft מִשְׁרַת עֲנָבִים 4 Mos. 6, 3. —

Alter und Heimath des Weinbaues deutet uns Noah's Geschichte an 1 Mos. 9, 20. Von Armenien, wo im Jahre 1840 durch eine Eruption des Ararat das nach der Sage als Ort der Rebenpflanzung Noah's bezeichnete Dorf Arguri und durch Felsstürze und Lavaströme schon in uralter Zeit die culturfähige Erde an den Abhängen des Berges vernichtet worden ist, hatte er sich schon vor Abraham's Zeit (1 Mos. 14, 18) in dem besonders dazu günstigen Palästina ausgebreitet. Der Wein war neben dem Oel, mit dem er unter דֶּמַע (2 Mos. 22, 28) zusammengefaßt und oft (5 Mos. 6, 11. Jos. 24, 13. Richt. 15, 5. 1 Sam. 8, 14. 2 Kön. 5, 26. 18, 32. Jer. 40, 10) zusammen genannt wird, wie auch mit Feigenbäumen (5 Mos. 8, 8. 1 Kön. 4, 25. 2 Kön. 18, 31. Jes. 36, 16 f. Jer. 5, 17. Hos. 2, 12. Mich. 4, 4. Sach. 3, 10. 1 Makk. 14, 12), eines der Hauptprodukte (*βασιλικώτατα* Joseph. bell. jud. 3, 10. 8) Palästina's und benachbarter bergiger Länder, Phöniziens und Syriens (Plin. 14, 9. Strabo 15, 735, besonders die Umgegend von Damask, wo der berühmte Helbonwein wächst Ezech. 27, 18. vgl. Ritter, Erdk. XVII, 1319. 1349 f. 1357. Athen. deipnos. I, 28), Moabs und Edoms, und ist es zum Theil noch (Schulz, Leitung. V, 285. Burkh. I, 76. Robinson I, 354 ff. II, 309. 71. III, 173. 515. Schubert III, 113. Rußegger I, 412 u. s. w.). Doch kommt er nicht bloß in bergigen Landstrichen, sondern auch in der Ebene vor, Philistäa, Saron (Jes. 14, 5. 15, 5. M. Nidd. 2, 7. vgl. Ritter XVI, 51. 88. über den Weinbau von Gaza

), ja selbst, wenigstens in späterer Zeit, in Unterägypten*). Die in der heil.
wegen des Weinbaues ausgezeichneten Gegenden des Landes sind in Judäa
, 49, 11. 2 Kön. 25, 12. Jer. 39, 10) besonders die Gegend bei Hebron
13, 24. נַחַל אֶשְׁכּוֹל, nördlich von der Stadt, besonders am Wege nach Beth-
wo überall die Wächterhütten der Winzer die Landschaft eigenthümlich beleben.
, 356. II, 716 f. Ritter XV, 634. XVI, 219 ff.) und um Engedi (Hohesl.
Bd. IV, 17), auch Jericho, wo nach Robinson der Weinstock in üppiger Fülle
(Rob. II, 441. 472 ff. Ritt. XV, 505); dann die Umgebung Sichems (Richt.
Jer. 31, 5. הָרֵי שֹׁמְרוֹן), Karmel und die Umgebungen des Thals Jesreel
26, 10. 1 Kön. 21, 1 ff.), besonders der Libanon, die phönicische Küste,
kâ'a und der Antilibanon, Hermon (Hohesl. 8, 11. Hos. 14, 8. Trauben
rytus Plin. 14, 9. 15, 18. Wein von Eden, wohin die Legende den Ort des
hen Weinbaues, in die Nähe des maron. Klosters Kaschehya verlegt, Ritt. XV,
88. XVII, 75. 88. 113 f. 652. 674. Weingärten in der Bekâa 193. 200.
ino d'oro, Trauben von Baalbek), die Ufer des galiläischen Meeres (Jos.
d. 3, 10. 8. vgl. Ritt. XV, 292. 311), auch im Gebirgsland Galiläa's,
Beschara, bei Janoha, Safed u. s. w. (Ritt. XV, 259. XVI, 786. 797. 799).
ie transjordanischen Gegenden, Edom (4 Mos. 20, 17. 21, 22. in der
von Petra, Ritt. XIV, 1071. 1127 selbst am Sinai 604. 630, im W. Feiran
m ehemaligen Moabiterland, Kerek (blühender Weinbau unter den ägypti-
en Ritt. XV, 680), besonders Hesbon und Sibma (Jes. 16, 8 ff. Jer. 48, 32),
moniterland und Gilead (Richt. 11, 33; über den heutigen Weinbau bei
alt = Ramoth in Gilead Ritt. XV, 1102. 1123 f. 1128. 1131. Jabas 1028
n Wege nach Gerasa 1074): Hauran ist eins der wenigen subtropischen
wo der Weinbau jetzt fehlt, aber viele dort, besonders bei Bostra gefundene
ren und Münzen mit Trauben und Reben bezeugen, daß er in alter, christlicher,
ach vorchristlicher Zeit herrschend war (Ritter XV, 852. 855. 867. 960. 972).
rusen trinken saure Milch statt Wein. Ueberhaupt sind es auch da, wo noch
gebaut wird in Palästina, außer den Christen hauptsächlich Juden, die sich damit
. — Wein- und Oelgärten (כְּרָמִים, auch מַטַּע, מַטְּעֵי כֶרֶם, נֶטַע, Jes.
Hiob 14, 9; mehrere Ortsnamen בֵּית כֶּרֶם, אָבֵל u. s. w.) wurden überall auf
gelegenen Bergabhängen (קֶרֶן בֶּן שָׁמֶן, Jes. 5, 1. Jer. 31, 5. Am. 9, 13.

Ueber den ägyptischen Weinbau haben wir Andeutungen 1 Mos. 40, 10 f. 4 Mos. 20, 5.
47. 105, 33. und genauen Bericht in den Grabgemälden aus der Zeit der älteren Dy-
, die Pflanzung, Lesen und Keltern vorstellen, auch Weingelage (Rosell. II, 1. S. 365.
II, 143 ff.). Die Weingärten waren meist mit einem Wasserbassin versehen; die Wein-
nken empor an Reihen von je zwei durch einen Querstab verbundenen Stützen. Knaben
ppern verscheuchen die Vögel. Die Trauben werden in hohe, geflochtene Körbe gesam-
Daß Genuß gegohrenen Weins den Aegyptern zur Zeit Joseph's unbekannt gewesen, läßt
1 Mos. 40, 10., wo die Trauben erst bei der Tafel in den Becher ausgedrückt (שָׂחַט,
wurden, nicht schließen. Auf den Wandgemälden in Beni Hassan sehen wir trunkene
und Damen abgebildet. Wilkins. II, 167. Vgl. auch Herod. II, 60. 78. 168. Diod. Sic.
Plut. Is. 6. Strabo 17. p. 799. Plin. 14, 9. Wenn daher Herod. III, 6. behauptet, daß
iechenland und Phönizien Wein eingeführt werde, so mag das zu seiner Zeit gewesen
äter waren die Weine Aegyptens und Meroë's im Auslande berühmt. Athen. deipnos.
le Sorten auf; besonders der Wein der Thebais und bei Koptos (nach Plin. hist. nat.
uch der mareotische) war lieblich und gesund. Die Behauptung Herodot's (II, 77.), das
inge keine Weinstöcke hervor, scheint sich bloß auf Unterägypten zu beziehen. Nach an-
tellen ist Weinlibation und festlicher Weingenuß allgemein üblich (II, 37. 39. 60). Die
ttheit Aegyptens, Osiris, wird ja als Erfinder des Weinstocks gepriesen. Diod. Sic. I,
Her. II. 144. Uebrigens gedeihen nach neueren Reiseberichten die Weinreben in Aegypten
m Wasser gleich Sumpfpflanzen, und auf dem Sande der Meeresküste fortrankende Reben
Trauben von vorzüglicher Güte (vgl. Cels. hierob. II, 414 ff.). Die Weinlese findet im
Augušt vor Beginn der Ueberschwemmung statt (Michaud, Corresp. de l'Orient VII, 12).

cf. Colum. 3, 1. 3. Auson. Id. 9, 152 sqq. Pallad. 2, 13. Virg. Georg. II, 113. 276: Bacchus amat. colles), terassenförmig, in עֲרוּגוֹת (= das Erhöhete, terassenförmig Aufsteigende, Hohesl. 5, 13. 6, 2) angelegt, hie und da auch in gut bewässerten [illegible] (Ezech. 17, 5 ff.). In denselben befanden sich Keltern (s. Bd. VII. S. 508 f.) und Wachthütten (סֻכָּה, Jes. 1, 8. Hiob 27. 18), thurmartig gebaute Wachthäuser (מִגְדָּל, πύργος, Jes. 5, 2. Matth. 21, 33. עִיר נְצוּרָה, Jes. 1, 8), in denen die Weingärtner (כֹּרְם, Jes. 61, 5. Joel 1, 11) und Hüter (נֹצֵר, Hiob 27, 18. נֹטְרִים, Hohesl. 1, 6. 8, 11.) wohnten. Außerdem waren die Weingärten zum Schutz gegen Raubthiere (Schakale Hohesl. 2, 15), Weidevieh und andere den Weinstöcken schädliche Thiere, Hasen u. s. w. (2 Mos. 22, 5. Jerem. 12, 10), mit Hecken, מְשׂוּכָה, und Mauern, גְּדֵרָה, גָּדֵר (4 Mos. 22, 24. Jes. 5, 5. Jer. 49, 3. Nah. 3, 17. Spr. 24, 31. [illegible] 10, 8. Matth. 21, 33. vgl. Theocr. 1, 48. 5, 112. Arist. equ. 1076 sq. Virg. Georg. 2, 371. 380. Varr. I, 14. Col. V, 6. Pall. X, 6) umgeben; dagegen [illegible] Vorübergehende so viel Trauben in einem fremden Weinberge pflücken, als sie brauchten, um ihren Appetit zu befriedigen (5 Mos. 23, 25). Als einen anderen Feind der Weinberge erwähnt Hasselquist Reis. 550 das Wiesel. Auch Heuschrecken und Raupen verwüsteten zu Zeiten die Weinberge (Joel 1, 7. 10 ff. Am. 4, 9. 5, 11. 17.; [illegible] Shaw. R. S. 165 f.). Nach Jos. bell. jud. 4, 8. 4. und dem arab. Arzt Ibn [illegible] wurden die Reben durch Asphalt gegen Wurmfraß (תּוֹלַעַת, 5 Mos. 28, 39.) geschützt. Knobel zu 5 Mos. 28. vermuthet den ἴψ, ἴξ der Griechen (Theophr. c. pl. 3, 22. [illegible] Strab. 13 p. 613) convolvulus der Römer (Plin. hist. nat. 17, 47.) unsern [illegible] sticher. Oken, Naturgesch. V, 1649 ff.

Die Weinstöcke (גֶּפֶן, bestimmter zur Unterscheidung von wilden Reben, [illegible] 4 Mos. 6, 4. Richt. 13, 14. גֶּפֶן פֹּרִיָּה, der fruchttragende Weinstock, Jes. 32, [illegible] mögen auch verschiedener Art gewesen seyn, wenn auch nicht in so großer Varietät, [illegible] sie die fortschreitende Weincultur hervorgebracht. Ob eine in Palästina wildwachsende Art nach Ezech. 15, 2., vgl. Jes. 5, 2. (vgl. Gesen. z. d. St. u. Winer, RWB.) anzunehmen sey, ist wenigstens aus diesen Stellen nicht zu entscheiden. Im Orontesthale finden sich noch (Ritt. XVII, 1231) viele wildwachsende Reben, über alle [illegible] wachsenden Bäume und Sträucher ausgebreitet. Das daraus gewonnene Getränk [illegible] aromatisch, stark geistig und etwas herb. Die wilden Trauben haben kleine, [illegible] runde Beeren, sind ziemlich groß, meist grüner oder lichter Farbe; blaue und [illegible] sind seltener. Die Hebrontrauben sollen nach Hasselquist S. 256 viel Aehnlichkeit [illegible] den Rheintrauben haben. Eine edle Sorte mit kleinen, schwarzen, ausnehmend [illegible] Beeren und ganz weichem Kern soll die Jes. 5, 2. 16, 8. Jer. 2, 21. vergl. 1 [illegible] 49, 11. שׂרֵק, שׂרֵקָה (nach Gesen. vom Leerseyn von Kernen, nach Hitzig von der rothen Farbe, nach Meier, Wurzelw. S. 73, von dem Emporsprossen) genannte [illegible] bedeuten, von welcher ein Thal in Philistäa benannt seyn soll (Richt. 16, 4). [illegible] Nieb. R. II, 169. B. 147. Oedmann, Samml. VI, 94 ff. Gegen die Identität von שׂרֵק mit der marokk. شرقي, der persischen Kisohmisch, s. Hitzig zu Jes. [illegible] Schulz (Leit. V, 285) fand auf dem südlichen Libanon einen Weinstock von 30' [illegible] und 1½' Durchesser, dessen Zweige eine Laube, mehr als 50' breit und lang, [illegible] und der wohl Jahrtausende alt seyn mochte. Das Holz eines solchen mochte wohl [illegible] verarbeitet werden (vgl. Plin. 14, 2). Die wilde Rebe diente als Brennholz ([illegible] 15, 2 ff.), zum Opferfeuer durfte aber kein Weinholz gebraucht werden (M. Tamid [illegible] Bei einem fleißig gepflegten Stock findet man von Anfang März bis Juli [illegible] von Juni bis November reife Trauben. Verschiedene Weinsorten zählt M. [illegible] C. 9 sq. auf. Vgl. Ugol. thes. XXIX, 440 sq. — Die Trauben, אֶשְׁכּוֹל (als Traubenbüschel 4 Mos. 13, 23. Hohesl. 7, 9) sind in der Regel von bedeutender [illegible] Die Kundschafter trugen eine sammt der Rebe an einer Stange, um sie nicht zu drücken (4 Mos. 13, 24). Schulz a. a. O. sah 10 — 12 Pfund schwere, [illegible] Trauben, die Beeren wie Pflaumen hatten, vgl. Arvieux II, 203. Rosenm. [illegible]

II, 251 f. Tobler, Denkbl. a. Jerus. S. 111 f. — Die Weinblüthe heißt סְמָדַר, Hohesl. 7, 13. 2, 13. 15., auch נִצָּה, פֶּרַח 1 Mos. 40, 10. Jes. 18, 5. Hiob 15, 33.; die noch unreife Traube בֹּסֶר, בֶּסֶר (= das Schwellende), Hiob 15, 33. Jes. 18, 5. Jer. 31, 29. Ezech. 18, 2., בְּאֻשִׁים (was nach Hieron. labruscae, wilde Reben mit rothen, nicht zur Reife kommenden Trauben bedeutet, nach Maim. u. Barten. dagegen einen höheren Reifegrad als בֹּסֶר, wenn nämlich die Kerne anfangen, sichtbar zu werden) und חַרְצַנִּים, 4 Mos. 6, 4. (nach dem Talmud dagegen die Traubenkerne); die reifen Trauben heißen עֲנָבִים (= die Bollen, 1 Mos. 40, 10. Jes. 5, 2), vielleicht auch זָג 4 Mos. 6, 4. (die Durchsichtige; nach Anderen bloß die durchsichtige Haut). Die Farbe der Trauben war vorherrschend schwarz (dunkelblau und dunkelroth), was man aus 1 Mos. 49, 11. 5 Mos. 32, 14. (Traubenblut), Sprüchw. 23, 31. Sir. 39, 31. 50, 17. 1 Makk. 6, 34. Offb. 14, 20. schließen kann. Rothwein, אדם, sollte bei der Passahmahlzeit getrunken und zum Opfer gebracht werden. Sir. 50, 15. M. Nidd. 9, 11. Die mischnischen Bestimmungen über Cultur und Beschaffenheit des Opferweins s. M. Menach. 8, 6 sq. Für den besten Wein gilt im Talmud unter den 60 Sorten, die er zählt, ein rother, mit feinem Bouquet סומקא ריחתנא, für den schlechtesten ein weißer, der Kolik verursache, der טיליא Gitt. 70, 1. Ab. sar. 30, 1.

Auf Bau und Instandhaltung der Weinberge wurde großer Fleiß verwendet. Der Boden wurde durch fleißiges Hacken (עִזֵּק Jes. 5, 2., umgraben, hacken, עָדַר, confodere, felgen, Jes. 5, 6., Felghaue, Jäthacke מַעְדֵּר, Jes. 7, 25) gelockert und gereinigt, auch entsteinigt (סִקֵּל Jes. 5, 2). Ueber das Einlegen (זָרַע, Jes. 17, 11.) der Setzer in die Erde, die Eintheilung in Beete oder Terassen, Behandlung des Bodens, öfteres Behacken zur Entfernung des Unkrauts, Lockerung des Bodens (confodere, ablaqueare, sarrire, talm. קשקש = עדר, felgen), Bedüngen mit Mist, Asche u. s. w. (כרמים קוסמין, מזבלין, מאבקין), Bepfählen, Ausbrechen (pampinatio, זִגֵּב Schebiith 4, 6., auch פֵּרַק in der Zeit des Reifens), Zurückschneiden (זָמַר, putare, wohl auch קִצֵּץ, הֵסִיר, הִתַּז Jes. 18, 5., talmud. כסח, chald. כזר, καθαίρειν, Joh. 15, 2) u. s. w. s. Kil. C. 5. 7. Orl. 1, 5. u. a. talmud. Stellen in Ugol. thes. XXIX. p. 375 sqq. vgl. Virg. Georg. II. passim. Varro, res rust. I. 6.- 8. 25 sq. 31. 34 sq. IV. 16 sq. V. 4. Colum. III, 1 sqq. 13 sqq. IV, 5 sq. 15. 24. 26 sqq. Cato C. 6 sq. 17. Pallad. III, 9. 12. 16. 23 u. ö. Daß man die Reben nicht überall auf dem Boden fortkriechen ließ, läßt sich auch aus dem sprüchwörtlichen Wohnen unter dem Weinstock schließen. So kam wohl neben dem maritare (nubere, copulare) vitem, dem Hinaufziehen an Bäumen, wie in Italien an Pappeln, Ulmen (vgl. Virg. Georg. I, 2. II, 89. Hor. epod. 2, 7. epp. I, 16. 3. Plin. 14, 3. Col. 5, 6 sq. Geopon. 4, 1. oft 40' und noch höher) und noch heut' zu Tag in Palästina (Rosenm. Morgenl. IV, 88 f, Rob. II, 716) auch das Anbinden an Stützen oder Pfählen (pedare, pedamenta, adminicula), Querjochen (jugamenta, mit Rohr, קָנֶה, אַפִּיפְיָרוֹת, v. Papyrusrohr), also Rebengelände vor, die עָרִיס (Kil. 6.) und wenn sie höher und an Mauern hinaufgezogen wurden, דָּלִית (pergulae, Kammerzen, s. Col. III, 2. IV, 21. XI, 2. Pall. III, 12. XII, 3) hießen. Plinius 17, 21. nennt quinque genera vineae: sparsis per terram palmitibus aut per se vite subrecta vel cum adminiculo sine jugo aut pedatae simplici jugo aut compluviatae quadruplici. Ueber die Gelände vgl. Baba bathr. 4, 8. Ugol. l. c. p. 398 sqq., wo sich noch Weiteres über die קָרְחַת הַכֶּרֶם, die bloßen Stellen im Weinberg, wie viel Stöcke zu einem כֶּרֶם erforderlich, in welcher Ordnung sie zu setzen sind u. s. w. und den Dissens der Schulen Hillel's und Schammai's über alle diese Punkte findet. Ueber die jetzige Art, die Weinberge zu pflanzen bei Hebron, die schwerlich von der alten viel abweicht, s. Ritt. XVI, 221: man pflanzt die Stöcke in Reihen 8—10' auseinander, läßt sie zu 6—8' Länge wachsen, befestigt sie dann in abfälliger Lage an starke Pfähle, läßt die Schößlinge von einer Rebe zur anderen treiben, bis sie sich verschlingen (סירוק, ligatio). Zuweilen bildet man so einen Laubgang. Daß man übrigens auch in Syrien vor Alters, wie in Aegypten, die Wein-

stöcke ohne Stütze frei an der Erde fortranken ließ (רגלית, quae pede possunt culcari, Kil. 6, 3. Orl. 1, 5. Menach. 86, 1.), erhellt aus Plin. 17, 35. 15. Paulus Samml. II, 214. O. Richter Wallf. S. 77. Wenn nach der Zahl der stöcke (Jes. 7, 23.) der Werth der Weinberge angeschlagen wurde, so mußte die Di keit der Pflanzung wenigstens einer gewissen Regel unterworfen seyn. Zur Erzi eines guten Weins war jedenfalls, wie bei uns, fleißiges und vorsichtiges Beschn זָמַר mit dem Winzermesser מַזְמֵרָה (Jes. 2, 4. Mich. 4, 3.) nothwendig, was im ling, der עֵת הַזָּמִיר (Hohesl. 2, 12.) geschah. Die zu beschneidenden und abzu benden Reben oder Ranken heißen קְצִירִים, זְמוֹרִים, שְׁלֻחוֹת (4 Mos. 13, 23. Jes. 1 16, 8. Ps. 80, 12 u. s. w.), auch בַּדִּים, יֹנְקוֹת, מַטּוֹת, דָּלִיּוֹת (Ezech. 17, 6. 22. 19, שָׂרִיגִים (1 Mos. 40, 10. Joel 1, 7), נְטִישׁוֹת (Jes. 18, 5. Jer. 5, 10. 48, 32), ματα (Joh. 15, 2 ff.). In der Zeit des Reifens war das Ausbrechen der wuche Blätterschößlinge (בָּקַק, גו פֹּרַחַת, Ezech. 17, 6. Hos. 10, 1), des üppigen Laub (עֲבֹתִים, עֲנָפִים) nothwendig. Die Ranken, an denen die Trauben hängen, hießen Jes. 28, 5. Im September, in manchen Gegenden und Jahrgängen früher, in an bis zum November, war die fröhliche Zeit der Weinlese, בָּצִיר (בָּצַר, Tr schneiden, בֹּצֵר vindemiator, Richt. 9, 27. Jes. 16, 10. Jer. 25, 20. 49, 9. L 4 Mos. 25, 5. 5 Mos. 24, 21; vgl. Buhle, cal. Palaest. oecon. p. 45 sqq. R II, 309. 717. III, 173. Arvieux, Nachr. VI, 397), folgend auf die Obsternte mit der sie häufig (Jer. 40, 12. 48, 32. Mich. 7, 1.) zusammengestellt wird. ertönten Berge und Thäler von dem Gesang und Jubelruf (הֵידָד, Jer. 25, 30. 4 der Leser und Kelterer. In Körben (סַלְסִלּוֹת, Jer. 6, 9.) wurden die Traube Kelter getragen. Da so die Beschäftigung mit dem Weinbau auf's Innigste mi täglichen Leben der Israeliten verflochten war, wie wir auch im Hohenlied sehen, die Natur des Weinstocks, die Cultur und das edle Produkt desselben so viele liegende Vergleichungspunkte darbot, darf es uns nicht wundern, daß der Wei Weinlese, Keltern u. s. w. häufig nicht nur in sprüchwörtlichen Redensarten, so auch in Gleichnissen, Allegorieen und Fabeln erscheint, wie 1 Mos. 49, 22. 5 32, 32 f. Richt. 8, 2. 9, 8 ff. 1 Kön. 4, 25. 2 Kön. 18, 31. Hiob 24, 18 (sich wenden zum Weinbergweg, d. h. sich nicht fröhlichem Genuß hingeben). Ps. 80 104, 15. 128, 3. Hohesl. 2, 13 u. ö. Jes. 1, 8. 3, 14. 5, 1 ff. 7, 23. 27, 2. 34, 4. 36, 16. 63, 1 ff. Jerem. 2, 21. 6, 9. 12, 10. Hos. 10, 1. Ezech. 15, 2 ff. 17, 6 ff. 19, 10. Joel 1, 7. 3, 18. Mich. 4, 4. 6, 15. Sach 8, 11. Mal. 3, 11. 1 Makk. 14, 12. Matth. 7, 16. 9, 17. 20, 1 ff. 21, 33 ff. Mark. 2, 22. Luk. 5, 37 ff. Joh. 15, 1 ff. Jak. 3, 12. Offenb. 14, Besonders wird in einigen dieser Stellen das Volk Israel einem Weinberg, W verglichen, weßhalb auch makkab. Münzen eine Weintraube als Bild des Volkes Landes haben und an der Vorhalle des herodian. Tempels ein großer goldener We (גפן של זהב, Midd. 3, 8. Jos. bell. jud. 5, 5. 4.) angebracht war. Bei d durchgängigen Bedeutung des Weinbaues für's Leben des Volkes läßt sich auch warten, daß die Gesetzgebung auf denselben mehrfach Rücksicht nimmt. Es 1) gesetzlich verboten, zwischen den Weinstöcken andere Gewächse zu pflanzen Strafe der Confiskation des Ertrags (5 Mos. 22, 9). Josephus führt (Ant. 4, 8. cf. Philo II, 370 sq.) hiefür bloß den landwirthschaftlichen Grund an: ἀρκεῖ τῇ γ τρέφειν τοῦτο τὸ φυτὸν καὶ τῶν ἐξ ἀρότρου πόνων ἀπηλλάχθαι. S. dagegen M. S. 98. Die talmud. Bestimmungen hierüber s. M. Kil. C. 4 sqq. Einen andern Grund führt Spencer leg. rit. 2, 18. 2. aus Maim. mor. neb. an, nämlich den abe gläubischen Gebrauch der Zabier abzuwehren, die zwischen den Reihen der Weinstö Weizen und Gerste gesäet haben, um den Weinberg unter den doppelten Segen der Ce und des Bacchus zu stellen. 2) Das Gesetz des Sabbathjahres gilt wie Acker, so auch dem Weinberg, 2 Mos. 23, 11. 3 Mos. 25, 3 ff. Die Weinstöcke wuch frei, hießen daher auch, weil diese das Haar frei wachsen ließen, Nasiräer. Dieß

schah nicht sowohl, um die Fruchtbarkeit durch Brachliegen zu erhöhen (vgl. Bd. XIII. S. 205. 210) als vielmehr im Interesse der Armen. Diesen mußte auch 3) die Nachlese übrig gelassen werden (עֹלֵלוֹת, Richt. 8, 2. Jes. 17, 6. Jerem. 49, 9. Ob. 5.; עולל, Nachlese halten, 3 Mos. 19, 10. 5 Mos. 24, 21), und die umhergestreuten Beeren (פֶּרֶט, 3 Mos. 19, 10). Vgl. Targ. u. Siphr. in Ugol. l. c. p. 421 sqq. 4) Wer einen Weinberg angelegt, aber noch keinen Ertrag davon bekommen (ihn nicht ausgeweiht, חִלֵּל, zum profanen Gebrauch bekommen), soll von der Heeresfolge frei seyn, 5 Mos. 20, 6. 1 Makk. 3, 56. vgl. M. Sota 8, 4. 5) Von dem Wein sollten, wie von den anderen Hauptprodukten des Landes, Zehnten und Erstlinge den Priestern entrichtet werden (2 Mos. 22, 28. 5 Mos. 18, 4. 4 Mos. 18, 12. Neh. 10, 37. 13, 5. 12.) zwar nicht gleich von der Kelter weg (עָסִיס, Jes. 49, 26. Joel 1, 5. 4, 18. Am. 9, 13., der frisch ausgepreßte Most von עסס zertreten, γλεῦκος, mustum, Apgesch. 2, 13. Geopon. 9, 20), aber im ersten Feuer der Gährung, wo er תִּירוֹשׁ (das den Kopf Einnehmende) hieß. Ueber die Enthaltung von Wein bei Priestern und Nasiräern s. Bd. XII, 177. X, 205. Ueber den Wein als Trankopfer Bd. X. S. 624.

Man bewahrte und transportirte den Wein entweder in Schläuchen (Jos. 9, 4 u. d. Matth. 9, 17 u. ö.; s. Bd. XIII. S. 566) oder in großen irdenen Krügen (wenigstens in späterer Zeit, wie noch jetzt; s. Rosenm. Morgenl. IX, 294), den πίθοι, daher das talmud. פיטס (sonst חבית, דנא) oder dolia, mit Reifen von Blei oder Eichenholz bei den Römern versehen (Cato C. 39: dolia plumbo vincito vel materia quercina). In diesen ließ man ihn gähren (חָמַר) und eine Zeit lang auf der Hefe (שְׁמָרִים = das Erhaltende*) oder der verdichtete Bodensatz? s. Meier Wurzelw. S. 207). Ausgegohren (חֶמֶר) wurde er abgelassen und in kleinere Gefäße gefüllt. Das Verpichen der Gefäße (כָּפַר mit כֹּפֶר, Pech vermischt mit Rebenasche) erwähnt der Talmud Moed kat. f. 12, 1. Kel. 10. vgl. Colum. 11, 12. Weinkeller (בֵּית, אוֹצְרוֹת יַיִן) sind erwähnt 1 Chr. 27, 27. Hohesl. 2, 4. Vgl. hinsichtlich der jetzigen Manipulationen mit dem Wein im Morgenlande Mariti R. S. 148 f. Thevenot R. II, 169. Tavernier R. I, 163 f. Niebuhr R. I, 423. Wie jetzt noch, so wurde schon vor Alters der süße Most zu einem Syrup (דְּבַשׁ, 1 Mos. 43, 11. Ezech. 27, 17. Hohesl, 5, 1. vgl. Bd. II. S. 226, arab. دِبْس, griech. ἕψημα, σίραιον. Hesych. lat. defrutum, caroenum, sapa, verschiedene Grade der Einkochung bezeichnend) eingekocht. Besonders Hebron exportirt eine Menge dieses Dibs. Zu unterscheiden davon ist der Rosinenwein, passum, aus getrockneten Trauben gepreßt. Die אֲשִׁישׁוֹת, אֲשִׁישִׁים (2 Sam. 6, 19. Hos. 3, 1), auch צִמּוּקִים (1 Sam. 25, 18. 2 Sam. 16, 1., woher das italien. Simmuki), LXX. πέμματα, sind gedörrte Trauben, gewöhnlich in Kuchenform, die wohl auch als Götzenopfer und Heilmittel dienten.

Von den künstlichen Weinen (שֵׁכָר, σίκερα, berauschendes Getränk überhaupt, 3 Mos. 10, 9. 4 Mos. 6, 3. 5 Mos. 29, 6. Richt. 13, 4 ff. 1 Sam. 1, 15. Sprüchw. 20, 1. 31, 4), von denen das Alterthum mehrere kannte (s. Hier. ep. ad Nepot. Plin. 14, 19. Diosc. 5, 28 sqq.), waren den Israeliten vielleicht schon von Aegypten her mehrere bekannt, z. B. der Palmwein, οἶνος φοινίκινος, vinum palmeum, arabisch سكر, aus macerirten, dann gekelterten Datteln (Plut. symp. III, 2. 1. Her. II, 86. III, 20. Str. 16, 742. Plin. 14, 19. 23, 26. Diosc. 5, 40.; vgl. Ugol. VII, 177. Burckh. Nub. S. 206 f.). Apfelwein, μηλίτης, יֵין תַּפּוּחִים des Talm. Ter. 11, 2. Granatenwein, עֲסִיס רִמֹּן, Hohesl. 8, 2. Honigwein, οἰνόμελι, אנומלין M. Schabb. 20, 2. יינומלין Ter. 11. (scheint jedoch nicht bloß aus Honig fabricirt, sondern eine

*) Für diese Bedeutung könnte Jes. 25, 6. Jer. 48, 11. angeführt werden. S. Hitzig zu Jes. Daß שׁ einen abgehefeten Wein bedeuten solle, wie Meier a. a. O. meint, ist allzu sehr lucus a non lucendo.

Mischung von Honig und natürlichem Wein gewesen zu seyn, um den mangelnden Zucker-
stoff zu ersetzen). Endlich Gerstenwein (*ζῦθος, οἶνος κρίθινος*, nach Her. II, 77
in Aegypten, besonders Pelusium, sehr gebräuchlich, durch Beimischung von Crocus und
Salz gemacht, im Talm. Schabb. f. 156, 1. זיתוֹס המצרי, cf. M. Pes. 3, 1. Ueber
den zum Räuchern gebrauchten יין קפריסין s. Bd. XII. S. 507 f, Ugol. VIII. p. 916. —
Auch suchte man dem natürlichen Weine durch Vermischung (מָסַךְ Spr. 9, 2. 5. Jes.
5, 22.) mit allerlei Gewürzen, Myrrhen, Wermuth, Rosenöl (auch Pinienzapfen, Ritter
XVII, 448) größere Stärke zu geben. Dieser Würzwein (מֶסֶךְ Ps. 75, 9., מִמְסָךְ
Spr, 23, 30. Jes. 65, 11., zu heidnischen Libationen; מֶזֶג, יֵין הָרֶקַח, Hohesl. 7, 3
8. 2., rabb. יֵינוֹת מְבֻשָּׂמִים) war auch bei Griechen und Römern beliebt (*οἶνος ἐσμυρ-
νισμένος* Mark. 15, 23. *κεκερασμ. ἄκρατον* Offb. 14, 10., vinum aromatites, myr-
hinum, absynthites etc. Plin. 14, 19. Diosc. 5, 64 sq.). Er war bei den Juden,
wie auch geschwefelter Wein, vom Opfer ausgeschlossen. M. Menach. 8, 6. cf. Ugol.
XIII, 465. XVII, 1160 sqq. Ob auch die alten Hebräer den Wein mit Wasser
vermischt (vinum dilutum) tranken, ist wenigstens nicht mit Bestimmtheit aus Jes. 1, 22
zu schließen, wo מָהַל = entmannen, schwächen, verfälschen. Bei den Römern hieß
castrare vinum, wenn man ihn über den mit Schnee gefüllten saccus vinarius oder
durch das colum goß, nicht nur ihn zu erfrischen, sondern auch seine berauschende Kraft
zu mäßigen (Plin. 14, 22. 19, 4. 19. 23, 2. 24). Erst der Talmud redet von Mi-
schung des Weines mit Wasser (חמרא מרקא im Unterschied von חמרא חייא; den
Wein der Saronebene habe man mit zwei Theilen Wasser verdünnen müssen, Nidd. 2, 7),
sowie von der sogenannten Lauer, Leure (lora, *δευτερίας*, תֶּמֶד oder יֵין גְּרוּעַ, Maas.
s. f. Chol. f. 25. 2. Pes. 42, 2.), dem Nachwein, den man erhält durch Auspressen
der mit Wasser macerirten Weintrester. Die heutigen Orientalen trinken Wasser und
Wein bereits nebeneinander, unvermischt. Essig, חֹמֶץ, wurde schon vor Alters im
Orient mit Oel vermischt zur Erfrischung, z. B. von den Schnittern in der Ernte
(Ruth 2, 14.) genossen, vgl. Plin. 23, 26. Rosenm. Morgenl. III, 68. Als Mittel
gegen Zahnweh kommt der Essig vor M. Schabb. 14, 4. Den Nasiräern war er als
Erzeugniß des Weinstocks ebenfalls verboten. Mit Wasser vermischt (posca, posca,
Veget. mil. 4, 7. Suet. Vit. 12. Ulp. 12, 13. Spart. Pesc. Nig. 10. Plin. 19, 29.
22, 58. Plaut. mil. glor. 3, 2. 23. Lipsius, de mil. rom. V, 16. dial. Grabner
de posca. Mis. 1701) tranken den Essig die römischen Soldaten. Die Kriegsknechte,
welche Jesum kreuzigten, gaben ihm (Matth. 27, 48. Joh. 19, 29.; vgl. Ps. 69, 22)
von ihrer posca, *ὄξος* (zu unterscheiden von dem sopor, *οἶνος ἐσμυρνισμένος* oder *ὄξος*
μετὰ χολῆς μεμιγμένον zu Anfang der Kreuzigung) zu trinken. S. Walch, de potu
serv. morib. Jen. 1762. Bynaeus, de morte Christi III. p. 265 sqq. Deyling
obs. I. p. 254 sqq. u. Bd. VIII, 66. — So wenig die heilige Schrift dem mäßigen
Genuß des Weins entgegen ist (Spr. 31, 6. Ps. 104, 15. Sir. 31, 32 ff.), weß-
wegen er überall neben dem Brod als wesentliches Lebensbedürfniß erscheint (1 Mos.
14, 18. 1 Sam. 16, 20. 25, 18. Neh. 5, 15. Klagl. 2, 12. Tob. 4, 18.) und die
stärkende, erquickende und erheiternde Kraft desselben gerühmt wird (Richt. 9, 13. Pred.
10, 19. Sir. 40, 20 u. ö. 1 Tim. 5, 23), so oft rügt sie doch andererseits den über-
mäßigen Weingenuß, besonders da auf häufiges Vorkommen der Trunkenheit unter den
Israeliten manche Stellen der heil. Schrift hindeuten, schon (abgesehen von Noah 1 Mos.
9, 21 u. Lot 19, 32.) 5 Mos. 21, 20. 1 Sam. 25, 36. 1 Kön. 16, 9. Spr. 20, 1.
21, 17. 23, 30 f. 31, 4 ff. Jes. 5, 11. 22. 19, 14. 28, 1. 7. 56, 12. Jer. 23, 9.
Hos. 4, 11. 7, 5. Hab. 3, 5. Sir. 19, 2.; vergl. Joseph. bell. jud. 2, 2. 5. Die
Nachfolger der rechabitischen Abstinenz von Wein (Jer. 35, 6 ff.) sind zuerst die Na-
bathäer (Diod. 9, 94), hernach die Muhammedaner geworden, und in Folge davon ist
die Weincultur in Palästina an vielen Orten in Abgang gekommen (Brocard. Itin. 84).
Aus der Gewohnheit, vor dem Trinken den Wein zu seihen (זָקַק, durch ein Tuch, M.
Chel. 28, 9: מִדְרַס מְשַׁמֶּרֶת יַיִן), um ihn von Hefe oder hineingefallenen Insekten zu

ist mit der Zeit von den Pharisäern ein striktes Speisegesetz gemacht worden
23, 24). Ueber diese und andere rabbinische Satzungen in Betreff des Weins
XIV. S. 609 und Ugol. thes. X, 72. 260. 632. 660 sqq. 714. Sonst vgl.
s hierobot. II, 400 sqq. Henderson, history of ancient, and modern
1824. E. Barry, observ. on ancient wines. Lond. 1775. A. Bacci,
serev. ac conviv. ant. Rom. 1586. in Gronov. IX. Beckmann, Beitr.
hichte der Erf. I, 183 ff. II, 482 ff. Pauly, Realencykl. d. class. Alterth.
d. Art. vindemia, vinea, vinum. Winer, RWBuch unt. den Artt. „Wein"
stg". Leyrer.

eisheit. Der Begriff der Weisheit tritt auf allen Gebieten des geistigen
ervor, und ungeachtet seiner verschiedenen Nüancirungen behält er im Wesent-
rchweg überall den gleichen teleologischen Karakter, d. h. die Beziehung auf den
Zweck. Die populäre Definition: weise seyn heißt die besten Mittel wählen
besten Zwecken, wird auch durch die verschiedenen sprachlichen Bezeichnungen
tigt. Das Wort weisen scheint das angewandte, zweckmäßige Wissen zu be-
die Leitung oder Weisung Seitens eines Wissenden. Die Bienenkönigin heißt:
isel, weil sie den Schwarm anführt. Nach dem Ausdruck: die Art und
schließt sich an die Art, als die bestimmte Anlage, die Weise als der
: Gang ihrer Verwirklichung an. Die Weisheit ist somit die Tugend oder die
it der Weise und des Weisens; sie involvirt die Vorstellung einer absoluten
| sittlich reinen Methodik, die als solche ohne reine Zwecke nicht gedacht werden
Der Lateiner erlangt diese Virtuosität auf praktischem Weg durch das sapere,
hmack, die geübte Erfahrung, daher sapientia. Der Grieche kommt auf dem
oretisch geregelter Uebung zum Verstehen einer Kunstfertigkeit, zunächst der kör-
dann der ästhetisch geistigen, der Tonkunst oder der Dichtkunst, endlich zu der
en Fertigkeit, der σοφία. Der Grundbegriff der hebräischen חָכְמָה scheint
Wissen gegründete, geübte, feste Urtheil zu seyn (s. Gesen. Thesaur., חָכַם).
der Begriff der Weisheit abhängig ist von dem Begriffe des Zwecks und da
iff des realen Zwecks intellektuelles Bewußtseyn und ethisches Handeln voraus-
endlich alle Zwecke ihre volle Wahrheit erst erhalten durch einen einheitlichen
aller Offenbarung Gottes in der Welt, so weist jeder Gedanke und jede Spur
sheit auf Gott als die Quelle der Weisheit zurück. Dieß gilt allerdings von
ben und allen Gütern des Lebens in der Welt überhaupt; von der Weisheit
es im besondersten Maße, weil die Offenbarung der geistigen Zwecke in der
: faßlichste, allgegenwärtigste und unabweisbarste Gestalt der Offenbarung ist.
lichts kommt der Atheist mehr mit sich selber in Widerspruch, als wenn er die
Zwecke in der Welt läugnet, denn nur durch den Wahnsinn könnte er sich
is dem Gewebe sittlicher Zwecksetzungen flüchten. Daher hat z. B. auch der
r Morhof dem Pantheismus des Spinoza am Meisten die Läugnung des Welt-
im Vorwurf gemacht. Der Begriff der Weisheit ist eine der großen ethischen
en des Lebens, weil das Leben bewußt und unbewußt, freiwillig oder getrieben
bleibt auf den Weltzweck.

t als der absolute Verwirklicher seines Weltzwecks ist die Quelle der Weisheit
höchste Weisheit selbst. Er ist aber die höchste Weisheit, weil er die Liebe,
acht, die Wahrheit, die Güte, das Leben ist. Weil nun die Weisheit als die
Meisterschaft in der Verwirklichung des Weltzwecks unter den Eigenschaften
esonders hervorragt, so tritt sie zu allererst auf als eine Offenbarungsform des
Wesens selbst. In dieser Gestalt der Weisheit sind alle Eigenschaften Gottes
gesetzt mit der Weisheit; diese ist die dominirende Grundform. Dann aber
det sich die Weisheit als eine besondere Eigenschaft Gottes von seinen anderen
ften. In der ersteren Gestalt ist die Weisheit ein Gegenstand der Religions-
ie und der spekulativen Trinitätslehre; in der letzteren Gestalt wird sie von der

Dogmatik in der Lehre von den Eigenschaften Gottes dargestellt. Mit dieser allg
und dieser besonderen Form der urbildlichen göttlichen Weisheit correspondirt e
gemeine und eine besondere Form der abbildlichen göttlichen Weisheit zunächst
Natur, dann aber auch im Menschenleben. Die Welt und der Weltlauf ist zu
durchaus ein Werk der göttlichen Weisheit, insofern der Weltzweck durch das
Gottes rein verwirklicht wird, insofern Alles in absoluter Teleologie beschlossen i
Welt und der Weltlauf tragen aber auch eine besondere Signatur der Weisheit
in allen Zügen der Zweckgemäßheit der Dinge, die wir als solche von ihrer S
und anderen Karakterzügen wohl zu unterscheiden haben. Vielfach scheint dies
gemäßheit sogar mit der Schönheit in Spannung und Widerstreit zu gerathen, ;
den Formen des Häßlichen. Die Zweckgemäßheit des Todes ist leicht einzuseh
Schönheit verklärt ihn erst der vollkommene Friede Gottes. Die göttliche W
endlich im Menschenleben, von dem Menschen angeeignet und erstrebt, hat ebenso
allgemeine und eine besondere Gestalt. In der ersteren Gestalt ist sie mit der
migkeit nach ihrem intellektuellen ethischen Verhalten selber identisch; in der
Gestalt ist sie eine besondere Tugend unter den Tugenden des gereiften Christe
Im Alten Testament tritt die Weisheit vorzugsweise auf als ächte Religiosit
Gläubigkeit überhaupt, im Neuen Testamente ist sie vorzugsweise eine hervor
Tugend, hervorgehend aus gereifter, praktischer, christlicher Erkenntniß. In bei
ziehungen aber tritt zwischen die urbildliche Weisheit Gottes und die abbildliche
heit des Menschen die Mittelform der ebenbildlichen, gottmenschlichen Weisheit,
in Christus persönlich erscheint, aber auch durch sein Wort, seine Lehre, sein Le
seinen Geist permanent gegenwärtig ist in der Kirche und durch die Kirche in de
und sich in der Heilslehre zu einer besonderen Weisheitslehre specialisirt. Ueb
der genannten Formen dürfen wir zur Erläuterung nur Einiges bemerken.

1) Die Weisheit als eine Grundform der göttlichen Offenbarung. Die
Gestalten der Offenbarung Gottes, welche das Alte Testament als einander erg
Grundformen aufstellt, sind die theokratisch-davidische Gestalt des Engels des
entsprechend dem Namen Jehovah, und die universalistisch-salomonische Gest
Chochma (Sophia), entsprechend dem Namen Elohim, s. Hiob 25. Jes. 40, 12. S
Salom. 8. Kap. 9. (vgl. Jesus Sirach 24; Buch der Weisheit Kap. 7 ff.).

Die Personifikation der göttlichen Weisheit ist hier so stark, daß sie in's P
liche, Hypostatische hinüberspielt. Wie sich aber diese Gestalt der Weisheit, nach t
sie Grundform der Offenbarung Gottes ist, entwickelt aus der praktischen Lehr
Worte Gottes, so geht sie auch weiterhin wieder in die spekulative Lehre vom
Gottes, d. h. vom Logos, über (s. Lücke, Johannes Bd. I. S. 257 ff., S. 26
Dieser Uebergang wurde bekanntlich besonders durch Philo vermittelt; war abe
Zweifel eine allgemeiner verbreitete intuitive oder mystisch vertiefte Bestimmung de
lichen Offenbarungswortes unter den Juden zur Zeit Christi überhaupt. Der ne
mentliche Vollender der Logoslehre ist bekanntlich der Evangelist Johannes. Der
war die vorwaltende Form der zweiten Hypostase der Trinität bis auf die Zeit T
lian's, mit welchem der Begriff des Sohnes das Uebergewicht bekam, was Dorner
hervorgehoben hat. Hier ist noch zu bemerken, daß der Logos die göttliche Offenb
bezeichnet mit Beziehung auf ihr Princip, d. h. ihren Grund in Gott selbst. Da
auch der Logos nicht nur der Grund der Welt, sondern auch das persönliche Ebenbild G
Die Sophia dagegen bezeichnet die Offenbarung Gottes in Beziehung auf ihren et
Weltzweck, daher bleibt sie eine Personifikation, aus deren Hintergrunde das pers
Lebensbild des Logos hervorblickt. So tritt sie auch noch im Neuen Testament h
Matth. 11, 19.

Die Analoga der biblischen Sophia in heidnischer Ahnung und Trübe ge
sind die Gestalten der Athene bei den Griechen, der Minerva bei den Römern,
Neith bei den Aegyptern, des Wischnu bei den Indern u. s. w. Christlich ge

r der göttlichen Weisheit als Offenbarungsform sind die verschiedenen Darstel-
es Aeon Sophia bei den Gnostikern, worüber die Kirchen- und Dogmengeschichte
lchen ist. Insbesondere: Pistis Sophia. Opus Gnosticum, lat. vert. Schwartze.
855. Ueber die philosophischen und religiösen Abbilder der kanonisch bestimmten
. z. B. die intellektuelle Welt in Gott, die vorweltliche Thora u. s. w. ist die
: der Trinitätslehre zu vergleichen (s. meine positive Dogmatik S. 145 ff.).
heiligen Literatur über die Weisheit gehören die salomonischen Schriften des
ohne Zweifel auch Hiob, die Apokryphen: Weisheit Salomonis und Jesus
Daran hängen sich in der jüdischen Literatur die kabbalistischen Schriften an,
ristlichen die mystischen, in der muhammedanischen die sufistischen (s. Tholuck,
rse) u. s. w.

Die Weisheit Gottes als eine besondere Eigenschaft des göttlichen Wesens be-
ist von verschiedenen Theologen verschieden bestimmt worden, worüber Bret-
systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe S. 384
eichen. Die Definition von Ammon trifft zum Ziele in populärer Fassung:
i. e. cognitione optimi et adminiculorum ad id efficiendum idoneorum
is. Marheineke läßt die Zweckbestimmung ganz unbeachtet: als allweise wird
rgestellt, sofern sein Wesen selbst als Grund gedacht wird, aus welchem sein
st. Ebenso tritt die Zwecksetzung bei Schleiermacher nicht genügend hervor: die
Weisheit ist die in der Erlösung bethätigte, göttliche Selbstmittheilung, als das
ordnende und bestimmende Princip. Treffend dagegen ist die Erklärung von
Weisheit ist die Tugend des Wissenden; folglich nicht die quantitative und
sondern praktische Größe, intensive und produktive Vollkommenheit des Wissens:
also nicht die Allwissenheit; sie ist vielmehr die absolute Zweckmäßigkeit des
(System S. 166). Die Zweckmäßigkeit, setzen wir hinzu, als Zwecksetzung
dverwirklichung zugleich. Ueber die Widersprüche von Strauß (nach Spinoza)
n Zweckbegriff, s. Nitzsch System S. 168 (meine positive Dogmatik S. 77).
inbare Kreislauf der Dinge, in welchem Mittel und Zweck sich unauflöslich ver-
hebt die Ziele, die Zwecke, den Endzweck nicht auf, weil das Leben der Welt
er Kreislauf ist, sondern von Stufe zu Stufe emporsteigend, das Vergängliche
m durch und für den Selbstzweck des persönlichen Lebens in dem Unvergänglichen
sten Endzweck, die Verherrlichung des persönlichen Gottes in einem persönlichen
Geisterstaate zu erreichen. Der moderne Materialismus, welcher die sittlichen
n der Welt läugnet, hat sich einer intellektuellen „Vogelfreiheit" hingegeben,
nsequent durchgeführt, auch zur persönlichen Vogelfreiheit führen müßte.

Die Welt und der Weltlauf als Werk der Weisheit Gottes. Wir beziehen
: auf den Artikel von der Vorsehung Gottes zurück, mit deren Walten in der
: Begriff der Weisheit Gottes in der Welt zwar nicht in Eins zusammenfällt,
er verwandt ist, insofern die Weisheit die Offenbarung der Güte und Liebe
Thun der Allmacht, sowie das Bewußtseyn der Allwissenheit einheitlich dirigirt.
ehörige Bibelsprüche sind Hiob 12, 13; Sprüchw. 3, 19. 20; Jerem. 10, 12;
20; Röm. 11, 33; 16, 27; 1 Kor. 2, 7; Eph. 3, 10; 1 Tim. 1, 17; Judä
. A.

Die weise Anordnung der Dinge, als ein besonderer Karakterzug der Welt.
schließt der teleologische Beweis (auch der physiko-theologische genannt) für
eyn Gottes mit seiner ganzen reichen Literatur sich an, siehe Bretschneider
ff. Ueber die weitere Begründung der Lehre von den Beweisen für das Da-
tes und über die Ergänzung des physiko-theologischen Beweises durch den ethiko-
hen, s. meine philosophische Dogmatik S. 219 ff.

Die Weisheit in abbildlicher Gestalt; als Frömmigkeit überhaupt. So wie die
ntliche Religion in objektiver Gestalt sich theilt in die theokratisch-davidische
n Jehovah und dem Engel des Bundes, und in die universalistisch-salomonische

Lehre von Elohim und der göttlichen Weisheit, theilt sich die Lehre von der Aufnahme und Aneignung der göttlichen Offenbarung in der menschlichen Religiosität in die beiden Grundformen des theokratisch bestimmten Glaubens und der universalistisch-bestimmten Weisheit des Frommen. Daher schließt sich auch an die Darstellung der göttlichen Weisheit in den oben angeführten biblischen Schriften die Unterweisung in der menschlichen Weisheit an. Zu vergleichen Sprüche Salomon., Weisheit Salomon., Jesus Sirach. Von der wahren Weisheit aber unterscheidet die biblische Weisheitslehre von Haus aus die falsche, welche verwerfliche Mittel wählt zu egoistischen Zwecken; Gott er fängt die Weisen in ihrer Listigkeit, Hiob 5, 13. Die Frömmigkeit, sofern sie wurzelt in ihrem Principe, dem Worte der Offenbarung Gottes, insbesondere seiner Verheißung, ist der Glaube; die Frömmigkeit dagegen, insofern sie gerichtet ist auf ihr Ziel, auf die sittlichen Zwecke des Lebens und auf den höchsten Endzweck: Leben in der Gemeinschaft mit Gott und Verherrlichung Gottes, ist die Weisheit. Hieher gehört Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, Straßburg 1851.

Mit der biblischen Weisheitslehre bildet die heidnische Philosophie, insbesondere die hellenische, eine welthistorische Parallele. In der ersteren bilden die göttlichen Principien der christlichen Ethik sich aus, in dieser die humanen Formen derselben (die silbernen Schalen für die goldenen Aepfel). Es mag als ein Ausdruck des Bewußtseins von der Unzulänglichkeit aller bloß menschlichen Weisheit erscheinen, daß die weisen Griechen, besonders im Gegensatz gegen die Anmaßung der Sophisten (obwohl schon Pythagoras den bescheideneren Namen Philosophie soll gewählt haben), ihre σοφία in φιλοσοφία verwandelt haben. Selbst mit ihrem Namen mußte also die Philosophie der Hellenen weissagen von der anderwärts zu suchenden wesentlichen Weisheit, wie schließlich die Neuplatoniker gethan haben mit ihrer Erklärung, daß man nur in der Ekstase (prophetische Disposition) zur wahren Gotteserkenntniß gelangen könne. — Der wahren Weisheit des Frommen stellt die Schrift die falsche Weisheit der Welt gegenüber, wie sie von Gott zur Thorheit gemacht wird, Pr. Sal.; Röm. 1, 22; 1 Kor. 1 u. Jakobus 3, 15.

6) Die Weisheit als specielle christliche Tugend im Zusammenhange mit den christlichen Tugenden überhaupt. Die neutestamentliche Specialisirung der christlichen Weisheit ist schon angedeutet durch den Spruch: Christus ist uns von Gott gemacht zur Weisheit und Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlösung, 1 Kor. 1, 30. In Beziehung auf diese Specialisirung aber haben wir eine dreifache Gestaltung der neutestamentlichen Weisheit des Christen zu unterscheiden:

1) Die Weisheit als eine besondere Frucht oder Tugend unter den Früchten des christlichen Glaubens.

2) Die Weisheit als ein besonderes Charisma, wozu also die zu heiligende Anlage schon in der ursprünglichen Natur eines bestimmten Individuums liegt.

3) Die Weisheit endlich als ein höherer Entwickelungsgrad in dem praktischen Erkenntnißleben des Christen.

Im Grunde ist schon die christliche Buße und Bekehrung selbst ein Werk der wahren Weisheit; der Sünder wendet sich von den falschen Zielen und Zwecken des Lebens ab, und richtet sein Trachten auf den wahren und höchsten Endzweck; er sucht seine Seele zu erretten. Schon in den Sprüchwörtern ist diese Wahrheit überall hervorgehoben (s. besonders Kap. 1, 7; 8, 35. 36). Christus hat sie im Neuen Testament ausgesprochen in dem Gleichniß von dem Hausbau des klugen und des thörichten Mannes, Matth. 7, 24 ff., von den klugen und den thörichten Jungfrauen, und vielen anderen Reden und Sprüchen. Aus der Weisheit des Glaubenslebens, dem Wandel im Geiste, geht aber mit allen anderen Früchten des Geistes auch die specielle Frucht der Weisheit hervor, die Tugend der Weisheit. In diesem Sinne wird z. B. die Vorsicht im Wandel als Weisheit beschrieben Ephes. 5, 15., oder auch das sanftmüthige Verhalten Jakob. 3, 15. Indessen bleibt doch auch im Neuen Testamente

Voraussetzung, daß die Weisheit des Frommen, im Allgemeinen betrachtet, ein Grundzug seines ganzen Lebens sey, und die bestimmte Specialisirung derselben tritt erst mit dem Charisma der Weisheit neben den anderen Charismen hervor 1 Kor. 12, 8. Die Idee eines besonderen Charisma der Weisheit ist allerdings auch schon im Alten Testament thatsächlich ausgesprochen in der Ausstattung des Salomo mit der Gabe der Weisheit (1 Kön. 3, 12). Hier aber erhält sie durch ihre bestimmte organische Gliederung auch ihre bestimmtere begriffliche Bedeutung. Die Gabe des λόγος bildet die erste Hauptabtheilung neben der Gabe der πίστις und der προφητεία. Die Gabe der Prophetia ist die Offenbarung des Geistes Gottes durch eine besondere Macht des Gefühles; die Gabe der speciellen Pistis bezieht sich auf den Willen, die Gabe des speciellen Logos bezieht sich auf die Intelligenz. Die Prophetie verzweigt sich wieder in die drei Gaben: Unterscheidung der Geister (kritisches, feines, sittliches Gefühl), das Reden mit Zungen (mächtiges, begeistertes Gefühl), Deutung der Zungen (reflektirendes, vermittelndes Gefühl). Die Gnade der Pistis bethätigt sich in dem Mollton der Krankenheilungen und in dem Durton der Dämonenaustreibungen. Der Logos aber verzweigt sich in den λόγος γνώσεως und in den λόγος σοφίας. Offenbar ist nun dieß der Gegensatz einer vorwaltend theoretischen, auf die religiösen Principien des Heils gerichteten und einer vorwaltend praktischen, auf die ethischen Zwecke des Heils gerichteten Erkenntnißgnade. Das Charisma der Weisheit vermittelt das Christenthum mit dem praktischen Leben. Indessen ruhen die besonderen Begabungen der Gläubigen auf der allgemeinen Ausstattung mit der Gabe des Geistes, daher tritt auch die Weisheit besonders hervor als die Gestalt des christlichen Lebens in seiner höheren Entwickelung, in seinem Heranreifen zum Mannesalter. Dieß ergibt sich besonders aus den paulinischen Ermahnungen und Segenswünschen 1 Kor. 1, K. 2. K. 3, 1 ff.; Eph. 2, 17; Phil. 1, 10; Kol. 3, 16 u. a. St. An die neutestamentliche Lehre von der Tugend der Weisheit hat die Darstellung der Weisheit in der christlichen Ethik sich anzuschließen. Dabei ist jedoch die Erklärung von Rothe (theologische Ethik Bd. II. S. 365) sicher ohne Gewicht; nämlich folgende: Die universell bestimmte Vernünftigkeit oder die Tugendhaftigkeit, oder sittliche Vollkommenheit des universell bestimmten Selbstbewußtseyns, d. h. des **Sinnes**, näher des Verstandessinnes, ist die **Weisheit**. Sie ist die Tugend, welche specifisch zum universellen Erkennen, d. h. zum Denken und Vorstellen qualificirt, die Tüchtigkeit zu einem **schlechthin universellen Erkennen**, so daß dasselbe von jedem Andern gleicherweise zu vollziehen ist, die „eigenthümliche, wissenschaftliche Tugend." Diese „eigenthümliche, wissenschaftliche Tugend" hat wohl eine nähere Beziehung zu dem λόγος γνώσεως. Die Tugend dagegen, welche Rothe weiterhin als **Originalität** beschreibt und die sich auch von der Weisheit bestimmt unterscheiden soll, wäre mehr verwandt mit der Weisheit, wenn es überhaupt Grund hätte, die Originalität nur auf die Seite der Selbstthätigkeit zu stellen, während das Selbstbewußtseyn, in welchem doch der Ursprung (origo, davon Originalität) der Selbstthätigkeit liegt, nicht originell seyn soll. Viel eher trifft zum Ziele eine Definition der ethischen Weisheit von Sailer (christl. Moral Bd. II. S. 109): „Die Weisheit besteht in der Harmonie des menschlichen Erkennens, Wollens, Thuns mit dem höchsten Gute der Menschheit." Die Weisheit als Tugend ist eine mit der zunehmenden Erkenntniß des göttlichen Weltzwecks zunehmende Erkenntniß der ihm entsprechenden Mittel und eine der zunehmenden Erkenntniß entsprechende praktische Hingebung in den Dienst dieses Weltzwecks, zunächst in der Verwirklichung dieses Weltzwecks im eigenen Leben und im nächsten Lebenskreise; oder kurz, die auf ihren Zweck bezogene, in die praktische Richtung umgesetzte, christliche Gnosis — die Ethik im Leben.

7) Die ebenbildliche Weisheit, welche von der urbildlichen Weisheit Gottes ausgehend, die abbildliche Weisheit in dem Leben des Christen in's Daseyn ruft, oder die Weisheit Christi. Christus ist die persönliche Weisheit selbst Matth. 11, 19; 1 Kor. 1, 24. 30; Kol. 2, 3; Offenb. 5, 12. Er ist aber die Weisheit in der vollkommenen

Beziehung seines Lebens auf seinen Zweck. Sein Zweck war die Erlösung der Welt (Joh. 3, 16) und sein Mittel und seine Wahl war das Kreuz (Joh. 3, 14. 15). Sich selber hat er zum reinen und ganzen Opfer, d. h. zum reinen und ganzen Mittel gemacht, als der Knecht Gottes (Jes. 53; Phil. 2, 6 ff.), wie er selber als der Sohn Gottes der reine und ganze Zweck war (Ps. 2; 110; Jes. 53, 10; Joh. 17, 20, 22; Phil. 2, 9; Kol. 2, 16). Diese Weisheit des Lebens Christi drückt sich auch vollkommen aus in der Stiftung, worin er der Menschheit permanent gegenwärtig ist, in seinem Wort, Sakrament und Geist: das Christenthum ist die vollkommene Schule der Weisheit.

8) Aber auch in dem Leben Christi und in seiner Lehre tritt die Gestalt der Weisheit im engeren Sinne hervor, wie dieß schon bei Jesaias die sieben Formen des auf dem Messias ruhenden Geistes, von denen die erste die Weisheit ist, aussprechen (Jes. 11, 1). Das Christenthum vermittelt nicht nur im Allgemeinen die Verwirklichung des Reiches Gottes, es vermittelt auch die specielle Weisung für diese Verwirklichung, die specielle Methode, welche wir von Methodismus unterscheiden wollen, obgleich mit der Erinnerung, daß vielfach in dem Leben einzelner Christen und in der Wirksamkeit einzelner Prediger zu wenig Methode ist. Die christliche Heilsordnung ist eine specielle Gestaltung der Weisheitslehre des Christenthums. Die Reformation ist eine specielle Offenbarung der christlichen Weisheit in der christlichen Heilsordnung, weil sie das grundlegende Princip, die Rechtfertigung wieder in seiner vollen Bedeutung hervorgehoben und die persönliche Wiedergeburt wieder als Ziel und Zweck aufgestellt hat. In dem christlichen Kirchenjahr, wie es die ewige Vergegenwärtigung aller großen Heilsthatsachen zur Förderung des christlichen Heilslebens bezweckt, stellt sich ein plastischer Abdruck des Christenthums als Weisheit dar. Die ältere Theologie hat nicht ohne Grund das Wort Pastoralweisheit gebildet. Die christliche Weisheit blickt auf das Ziel, die Wiederkunft Christi und auf die persönliche Seligkeit in und mit der Offenbarung des Reiches der Herrlichkeit. Je mehr sie aber auf das Ziel hinsteuert mit den rechten Mitteln, besonders mit persönlicher Rüstung in stillem, sanftmüthigem Geiste, desto mehr weist sie auf ihr Princip, auf ihren ebenbildlichen Ursprung in Christo und auf ihren urbildlichen Ursprung in Gott in abbildlicher Schönheit zurück. Lange.

Weisheit, Buch der. Dieses Buch gehört zu denjenigen der alexandrinischen Bibelübersetzung angehängten Schriften, welche eine Mittelklasse bilden zwischen den kanonischen und den nie zu kirchlicher Geltung und öffentlichem Gebrauche gelangten Schriften, die man ursprünglich ἀπόκρυφα, später bei den Protestanten ψευδεπίγραφα genannt hat. Siehe die Artikel „Apokryphen,“ „Kanon des Alten Testaments“ und „Pseudepigraphen.“ — Das Buch zerfällt deutlich in drei Haupttheile. Der erste umfaßt Kap. 1—5. Nach einer mehr allgemein gehaltenen Einleitung (Kap. 1) wird in den folgenden Kapiteln (2—5) aus dem Principe der Weisheit vor Allem die richtige Vergeltungslehre entwickelt. Dieselbe wird entgegengestellt jener unvollkommenen, die wir im Kindesalter der Theokratie vorfinden, welche Lohn und Strafe bereits im Diesseits erwartet und welche von frivol gesinnten Menschen (Kap. 2) je und je zum Deckmantel roher Genußsucht und Gewaltthätigkeit mißbraucht wurde. Es wird gezeigt, daß weder ein an Kindern reicher Gottloser glücklich, noch ein an Kindern armer Frommer unglücklich sey. Denn nicht im Diesseits, sondern im Jenseits sey das wahre Leben und das wahre Glück zu finden, und wie deßhalb der hier auf Erden kurz und unglücklich lebende Fromme nicht zu beklagen sey, weil er dort Ersatz und herrlichen Lohn finden werde, so sey umgekehrt der hier lange und glücklich lebende Gottlose nicht glücklich zu preisen, weil dort eine schreckliche Enttäuschung seiner warte und eine Strafe, die im Diesseits angefangen, im Jenseits sich fortsetzen und vollenden werde. Doch zu der Erkenntniß vermag der Verfasser allerdings noch nicht sich zu erheben, daß der Gottlose möglicherweise erst in jenem Leben die Strafe seiner Bosheit empfangen werde. Er behauptet vielmehr auf's Bestimmteste, daß der Gottlose, und zwar nicht nur

[illegible]ner eigenen, sondern auch in der Person seiner Nachkommen, den göttlichen Fluch [illegible] hier auf Erden erfahren müsse (3, 16—19. 4, 3—6. 18—20). — Im zwei[illegible] Theile, der Kap. 6—9 umfaßt, wird Salomo selbst als redend eingeführt, und [illegible] wendet er sich als der Weise unter den Königen an seine Mitherrscher (daher die [illegible]eisheit Salomo's an die Tyrannen nach 6, 9), um sie nicht nur über Wesen und [illegible]sprung der Weisheit zu belehren, sondern auch (besonders durch Mittheilung seines [illegible]betes um Weisheit) zum Trachten nach ihr zu ermahnen. — Im dritten Theile [illegible]ap. 10—19) wird historisch zu Werke gegangen. Es wird nämlich zuerst (Kap. 10 [illegible] 12) nachgewiesen, wie die Weisheit von der Schöpfung des ersten Menschen an bis [illegible] Einnahme des heiligen Landes durch die Israeliten in der Geschichte der Menschheit [illegible] geoffenbart habe. Da die Hauptsünde der Einwohner Kanaans der Götzendienst [illegible], so wird daran Veranlassung genommen (Kap. 13—15), die Thorheit und Ver[illegible]lichkeit des Götzendienstes zu zeigen. In den letzten vier Kapiteln (16—19) wird [illegible] jenem umfassenderen, historischen Ueberblicke eine einzelne Parthie herausgehoben. [illegible] werden nämlich die ägyptischen Plagen mit allerlei phantastischen Zusätzen und Ueber[illegible]bungen beschrieben und gezeigt, wie in jenen wunderbaren Ereignissen speciell die [illegible]liche Weisheit sich geoffenbart habe. Man sieht daraus, daß das Buch nicht so [illegible]los ist, wie Manche gemeint haben. Es ist in ihm nicht nur ein Alles beherr[illegible]ender Grundgedanke, die Idee der Weisheit, sondern auch ein logischer Fortschritt [illegible] Allgemeinen zum Besonderen wahrzunehmen. Denn die Weisheit tritt uns in drei [illegible]gensätzen entgegen, denen immer der folgende enger ist, als der vorausgehende. Es [illegible] gewissermaßen drei concentrische Kreise. Der erste Gegensatz ist der des bösen und [illegible] Menschen, der zweite der des bösen und guten Herrschers, der dritte der [illegible] bösen und guten Volkes, d. h. Israels und der Heiden. Denn dieß ist der [illegible]rundgedanke des dritten Theils: die Weisheit in der Führung des gerechten Israels [illegible] der gottlosen Heidenwelt, wobei zu bemerken, daß der Gerechte, der Kap. 10 dem [illegible]gerechten entgegengestellt wird, offenbar als Israel im Keime betrachtet wird.

Die Weisheit also ist das Hauptthema des Buches. Es ist längst anerkannt, daß [illegible] Verfasser eine objektive und eine subjektive Weisheit unterscheidet. Mit dem Begriffe [illegible] Weisheit im objektiven Sinne schließt sich unser Buch an das an, was in den Pro[illegible] und bei Sirach hierüber gelehrt wird. Es läßt sich nicht verkennen, daß der [illegible]griff der Weisheit in unserem Buche bereits eine konkretere Gestalt gewonnen hat, [illegible] er in jenen früheren Schriften hatte, daß er also seiner Hypostasirung, die bei Philo [illegible]endet erscheint, um ein Bedeutendes näher rückt Ps. 6, 22 f. 7, 21—30. 8, 1—6. [illegible] f. — Ja, es scheint sogar, daß in unserem Buche der Uebergang des Begriffes [illegible] Weisheit in den des λόγος sich vollzieht (vergl. Luther's Vorrede zu seiner Ueber[illegible]ung des Buches der Weisheit. Denn in den Worten 9, 1 ff.: ὁ ποιήσας τὰ πάντα [illegible]λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον werden offenbar λόγος und [illegible]φία als parallele Begriffe gesetzt. Ein weiterer Beweis liegt in der Stelle 18, 14 [illegible] 16. Hier wird der Begriff des λόγος dem der Weisheit substituirt. Denn was [illegible] Kap. 10 (vergl. namentlich V. 15 ff.: dieselbe [die Weisheit] erlöste das heilige [illegible] und unsträflichen Samen aus den Heiden, die sie plagten) von der Weisheit aus[illegible]gt wird, wird hier dem λόγος zugeschrieben: „Da ruhige Stille Alles umfaßte und Nacht in der Mitte ihrer Laufbahn weilte, da sprang dein allmächtiges Wort vom [illegible]mel herab, von dem königlichen Throne ein reisiger Krieger, mitten hinein in's Land [illegible] Verderbens, tragend als scharfes Schwert dein ernstlich Gebot, — stand und machte [illegible] des Todes voll und rührete an den Himmel, indem er zugleich auf der Erde ein[illegible]schritt." Man beachte, wie nahe hier der Ausdruck an die Personifikation nicht nur, [illegible]dern auch an die Hypostasirung hinstreift. Wollte man aber das vom λόγος Gesagte [illegible] poetisches Bild nehmen, so frage ich: Ist denn nicht auch poetisches Bild, was er [illegible] von der Weisheit sagte? Und: Wo ist denn überhaupt die Gränze zwischen [illegible]licher und eigentlicher Redeweise?

Mir scheint vielmehr offenbar, daß der Verfasser hier λόγος nennt, was
teuch מַלְאַךְ יְהוָֹה genannt wird. Denn es kann doch keinem Zweifel unterl
der Verfasser unseres Buches die Schilderung des Exodus kannte und wußte
die Tödtung der Erstgeburt dem Engel des Herrn als מַלְאַךְ הַבְּרִית zugeschr
Wenn er nun also bei einer so wohlbekannten Sache dem Begriff des מ ׳ י
substituirt, anderwärts (Kap. 10) der Weisheit zuschreibt, was hier dem λόγ
man doch wohl mit Recht schließen, daß ihm diese drei Begriffe als wesentli
erscheinen. — Von der Weisheit im subjektiven Sinne wird gelehrt, d
Princip aller sittlichen wie intellektuellen Vollkommenheit, alles diesseitigen wie
Glückes sey. Denn nicht nur ist substanziell der menschliche Geist ihre Creatu
sondern auch formell ist alle moralische wie intellektuelle Ausbildung desselben
Der Verfasser unterscheidet aber in dieser Beziehung deutlich eine theoretisch
praktische Weisheit, und gibt dadurch dem Begriff der σοφία einen Umfan
Tiefe, wie ihn der moderne Begriff der Philosophie nimmermehr erreicht.
tische Weisheit lehrt nun nicht bloß, wie man leben soll, um den Anforde
Sittlichkeit zu entsprechen, sie ist nicht ein abstraktes Compendium der Moral
lehrt auch, wie man den Gipfel menschlicher Glückseligkeit in diesem und je
erreichen könne (7, 11 ff. 8, 10—15. 6, 19—21). Die theoretische Weish
der Inbegriff aller menschlichen Kunst und Wissenschaft, sie ist eine wahre,
universitas litterarum, denn es gibt schlechthin kein Gebiet des Wissens oder
das nicht durch sie oder das anders als durch sie erschlossen und zugäng
(7, 17—21. 8, 8).

Daß in diesen Ausführungen viele treffliche, der göttlichen Weisheit wah
forme Gedanken enthalten sind, läßt sich nicht läugnen; daß aber dem Treff
Irriges und Schlechtes beigemischt sey, ebenso wenig. Das Urtheil über da
deßhalb je und je sehr verschieden ausgefallen. Wie hoch es in der christlic
geachtet, wie es geradezu als inspirirt, oder doch den inspirirten Büchern
kommend (vergl. Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantism
S. 335), betrachtet wurde, darüber vergl. den Art. Kanon des Alten Testa
Grimm, das Buch der Weisheit, erklärt, Leipzig 1860, S. 35 ff. — Da
es auch nicht an ungünstigen Urtheilen über unser Buch gefehlt, vergl. Budd
stitut. dogm. p. 192 f. — Neuerdings hat sich besonders Keerl (die Apokr
Alten Testaments, 1852, S. 36—47) sehr, und, wie mir scheint, zu ungü
unser Buch ausgesprochen. Vergl. Bleek über die Stellung der Apokryphen
Testaments im christlichen Kanon, Studien und Kritiken, 1853, Bd. II. S. 2
Man wird sich ebenso sehr vor Ueberschätzung wie vor Unterschätzung des Buc
müssen. Nicht nur ist das Buch, besonders im zweiten Theile, reich an A
einer wahrhaft goldenen, praktischen Lebensweisheit, sondern es enthält auch in
scher Beziehung fermenta cognitionis, die als Entwickelungsstufen einer im Al
ment keimartig gepflanzten, im Neuen Testament zur Reife gediehenen Wahrheits
zu betrachten sind. Insbesondere ist seine Vergeltungslehre, welche die alte V
vom ausschließlichen Leben im Diesseits und vom Scheol überwindet und zur G
eines realen Fortlebens im Jenseits sich erhebt, als ein wesentlicher Fortschri
trachten. Ebenso glaube ich, daß die Aussagen des Buches über die σοφία-λ
das πνεῦμα, die ihm mit der σοφία zwar eins, aber nicht einerlei zu se
(s. 1, 7. 9, 17. gegen Bruch, Weisheitslehre der Hebräer S. 345), im obj
Sinne als wesentliche Vorstufen der neutestamentlichen Lehre von der Dreiei
betrachten sind, wenngleich ich dem, was Nitzsch, deutsche Zeitschrift, 1850
Apokryphen des Alten Testaments und das sogenannte Christliche im Buche d
heit), S. 386 sagt, in dem Sinne zustimme, daß ich die subjektive U
unseres Verfassers zur Construktion einer Dreieinigkeits- und Menschwerdungs
erkenne. Mit anderen Worten: wo Gott (der Vater, vgl. Bruch a. a. O.

σοφία-λόγος und das πνεῦμα sind, da sind die (objektiven) Elemente einer Trini- **tätslehre, wenn** gleich noch lange nicht die (subjektiv) erfaßte und ausgebildete Trinitäts- **lehre** selbst. — Auf der anderen Seite verkenne ich nicht, daß unser Buch mit der **göttlich geoffenbarten** Wahrheit im Widerspruche steht, ebenso sehr durch den Sauerteig **alexandrinischer** Pseudoweisheit, der vorzugsweise in einer verkehrten dualistischen Anthro- **pologie sich kund** gibt (3, 16 ff. 8, 19 f. 12, 10 f.), als durch einen ungeistlichen **Judaismus**, der Israels Vorzüge im Interesse des Hochmuths ausbeutet und eben deß- **wegen es** weder zu einer rechten Erkenntniß der Sünde, noch zum Bedürfniß nach einem **Opfer im Sinne** der Schrift bringt (vergl. Keerl, das Wort Gottes und die Apo- **kryphen des Alten** Testaments, Streitschrift gegen Hengstenberg, Lpz. 1853, S. 52 ff.).

Daß der Verfasser des Buches ein alexandrinischer Jude sey, kann jetzt als fast **allgemein** anerkannt betrachtet werden. Was unter den Neueren Welte (Einleitung in **die deuterokan.** Bücher des Alten Testaments S. 170) und Schmieder (das Buch der **Weisheit**, ein Vortrag, Berlin 1853, S. 6 f.) dagegen geltend gemacht haben, fließt **sehr** aus dem Bestreben, das Buch den kanonischen Schriften möglichst nahe zu **bringen**. Inhalt und Form zeugen gleich entschieden für die alexandrinische Abfassung. **Was** die Form betrifft, so ist sie, abgesehen von den hebraisirenden Elementen, welche **aus** dem Alten Testamente genährte religiöse Bildung des Verfassers und die Ten- **denz**, im Sinne Salomo's zu sprechen, nothwendig hineinbringen mußten, unläugbar **ursprünglich** griechisch. Das Buch ist keine Uebersetzung aus dem Hebräischen, und zwar **weder** ganz, noch theilweise. Daß das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben sey, **müßten** vor allem alle Diejenigen behaupten, welche Salomo als den Verfasser ansehen. **Dieß** haben in mehr oder weniger unmittelbarem Sinne behauptet die Alexandriner, **welche** das Buch unter dem Titel: Σοφία Σαλωμών (oder Σολομῶντος Cod. Alex., **Ald.**, Compl.) der LXX. angehängt haben, dann die syrische und arabische Uebersetzung (**vgl.** Grimm a. a. O. S. 16). — Der Bibelkanon der lateinischen Kirche im vierten **Jahrhundert** (s. Conc. Hippon. can. 36. bei Mansi III, 924. Conc. Carthag. III. **can.** 47. bei Mansi tom. III. p. 891. Innocent. I. ep. ad Exuper. bei Mansi **III**, p. 1040 f.) zählt unter den kanonischen Schriften auf: Salomonis libri quinque. **Daß** zu diesen fünf das Buch der Weisheit und Jesus Sirach gerechnet wurde und in **welchem** Sinne dieß geschehe, ist aus Augustin de doctr. christ. II, 8 (coll. de civ. **Dei** XVII, 20) zu erkennen, wo es heißt: „Sapientia et Ecclesiasticus (i. e. Jesus **Sirach**) de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur.“ Vergl. **de** Wette, Einleitung in das Alte Testam. S. 45. — Spätere katholische Theologen (**allerdings** noch Schmidt, das Buch der Weisheit, übersetzt und erklärt, Wien 1858, **und**: Das Buch der Weisheit und seine Thesis, Eichstädt 1858, 4⁰) haben die Salo- **monische** Abfassung noch entschiedener behauptet. Ebenso mehrere Rabbinen, unter den **Protestanten** J. W. Petersen und die Verfasser der Berlenburger Bibel (siehe über **dieß** alles Grimm a. a. O. S. 17). — Vereinzelt steht die Hypothese J. Melch. Fa- **ber's** da, welcher in seinen Prolusiones de libris Sap. Onold. 1776 — 1777 und **zwei** Programmen ibid. 1786 — 1787 Sembabel als den Verfasser zu erweisen suchte. **Augustin** hat in der angeführten Stelle de doctr. christ. II, 8. Jesus Sirach als den **Verfasser** bezeichnet (Jesus filius Sirach eos scripsisse constantissime perhibetur), **diese** Ansicht jedoch in den Retraktationen (II, 4) zurückgenommen. Lutterbeck in den **neutestamentlichen** Lehrbegriffen (Bd. I. S. 407 — 408) vermuthet den Aristobulus als **Verfasser**. — Alt und weit verbreitet ist die Ansicht, daß Philo der Verfasser sey. Schon **Hieronymus** sagt in der Vorrede zum Buche der Weisheit: „Nonnulli scriptorum ve- **terum** hunc (libr. Sap.) esse Philonis Judaei affirmant.“ Luther, Nik. Selneker, Joh. **Gerhard**, Abr. Calov u. a., sogar die Conf. bohem. Art. 16. theilen diese Ansicht. **Da** aber dieser Annahme zu große Schwierigkeiten entgegen stehen, so schrieben mehrere **katholische** und protestantische Theologen das Buch einem älteren Philo zu (vergleiche **Fabric.** biblioth. gr. III. cap. XIV. p. 728 f. ed. Harless). Therapeutischen Ur-

sprung vermuthen Gfrörer (Urchristenthum I, 2. S. 265 ff.), Dähne (Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie Bd. II. S. 170) u. a. auf Grund [illegible] Stellen, wie 3, 13. 16, 26—29. Vergl. dagegen Bruch a. a. O. S. 330. Grimm a. a. O. S. 25. — Daß der Verfasser ein Christ sey, hat bereits Grotius (Vorwort zur Erklärung des Buchs) und nach ihm H. Grätz (Geschichte der Juden von den [illegible] Juda Makkabi's bis zum Untergange des jüdischen Staats, Leipzig 1856, S. 494 [illegible] in dem Sinne vermuthet, daß sie einen christlichen Uebersetzer und Interpolatoren [illegible] Bezug auf einzelne Stellen durch denselben annehmen. Ganz und gar für ein [illegible] christlichen Ursprungs halten das Buch Petrus Galatinus (Italiener, getaufter [illegible] Franziskanermönch) in seinen Arcanis cathol. verit. L. XII. (zuerst erschienen 1[illegible] im ersten Buch Kap. 4, wo er für den Verfasser Philo, diesen aber für einen Chr[illegible] erklärt (vgl. Rainold, censure libr. apocr. Prael. XXI. p. 176 f.), sodann Kir[illegible] haum (der jüdische Alexandrinismus, eine Erfindung christlicher Lehrer, Leipzig 184[illegible] Man sieht daraus, daß die Juden geneigt sind, dem Buche christlichen Ursprung [illegible] dichten. An diese schließen sich an Ch. H. Weiße (Reden über die Zukunft der [illegible] gelischen Kirche, 1849, S. 233 f., Philosophische Dogmatik Bd. I. S. 136, [illegible] Evangelienfrage, 1856, S. 206 ff.) und Noack (Ursprung des Christenthums, 18[illegible] Bd. I. S. 222 ff.). Vergl. gegen diese besonders Nitzsch in der angeführten Abh[illegible] lung (dogmat. Zeitschrift, 1850, S. 369 ff.). Bruch a. a. O. S. 324 ff. Gri[illegible] a. a. O. S. 25 f. — Indem wir den alexandrinisch-jüdischen Ursprung im Allgemei[illegible] festhalten, müssen wir doch darauf verzichten, Genaueres über die Person des Verfa[illegible] zu erfahren. Auch über die Zeit der Abfassung sind wir auf Vermuthungen angewie[illegible] Die Gelehrten schwanken zwischen 217 vor Chr. und 40 nach Chr., d. h. zwischen [illegible] Ende des vierten syrischen Krieges, nach welchem Ptolemäus IV. Philopator die J[illegible] verfolgt habe und der Regierungszeit des Caligula. — Als sicherste Anhaltspunkte [illegible] wir zu betrachten:

1) Die Entwickelungsstufe, auf welcher wir den Alexandrinismus und besonders [illegible] Logoslehre in unserem Buche finden.

2) Die Anspielungen auf tyrannische Behandlung der Juden in Kapitel 4 [illegible] Kapitel 16—19.

In ersterer Beziehung steht das Buch offenbar noch auf einer Anfangsstufe. [illegible] letzterer Beziehung zeigt Grimm (exegetisches Handbuch zu 3. Makk. S. 216 ff.), [illegible] die hier in Frage kommende Verfolgung der Juden, welche nach dem dritten Makka[illegible] briefe unter Ptolemäus IV. stattgefunden haben soll, nach Jos. c. Ap. 2, 5. in [illegible] That erst in den Anfang des Ptolemäus VII., Physkon (145—117) falle. Da [illegible] das vorhin bezeichnete Stadium der Lehrentwickelung zu der Annahme nöthigt, daß [illegible] Buch geraume Zeit vor Philo geschrieben sey, so möchte allerdings mit Grimm [illegible] den meisten Neueren anzunehmen seyn, daß die Abfassung in die Zeit nach 145 v. [illegible] zu setzen sey. Vergl. Grimm a. a. O. S. 32 ff.

Die neuesten Commentare sind die von Bauermeister, Götting. 1828 und von Gri[illegible] Leipz. 1860. Letzterer ist ein Theil des kurzgef. exeget Handbuchs z. d. Apokr. des [illegible] und nicht eine zweite Auflage, sondern vollständige Umarbeitung des 1837 von dem[illegible] Verfasser erschienenen Commentars. In diesem überaus gründlich geschriebenen [illegible] findet man die Literatur mit großer Vollständigkeit verzeichnet. Doch ist zumal in [illegible] auf ältere Literatur noch Joh. Rainold (Prof. in Oxford), Censura librorum [illegible] 1618 (besonders Praell. XVII—XXIII) und Fabricius biblioth. graec. Lib. [illegible] p. 727—732, ed. Harless mit Nutzen zu vergleichen. **E. Nägelsbach.**

Weissagung. Nachdem in dem Artikel Prophetenthum des Alten [illegible] staments (Bd. XII. S. 211 ff.) das Wesen des Prophetenthums im Allgemei[illegible] bestimmt, die Berufsthätigkeit der Propheten geschildert und ein Ueberblick über die [illegible] schichtliche Entwickelung des Prophenthums gegeben worden ist, soll nun in diesem [illegible] die Prophetie nach der Seite, sofern sie Trägerin eines göttlichen Offenbarungs[illegible]

näher dargestellt werden. Da aber die Beschaffenheit des prophetischen Wortes nur
ssen werden kann aus dem Geisteszustand, in welchem der Prophet als Organ der
enbarung sich befindet, so muß die vorliegende Erörterung von dem letzteren Punkte
: von der Beantwortung der Frage ausgehen, wie das prophetische Bewußtseyn zu
immen und zu erklären sey. Wir schlagen hiebei den Weg ein, daß wir diejenigen
emeinen Sätze, über welche, sofern man die klaren biblischen Aussagen gelten
t, kein Zwiespalt seyn kann, an die Spitze stellen, hierauf die verschiedenen Haupt-
chten über die im Streite liegenden Punkte darlegen und durch Prüfung derselben
den Weg zu den näheren positiven Bestimmungen bahnen.

Die allgemeine Antwort auf die Frage, wie das Alte Testament das prophetische
ußtseyn bestimme, ist: der Prophet weiß sich als Werkzeug und Dollmetscher
tes (s. das Bd. XII. S. 212 über die sprachliche Bedeutung des Namens נביא
eerkte); er ist sich dessen, was er verkündigt, bewußt als eines durch Offenbarung-
pfangenen. In diesem Satze liegt zunächst negativ dieß, daß das prophetische Wort
solches weder Erzeugniß des eigenen Nachdenkens des Propheten, noch Resultat
fangenen Unterrichts ist. Zwar ist es, wie sich weiter unten zeigen wird, durchaus
chtig, wenn bei der Prophetie, wie von einer einseitigen supranaturalistischen Auf-
ung häufig geschehen ist, die subjektive ethische und intellektuelle Bestimmtheit und der
tive geschichtliche Zusammenhang verkannt und so der einzelne Prophet gleich einem
s ex machina in seine Zeit hineingestellt gedacht wird. Demungeachtet hat es
ei sein Bewenden, daß nicht persönliche Neigung und natürliche Begabung und ebenso
ig menschliche Unterweisung einen Propheten machen, daß nicht eigenes Sinnen und
inen und nicht die durch Unterricht oder Studium gewonnene Erkenntniß ein pro-
tisches Wort hervorzubringen vermögen. Mag immerhin in den sogenannten Pro-
tenschulen eine gewisse gelehrte Bildung mitgetheilt worden seyn, muß noch vielmehr
rkannt werden, daß die Propheten selbst das Gesetz, die Geschichte Israels und die
issagungen ihrer Vorgänger kennen zu lernen beflissen waren: so ist doch der Prophet
i dem späteren Schriftgelehrten und Rabbinenschüler wesentlich zu unterscheiden. Bei
i heißt es nicht: „es steht geschrieben“ oder „der und der Meister spricht,“ sondern:
hat Jehova gesprochen“ oder „das Wort Jehova's erging an mich“ und dergl.
ht eines menschlichen Meisters, sondern Jehova's למודים (Jes. 50, 4), sind die
ren Propheten, weßhalb Amos (7, 14 f.) es sich verbittet, zu den Titularpropheten
Zunft und der Schule gerechnet zu werden. Und wie von menschlich Erlerntem, so
rscheidet die Prophetie ihren Inhalt auch von dem durch Reflexion Gefundenen und
nnenen. So wenig ist dem Propheten, was er weissagt, aus dem Inhalt des
nen Innern genommen, daß vielmehr gerade dieß als Kennzeichen der falschen Pro-
en hingestellt wird, daß sie Eigenes geben. Diese werden Ezech. 13, 2 f. bezeichnet
Propheten aus eigenem Herzen, die ihrem eigenen Geiste folgen, ohne etwas geschaut
haben; sie reden nach Jer. 23, 16. das Gesicht ihres Herzens und nicht aus Jehova's
nde; sie stehlen (ebendas. V. 30 f.) den wahren Propheten das Wort Gottes, nehmen
Zunge und orakeln wie sie. Allerdings tritt auch bei den wahren Propheten die
lexion hinzu; allein entweder ist es Reflexion über einen bereits objektiv empfangenen
alt, oder sie unterscheiden doch ganz bestimmt ihre subjektiven Wünsche und Ansichten
dem Gotteswort. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht die Schrift des Ha-
uk. Er klagt in Kap. 1 über das Verderben seiner Zeit, dann über das tyran-
he Schalten der Weltmacht, die Gott zum Werkzeug des Gerichts bestellt hat; auf
es sein Klagen und Rechten empfängt er Kap. 2 die göttliche Antwort, welche ihm
Lösung der Räthsel gibt, worauf in dem Lied Kap. 3 wieder die subjektive Empfin-
g des Propheten sich ergießt. — Was vielmehr den Propheten macht, ist der gött-
je Ruf, der als solcher erkennbar mit überwältigender Macht an
i gekommen ist, und die göttliche Geistessendung, die in ihrer er-
chtenden, heiligenden und stärkenden Wirksamkeit ihren Ursprung

bewährt; demgemäß weiß der Prophet das Wort, das er verkünd-
als ein ihm enthülltes Gotteswort von objektiver Realität.
ist nun im Einzelnen nachzuweisen.

1) Die Propheten wissen nicht von einem Momente, in welchem in ihnen der
schluß gereift ist, sich dem prophetischen Berufe zu widmen, wohl aber von einem
mente, in welchem Gott sie berufen und, auch wider eigenes Wünschen unter Ni
schlagung ihrer natürlichen Zaghaftigkeit, als Propheten hingestellt hat. Die überw
gende Nöthigung des göttlichen Rufes schildert Amos in der Rede, in der er
prophetisches Strafamt rechtfertigt (3, 8), mit den Worten: „Der Löwe brüllt,
sollte sich nicht fürchten? Der Herr Jehova redet, wer sollte nicht weissagen?“
gleich dem Hirten, den in einsamer Steppe das Brüllen des Löwen mit Grausen er
war es ihm zu Muthe, als er hinter der Heerde (7, 15) den göttlichen Ruf verna
„Gehe hin und weissage über mein Volk Israel.“ Auf Visionen, in denen ihnen
Herrlichkeit Gottes sich geoffenbart, führen ihre Berufung zurück Jesaia Kap. 6
Ezechiel Kap. 1 f. Jesaja ist sich dessen wohl bewußt, daß er als sündiger M
mit unreinen Lippen sich nicht selbst herausnehmen durfte, Verkündiger des götti
Wortes an sein Volk zu seyn, und daß er erst nach empfangener, göttlicher S
die Freudigkeit gewann, sich dem Herrn als Boten anzubieten. Die meisten B
aber dafür, welche Gewißheit von ihrer göttlichen Berufung die Propheten in sich tra
bietet das Buch des Jeremia. Daß Jeremia's ganze natürliche Ausrüstung und
Lebensführung vom ersten Moment seines Daseyns an providentiell auf den propheti
Beruf angelegt war (1, 4 f.), hat doch nicht die Wirkung gehabt, in ihm den eig
Entschluß zur Ergreifung dieses Berufs zu erzeugen; noch da der göttliche Ruf an
gelangt, sträubt er sich (1, 6) wegen seiner Unmündigkeit. Er ist sich dessen be
(20, 7 ff.), daß Jehova ihn beredet, ihn überwältigt habe; er versichert, daß er
den Leiden, die ihm sein prophetisches Zeugniß gebracht, gern den göttlichen D
niedergehalten hätte, aber dessen nicht mächtig geworden sey (vgl. auch 17, 16).
vermöge solcher unerschütterlichen Gewißheit göttlicher Berufung richtet er die Anmaß
der falschen Propheten (Kap. 23 vgl. mit Kap. 28 und 29, 24 — 32). Und wie
nicht in die Willkür eines Menschen gestellt ist, sich zum Propheten berufen zu las
so gilt im Allgemeinen in Bezug auf die prophetischen Offenbarungen, daß sie sich ni
erzwingen lassen, weder von den Propheten selbst, noch von Anderen. Denn es g
Zeiten, in denen der Offenbarungsverkehr Gottes mit seinem Volk unterbrochen, „d
Wort Jehova's selten wird und Gesichte nicht verbreitet sind“ (1 Sam. 3, 1); name
lich gehört es zu den Zeichen des eingebrochenen Gerichts, daß man vergeblich das W
Gottes sucht (Am. 8, 12), vergeblich von den Propheten Gesichte begehrt (Ezech. 7, 2
weil sie keine mehr von Jehova erlangen (Klagl. 2, 9., vgl. Ps. 74, 9).

2) Die überwältigende, göttliche Einwirkung, welche die Propheten erfahren, wi
zuweilen ganz unbestimmt als ein Kommen der Hand Gottes über sie, ein Starkwerde
Hereinfallen derselben u. s. w. bezeichnet (Jes. 8, 11. Jer. 15, 7. Ezech. 1, 3. 3, 1
22. 8, 1. u. a.). Näher aber ist das Medium der Offenbarung der göttliche Gei
durch den, wie es Sach. 7, 12. heißt, Jehova seine Worte sendet mittelst der Pr
pheten. Dieser Geist bewährt sich als den göttlichen für's Erste dadurch, daß er d
Propheten ein solches Wissen erschließt, wie es eben nur von Gott kommen ka
Denn während den falschen Propheten vorgehalten wird (Jer. 23, 18): „Wer hat
Jehova's Rath gestanden, daß er sähe und hörete sein Wort?“ — gilt in Bezug a
den wahren Propheten (Am. 3, 7): „Der Herr Jehova thut nichts, er offenbare de
sein Geheimniß den Propheten seinen Knechten.“ Darum heißt der Weissagende
Mann enthüllten Auges (4 Mos. 24, 4) und das Wort Jehova's ein enthülltes (D
10, 1). Die Mittheilung dieses Wortes wird, um seine Objektivität so stark wie m
lich hervorzuheben, als Eingebung (Ezech. 2, 8. 3, 3), Legen in den Mund des Pr
pheten (5 Mos. 18, 18. Jer. 1, 7) u. dergl. bezeichnet. Doch macht das allein,

Gotteswort in den Mund eines Menschen gelegt wird, den wahren Propheten noch ht aus; auch ein Bileam muß von Jehova überwältigt weissagen, wie später ein iphas wider seinen Willen Wahrheit verkündigt (Joh. 11, 51). Vielmehr bewährt zweitens der Geist Jehova's dem Propheten, über den er kommt und den er aus ket, auch durch seine heiligende und stärkende Wirksamkeit. Während Gott zu n Gottlosen spricht (Ps. 50, 16 f.): „wie kommst du dazu, zu verkündigen meine hte und nimmst meinen Bund in deinen Mund, so du doch Zucht hassest und wirfst ine Worte hinter dich,“ während die falschen Propheten sich als Irrgeister dadurch weisen, daß sie den sündigen Gelüsten des Volkes schmeicheln (Mich. 2, 11. 3, 5 ff.), n der wahre Prophet von sich bezeugen (ebend. 3, 8): „ich bin erfüllt mit Kraft, t dem Geist Jehova's und Gerechtigkeit und Stärke, um Jakob seinen Abfall kund zu n und Israel seine Sünde.“ (Vergl. was in Bezug auf 1 Sam. 10, 6. 9. bereits . XII. S. 213 bemerkt worden ist).

3) Vermöge solcher Geisteserfahrung weiß der Prophet, daß auch das Wort, das seinen Mund gelegt ist, sich bewähren wird als in sich tragend die Kraft des leben-en Gottes. Es ist nahrhaft wie das Waizenkorn, wogegen das Wort der falschen ophеten Stroh ist; es wirkt mit unwiderstehlicher Gewalt, wie ein Feuer und wie Hammer, der Felsen zertrümmert (Jer. 23, 28 f.). Es ist ein Wort, das seine alität unter allen Umständen bethätigt, „nicht leer zu Jehova zurückkehrt, sondern voll-ngt, was ihm gefällt, und ausrichtet, wozu er es sendet“ (Jes. 55, 11). Darum der Prophet als Verkündiger dieses Worts auch Träger göttlicher Thaten; er ist setzt „über Völker und Königreiche, auszurotten und zu zertrümmern, zu verderben d zu zerstören, aufzubauen und zu pflanzen“ (Jer. 1, 10), wie z. B. Jeremia 25 ff. in Jehova's Namen den Nationen den Taumelbecher reicht.

Aus dem Bisherigen ergibt sich für den prophetischen Geisteszustand die allgemeine stimmung, daß der Prophet, indem er sich einer von seiner Subjektivität bestimmt erschiedenen, göttlichen Einwirkung unterworfen weiß, sich eben darum in dem Zustand ner gewissen Passivität befindet, wie sich dieß auch in der passiven Form seines Na-ns נָבִיא und den entsprechenden Verbalformen נִבָּא und הִתְנַבֵּא ausgeprägt hat er wie ist nun der prophetische Zustand psychologisch näher zu bestimmen? Da diese age schon in alter Zeit Gegenstand des Streits gewesen ist, so ist es angemessen, en geschichtlichen Ueberblick über die älteren Hauptansichten vorauszuschicken.

Die Erörterung der Sache beginnt mit dem jüdischen Alexandrinismus, und zwar dienen hier zuerst die LXX. Beachtung, sofern sie נָבִיא, נִבָּא u. s. w. durch προ-της, προφητεύω übersetzen, dagegen für קָסַם, קֹסֵם, קֶסֶם, welche im Alten Testa-nt nur von falschen Propheten und heidnischer Wahrsagung gebraucht werden, die sdrücke μαντεύομαι, μάντις, μαντεία verwenden. Es ist sehr wahrscheinlich, daß alexandrinischen Uebersetzer bei der Wahl dieser Ausdrücke durch den Unterschied leitet wurden, der unter denselben nach ihrem engeren Gebrauche stattfand. Nach sem ist μάντις der ekstatische Orakelverkündiger, der προφήτης der nüchterne Ausleger Orakel des ersteren, wie Plato in der hieher gehörigen Hauptstelle des Timäus . Steph. p. 71 f.) sagt: μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς etc., weßhalb dem μάντις das οφητῶν γένος beigegeben sey, um zu deuten und zu beurtheilen, was der μάντις in thseln ausgesprochen hatte. So hieß in Delphi προφήτης der Interpret der Pythia, lcher die von dieser ausgestoßenen Laute in einen Spruch zusammenfaßte (Herod. III, 36. Plut. def. orac. 51). Indem nun der alttestamentliche Nabi in der griechi-en Bibel mit dem letzteren Namen bezeichnet wurde, sollte er wohl zunächst nicht als orhersager (eine Bedeutung, die freilich προφήτης auch hat), sondern als Aus-recher des vom göttlichen Geist in ihn Gelegten karakterisirt werden, zu welcher nktion eben dieß, daß sie mit Bewußtseyn und Besonnenheit vollzogen wird, wesent-h gehört. — Dem entspricht nun freilich die philonische Auffassung der Prophetie

nicht. Diese schließt sich vielmehr in der Art und Weise, wie sie den prophetischen Zustand bestimmt, gerade an dasjenige an, was Plato (vgl. auch Phaedr. p. 265, Jon p. 534 ed. Steph.) über den mantischen Enthusiasmus gelehrt hat. Der Prophet, der ἑρμηνεὺς Gottes, der ihm das zu Verkündigende eingibt (de praem. et poen. M. II p. 417), empfängt diese Eingebung im Zustand der ἔκστασις, die zwar von der Verrücktheit des Wahnsinns bestimmt unterschieden werden soll, aber doch mit Ausdrücken beschrieben wird, die ein völliges Zurücktreten des verständigen Bewußtseyns aussagen. Man vergleiche besonders in der Schrift quis rerum divin. haeres sit die Stelle I S. 511. Die nothwendige Voraussetzung der Prophetie, wird dort gesagt, sey das Schwinden des νοῦς, weil, wenn das göttliche Licht aufgehen soll, das menschliche untergehen muß. Bloßer Schein sey es, daß der Prophet selbst rede; in Wahrheit ruhe er, während ein Anderer sich seiner Stimmorgane bedient, um kund zu thun, was er will. In der Abkehr von der Außenwelt und dem Zurücktreten der Reflexion ist nach Philo der prophetische Zustand dem Schlafe verwandt, der selbst eine Art Ekstasis ist (quaest. in Gen. Lib. I. ed. Aucher p. 17). Wie sehr Philo das prophetische Weissagen von dem Leben des Propheten losreißt und die Offenbarung ganz unvermittelt hereinbrechen läßt, zeigt besonders der Schluß des ersten Buchs de monarchia (II, 222). Moses, heißt es dort, schloß alle Arten heidnischer Mantik aus; damit aber doch das allen Menschen einwohnende Verlangen nach Erkenntniß der Zukunft seine Befriedigung finde, ἐπιφανεὶς ἐξαπιναίως προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν· οὐδὲ γὰρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὅγε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν· ὅσα δὲ ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου etc. Die platonische Ansicht, welche die prophetische Kraft der Seele als ihr vermöge ihres göttlichen Ursprungs immanent betrachtet, ist in der philonischen Inspirationslehre gemäß dem alttestamentlichen Supranaturalismus umgebildet. — Andererseits erkennt freilich Philo zwischen der Prophetie und der göttlichen Erleuchtung, wie sie jedem Weisen zu Theil wird, einen specifischen Unterschied nicht an. In beiden wirkt dasselbe πνεῦμα (vgl. Bd. XI. S. 595). So kommt der prophetische Zustand am Ende doch wieder auf die intuitive Versenkung des Ichs in das Göttliche hinaus, zu der der Mensch, wenn er von den Banden der Sinnenwelt sich losmacht, selbst sich erheben kann. Jeder Weise kann der Prophetie theilhaftig werden, quis rer. div. h. s. 510: παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ· — — φαύλῳ δὲ οὐ θέμις ἑρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ· πάντας γοῦν ὁπόσους ἀνέγραψε δικαίους, κατεχομένους καὶ προφητεύοντας εἰσήγαγε. Der Prophet hat, sagt Philo (de creat. principum II, 368), eine geistige Sonne in sich, zur klaren Erfassung dessen, was zwar für die Sinneswahrnehmung unsichtbar, aber für die Denkkraft erfaßbar ist.

Bekanntlich ging die Ansicht Philo's über den ekstatischen Karakter des prophetischen Zustands zu den ältesten Kirchenlehrern über. Die Propheten haben, sagt Athenagoras (πρεσβ. cap. 8), κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν geredet, wobei der göttliche Geist, der sie bewegte, sie wie der Flötenbläser die Flöte gebrauchte. Ebenso bezeichnet Justin der Märtyrer (coh. ad Graec. c. 8., s. die Stelle Bd. VI. S. 699) den göttlichen Geist als das vom Himmel kommende Plektrum, das sich der gerechten Männer wie einer Cither oder Leier bediente, um ihnen die Erkenntniß der göttlichen und himmlischen Dinge zu offenbaren. Man kann freilich zweifeln, ob solche rhetorisirende Ausdrücke von der Ekstase im strengsten Sinn des Wortes, der amentia, wie sie Tertullian (adv. Marc. IV, 22) von seinem montanistischen Standpunkte aus meint, verstanden werden dürfen. Zu genauerer Erörterung kam die Sache erst, nachdem sie, wie Tertullian a. a. O. andeutet, zum Streitpunkt zwischen den Montanisten und den katholischen Kirchenlehrern geworden war. Indem die Letzteren von der Ekstase, wie sie ihnen bei den montanistischen Propheten sich darbot, mit Widerwillen sich abwandten,

klärten sie jede das vernünftige Bewußtseyn zurückdrängende Verzückung für der wahren rophetie unwürdig und nur der von dämonischen Mächten bewegten Mantik angemessen. ehen doch die clementinischen Homilien, in denen dieser Gegensatz zuerst auftritt, weit (III, 12 ff.), jeden bloß vorübergehend eintretenden Inspirationszustand zu verwerfen, da dieser nur Sache solcher sey, die durch den Geist der Ataxie in enthusiastische laserei versetzt werden und dagegen für den wahren Propheten ein immanentes Geistesrincip (ἔμφυτον καὶ ἀένναον πνεῦμα) in Anspruch zu nehmen. Mit dem größten achdruck hat besonders Origenes den Satz verfochten, daß bei der Einwirkung des eiligen Geistes, wie die Propheten sie erfahren haben, der freie Wille und die Urtheilsraft des Menschen in normaler Thätigkeit bleiben und gerade die Fernhaltung jeder rübung der Vernunft ein Kennzeichen dafür sey, daß ein besserer Geist die Seele bewege (de princ. III, 3. 4., vgl. mit hom. VI. in Ezech.). Hiemit stimmen überein ie Erklärungen des Epiphanius gegen die Montanisten (haer. 48, 2. und 4 ff.) nd des Chrysostomus hom. 29. zu 1 Kor. (s. die letztere Stelle Bd. VI. S. 694). esonders häufig kommt Hieronymus auf diesen Gegenstand zu reden, s. prol. in xpos. Jes. ed. Vallarsi. t. IV. p. 3., praef. comm. in Nah. t. VI. p. 536., praef. omm. in Hab. t. VI. p. 590 etc. Dabei wird aber von Hieronymus das Außerordentliche und Momentane des prophetischen Zustandes wohl anerkannt. Er bemerkt m Commentar zu Ezechiel Kap. 35 (t. V. p. 415): si semper in prophetis esset sermo Dei et juge in pectore eorum haberet hospitium, nunquam tam crebro Ezechiel poneret: et factus est sermo domini ad me dicens. Einen ununterbrochenen Offenbarungszustand könnte die gebrechliche Menschennatur gar nicht aushalten (vergl. ebendas. zu Kap. 33 S. 394); hierin liege ein wesentlicher Unterschied der Propheten von Christus, in welchem der Geist bleibend war. Ueberhaupt ist die Polemik der Kirchenväter, wie Tholuck (die Propheten und ihre Weissagungen, S. 65) mit Recht behauptet, nicht so gemeint, als ob jede Art der Ekstase bei den Offenbarungsorganen in Abrede gestellt werden sollte. In solchen Widerspruch mit klaren Berichten der heiligen Schrift konnten sie sich nicht setzen; sondern, was sie fordern, geht darauf, daß der Prophet nach 1 Kor. 14, 32. eine gewisse Herrschaft über sein Weissagen und ein Verständniß desselben habe. Ihr Widerspruch gilt daher eigentlich nur der παρέκστασις, wie der Referent über die Schrift des Miltiades bei Eus. h. eccl. V. p. 17 es bezeichnet, dem Zustand, in welchem der Mensch der ἀκούσιος μανία verfällt. Daß bei den Propheten ein θεῖος μετεωρισμὸς eintrete, wird anerkannt (Orig. in Joann. tom. II, 1).

Hiernach ist keine wesentliche Differenz zwischen den genannten Kirchenlehrern und anderen, welche, wie namentlich Augustinus, die prophetische Ekstase im Sinne der alienatio mentis a sensibus corporis anerkennen. Vergleiche Aug. ad Simplicianum lib. II. q. 1.; enarr. in Ps. 67; de genesi XII, 25. An der letztgenannten Stelle wird diese Ekstase so beschrieben: quando penitus avertitur et abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis ecstasis dici solet. Tunc omnino, quaecunque sint praesentia corpora, etiam patentibus oculis non videntur, nec ullae voces prorsus audiuntur; totus animi contuitus aut in corporum imaginibus est per spiritalem, aut in rebus incorporeis, nulla corporis imagine figuratis, per intellectualem visionem. — Die antimontanistischen Bestimmungen wurden auch von der kirchlichen Theologie der folgenden Jahrhunderte festgehalten. Man vergl. z. B. wie Gregor der Große (expos. mor. zu Hiob Kap. 13) über die Sache sich ausspricht: cum aliquid ostenditur vel auditur, si intellectus non tribuitur, prophetia minime est. Z. B. Pharao (1 Mos. Kap. 41) und Belsazer (Daniel Kap. 5) haben Künftiges geschaut; weil sie aber das Geschaute nicht verstanden haben, waren sie keine Propheten.

Einer eingehenderen Erörterung der Sache begegnen wir erst bei den Rabbinen des Mittelalters, besonders bei Maimonides, More Nebhochim B. II. Kap. 32 ff.

Dieser unterscheidet drei Ansichten über die Prophetie. Nach der ersten, der
beruft Gott die Propheten nach freier Wahl ohne alle Rücksicht auf die
Eigenschaften der Berufenen, nur mit der Ausnahme, daß bloß ein rechtschaffe
Prophet werden kann. Nach der zweiten, der Ansicht der Philosophen, ist die
eine gewisse Vollkommenheit in der Natur des Menschen, beruhend auf beson
lage, aber der Entwicklung durch fleißiges Studium bedürftig; hiernach kann
die erforderliche Anlage hat, sich zum Propheten heranbilden, wogegen ein M
Bildung es nie zum Propheten bringt, wie überhaupt die Prophetie niema
muthet hereinbricht, als könnte Einer über Nacht sie erlangen. Die dritte A
lich, welche Maimonides als die „unseres Gesetzes" bezeichnet, stimmt mit d
darin überein, daß sie für die Prophetie ebenfalls eine natürliche Dispositio
namentlich (s. Kap. 36) eine starke, imaginative Fähigkeit, die mit einer bestim
schaffenheit des Gehirns zusammenhänge, weßhalb, wenn das imaginative
Trauer oder Erschlaffung des Menschen geschwächt ist, keine Prophetie sich bil
Ebenso wird bei dieser Ansicht zugegeben, daß der so Disponirte sich ethisch (
nigung von Lüsten und Affekten) und intellektuell für den Empfang der Pro
bereiten könne. Aber geläugnet wird, daß die Prophetie auf solchem Wege si
erzeugen lasse, wie dieß das Beispiel des Baruch, des Schülers des Jeremi
vielmehr wirke in den so Befähigten nur Gott die Prophetie, wann und wi
Eigenthümlich ist noch bei Maimonides die dann auch von anderen Rabbinen
lich von Abrabanel, angenommene Unterscheidung der Grade der Prophetie.
(Kap. 45) deren eilf. Die zwei ersten derselben, welche die Vorstufen der e
Prophetie bilden, sind die Geistesausrüstung, wie sie bei den Schopheten statt
die Inspiration durch den heiligen Geist, die den Verfassern der Hagiographen
wurde; diese erfolgt in wachem Zustand und bei voller Thätigkeit der Sinne.
kommt an den Propheten als solchen das göttliche Wort durch das Medium de
oder der Vision, wobei Gott auf die Einbildungskraft und die Intelligenz des
influirt und beide mit einem Inhalt erfüllt, den der Mensch auf natürlichem W
hätte erlangen können (s. besonders Kap. 38). Nur an Moses erging die Of
ohne Vermittlung der Einbildungskraft. In dem prophetischen Zustande ruht d
Sinnenthätigkeit (Kap. 41); aber von einem Schwinden des vernünftigen Be
ist bei Maimonides so wenig die Rede, daß er vielmehr die intellektuelle Thät
Propheten gesteigert werden läßt.

In der älteren protestantischen Theologie werden die von den Kirc
gegen die montanistische Auffassung der Prophetie gerichteten Sätze erneuert
Carpzov, introd. V. Test. II. p. 36 f.). Das Vorkommen der Ekstase
Sinn, wie Augustinus sie definirt hat, wird anerkannt; doch soll sie nicht als
tives Moment der Prophetie, sondern nur als Zubereitung des Geistes für den
der Offenbarung betrachtet werden, und auch insoweit ist sie nicht nothwendig
daselbst S. 24). Im Zusammenhange mit dem herrschenden Dogma von der
tion der heiligen Schrift wird der prophetische Zustand als ein Zustand völlig
vität neben fortdauerndem, oder höchstens nur momentan unterbrochenem, klare
nünftigem Bewußtseyn gedacht. (S. noch Buddeus, inst. theol. dogm. p.
die fast wörtlich damit zusammenstimmende Bemerkung Cotta's zu Gerhar
tom. II. p. 21).

Eine etwas genauere Untersuchung der einschlägigen Fragen gibt Witsiu
Abhandlung de prophetis et prophetia (miscell. sacr. Lib. I.). Er bekä
(Kap. 9) diejenigen, welche die Prophetie aus einer natürlichen Disposition
nämlich aus besonderer Lebhaftigkeit der Phantasie (so Spinoza, tract. th
p. 98 ff. ed. Gfrörer), aus melancholischem Temperament, natürlicher Vorem
geistigem Scharfblick u. dgl.; die Freiheit der die Propheten berufenden göttliche
sey unbeschränkt und am wenigsten an hohe Geister gebunden. Die revelatio

schst ist theils simplex, solo interno spiritus instinctu peracta, theils symbo-
Kap. 3. §. 1); die letztere ist theils durch die äußeren Sinne, theils durch die
sie vermittelt (Kap. 3). Im letzteren Fall spiritus animales per voluntatem
a agitantur in cerebro et cerebrum eo modo afficiunt, quo modo externa
i illud commovissent, was sowohl im Wachen, als im Schlaf stattfinden kann.
wird auch die Ekstase gerechnet, welche (Kap. 4. §. 1) definirt wird als tanta
i alienatio, ut cessantibus externorum sensuum functionibus, ipsa eorum
a corpore geruntur prorsus ignara, tota vehementibus fixisque cogitationibus
ta sit.

m demselben Maße, in welchem der orthodoxe Inspirationsbegriff in's Schwanken
, modificirte sich natürlich auch die Auffassung der Prophetie und wurde nament-
r Subjektivität der Propheten mehr Einfluß auf die Gestaltung ihrer Weissagungen
mmt. So schon von Crusius (hypomnemata ad theologiam propheticam
vol. I.), dessen vorsichtige Distinktionen im Allgemeinen darauf hinauskommen,
vischen dem Offenbarungsinhalt und der Darstellungsform unterschieden und hin-
) der letzteren das Eingreifen der eigenen, freien Thätigkeit der Offenbarungs-
anerkannt wird, die demnach nicht als instrumenta Dei passiva, sondern als
menta activa, als συνεργοὶ τοῦ θεοῦ zu betrachten seyen. Uebrigens wird auch
a Bezug auf die Inspiration des Inhalts unterschieden zwischen ἀποκάλυψις im
a Sinne und φωτισμός. Die erstere wirkt neue Erkenntnisse in dem Geist des
hen, wobei sie entweder schöpferisch verfährt oder die schon vorhandenen Vorstel-
umbildet; die Erleuchtung dagegen weckt und verstärkt die bereits vorhandene
tniß (S. 93 f.). Bemerkenswerth ist noch der Unterschied, den Crusius (S. 94 f.)
n der Inspiration der Apostel und der Propheten macht. Die der ersteren ist eine
ende, die, beruhend auf der andauernden Wirksamkeit Christi und des heiligen Geistes
en, sie Christo ähnlicher macht, weßhalb sie, einzelne Fälle wie 1 Kor. 7, 10.
ommen, sich nicht der Formel „so spricht der Herr" bedienen. Dagegen zeigt
ederholte Gebrauch der genannten Formel bei den Propheten, daß der Inspira-
stand der letzteren ein außerordentlicher war. Doch kommt es auch bei Crusius
n einer genauer eingehenden psychologischen Erörterung des prophetischen Zustands.
och weniger sah sich die biblische Theologie der nächstfolgenden Zeit veranlaßt, auf
ge Fragen einzugehen. Der Supranaturalismus beschäftigte sich mit der Pro-
des Alten Testaments vorzugsweise in der Richtung, daß er die Verwerthung
Weissagungsbeweises für die Apologetik zu retten suchte, wovon weiter unten gehan-
erden wird. Für den Rationalismus aber, der in den Propheten im besten Falle
er seiner Richtung, aufgeklärte Hofprediger, staatskluge Geheimeräthe, begeisterte
edner u. dergl. erblickte, fiel natürlich die Frage nach der Beschaffenheit des pro-
jen Zustandes ganz weg. So weit noch den Propheten ein gewisses Weissagen
nden wurde, reducirte es sich darauf, daß sie als Männer von hohem Geist be-
: wurden, „die mit einem Adlerblick das Gegenwärtige umfaßten, um die Folgen
en, die daraus hervorgehen würden" (Eichhorn, Einleitung in das Alte Testa-
4. Auflage, Band IV. S. 18), oder kurz gesagt (vgl. ebendaselbst S. 25), auf
orgefühl der Zukunft. Noch bequemer aber war es, zahlreiche prophetische Reden
s verschleierte Schilderungen der Gegenwart, beziehungsweise der Vergangenheit
sen und so des Weissagungskarakters ganz zu entkleiden, wie man auch für die
n, indem man sie als frei producirte Phantasiegebilde betrachtete, keiner weiteren
ing bedurfte. Es war ein Fortschritt, daß de Wette (in der Vorrede zur ersten
e der alttestamentlichen Einleitung) so billig war, bei den Propheten wieder
iche Vorahnungen der Zukunft zuzugeben, und es für einseitig erklärte, diese
Seher nach dem Geiste unserer Zeit zu beurtheilen und ihnen nicht einmal den
ich zu weissagen zugestehen zu wollen.

inen neuen Anstoß erhielt die Untersuchung der vorliegenden Frage erst, als

Hengstenberg in kräftiger Einseitigkeit die montanistische Auffassung der P
erneuerte (in der ersten Auflage der Christologie des Alten Testaments, Bd. I. S.
in der zweiten Bd. III. 2. S. 158 ff. ist die frühere Ansicht wesentlich mo
Er stellte den Satz auf, daß die Propheten sich in einem außerordentlichen, v
gewöhnlichen karakteristisch verschiedenen Zustande, in einer ἔκστασις befanden,
das verständige Bewußtseyn zurücktrat und das ganze Selbs
durch eine gewaltsame Wirkung des göttlichen Geistes unter
und zu einem leidentlichen Verhalten gebracht wurde. Hiebei s
wahrhaft in eine höhere Region emporgehoben worden und sey neben dem vers
Bewußtseyn zugleich das niedere Seelenleben zurückgetreten, so daß sie einem
Spiegel gleich die Eindrücke der göttlichen Wahrheit in sich aufzunehmen geeignet
wogegen bei den heidnischen Sehern die Unterdrückung des verständigen Bew
dadurch erfolgte, daß der niedere Theil der Seele gegen den höheren zum St
geregt wurde. — Von der Beurtheilung dieser Ansicht möge die weitere Er
ausgehen. Halten wir dieselbe an die Aussagen der Propheten selbst, so läßt si
erkennen, daß in ihr Wahres und Falsches gemischt ist. Es ist richtig, daß sol
stände, in denen das Selbstleben durch die Macht des göttlichen Geistes übe
wird, in der Prophetie vorkommen, aber es ist unrichtig, daß sie mit dem proph
Offenbarungszustand zusammenfallen, ja daß sie auch nur das Wesentliche in ihm

Wir finden allerdings in der Geschichte des Prophetenthums Erscheinungen,
die Raserei der Mantik erinnern, an jenes bacchatur vates, magnum si pectore
excussisse Deum, wie Virgil (Aen. VI, 78) die cumäische Sibylle schildert. So
nach 1 Sam. 19, 24. Saul, da er in der Prophetenschule zu Rama von dem proph
Geiste ergriffen wird, nun selbst auch (גַּם הוּא, also wie die Propheten) seine
auszieht und weissagend nackt daliegt den ganzen Tag und die ganze Nacht, was
delphische Pythia erinnert, die in der Ekstase sich die Kleider vom Leibe reißt.
daß man die Propheten geradezu als Verrückte, מְשֻׁגָּעִים, bezeichnete (2 Kön. 9, 1
9, 7. Jer. 29, 26), bezog sich vielleicht nicht bloß auf den Inhalt ihrer Reden
dern auch auf derartige Erscheinungen. Es scheint diese Steigerung der Ekstas
der das Selbstbewußtseyn geschwunden ist, vorzugsweise der älteren Zeit des Prop
thums anzugehören; kommt es doch überhaupt nicht selten vor, daß neue religiöse
wicklungen anfangs auf eine gewaltsam erschütternde Weise in das Leben des G
eingreifen, wie auch die älteste christliche Kirche, namentlich in der korinthischen Gem
ähnliche außerordentliche Erscheinungen darbietet. Aber eine solche, das Selbs
völlig überwältigende Ekstase kann nicht als der normale Zustand der Propheti
trachtet werden. Wir wollen davon absehen, daß es etwas höchst Widerliches
wenn man sich die heiligen Sehersprüche der Propheten in solchen Verzückungen
sprochen denken müßte, und daß die älteren Theologen doch mit gutem Grund au
Decorum der göttlichen Offenbarungsformen hingewiesen haben (s. z. B. Budde
angef. O. S. 111). Halten wir uns lediglich an die Berichte der Propheten
so finden wir, daß gerade nach den Stellen, auf welche Hengstenberg sich beruft
bei ihnen im Moment des Empfangens der Offenbarung Selbstbewußtseyn und
Wille nicht geschwunden sind, daß sie wohl objektiv bestimmt sind durch das an s
langende göttliche Wort, aber vermöge der Fortdauer ihres Selbstbewußtseyns sich
objektiv Bestimmtseyns bewußt werden und in Bezug auf den an sie ergehenden
lichen Ruf einer freien Selbstentscheidung fähig sind. Kurz sie befinden sich in
Zustande passiver Receptivität. — So verhält es sich bei Jesaja in der Ew
hungsvision (Kap. 6.), da er Jehova's Herrlichkeit schaut. Er ist sich seiner selbs
wohl bewußt, nämlich als eines sündigen Menschen, der mit Lippen, die er scho
verunreinigt hat, das Wort des heiligen Gottes verkündigen soll; ebenso wird er
der empfangenen Versöhnung bewußt und erbietet sich in Folge davon willig, die
liche Botschaft an das Volk zu übernehmen. Jeremia ist sich in der Vision,

je er berufen wird, seiner Unmündigkeit und Schwäche bewußt (1, 6); und wenn en dem übermächtigen göttlichen Drange nicht widersteht, sich nicht entzieht (17,16), unter Schmach und Verfolgung den ihm auferlegten Beruf zu erfüllen, so beruht so schwer Gott es ihm gemacht hätte, wider den Stachel zu löcken, doch im tiefsten ade auf einer sittlichen Selbstentscheidung. Ebenso führt Amos, so stark er die liche Initiative betont, doch den prophetischen Beruf auf ein Uebereinkommen zwischen und dem Propheten zurück (3, 3). — Als Ezechiel die Vision Kap. 1. geschaut fällt er allerdings (V. 28.) von dem Anblick überwältigt nieder, aber, um die Of-nung zu vernehmen, muß er nach 2, 1 ff. wieder aufstehen, und zwar nach V. 2. er Kraft des Geistes, der in ihn kommt; und nun erst, offenbar bei vollem, klarem Selbstbewußtseyn, empfängt er das göttliche Wort. Ebenso sinkt Daniel (10,8—10) dings in Folge einer Vision betäubt wieder, aber die Offenbarung erhält er erst, nem er wieder zu sich gekommen ist. (Vgl. auch Offenb. 1, 17). Daß auch von in der Vision empfangenen Offenbarungen den Propheten die Erinnerung bleibt, sie selbst, nicht Andere, das Geschaute aufzeichnen, setzt durchaus die Continuität Selbstbewußtseyns voraus. Eben dadurch, um dieß sogleich hier zu bemerken, un-seidet sich die Prophetie von den psychischen Erscheinungen, mit denen man sie zu-t zusammenstellen kann, dem Somnambulismus und der mantischen Ekstase, wenig-den gesteigerten Graden der letzteren. Die Somnambüle hat bekanntlich, wenn magnetische Zustand vorüber ist, kein Bewußtseyn über Alles, was während des-n mit ihr vorgegangen ist. Eben so wenig hat der Schamane, wenn er aus der ückung erwacht ist, irgend eine Erinnerung an die Ferngesichte u. dergl., die er in n Zustande verkündigt hat. (S. z. B. Tholuck a. a. O. S. 8 ff.). Wenn auch em Propheten zuweilen der Offenbarungszustand auf eine Weise eintritt, wodurch natürlichen Leben mehr oder weniger Gewalt angethan wird (vgl. außer den bereits führten Stellen noch Jes. 8, 11 f. und besonders Dan. 8, 27., wornach Daniel Folge eines Gesichts mehrere Tage krank wird), so kann dieß doch nicht als eine erdrückung des Selbstlebens bezeichnet werden. Vielmehr geht eine mächtige ung desselben von solchen geweihten Momenten aus. Es ist dem Propheten, n der Geist Gottes über ihn kommt, als ob er einen neuen Menschen angezogen, anderes Herz bekommen hätte (1 Sam. 10, 6. 9); er erfährt eine göttliche Zucht inwendigen Menschen, die ihm nicht mehr gestattet, auf den Wegen des großen fens zu wandeln (Jes. 8, 11. ff.); er schreitet voll Siegesmuth einher auf den en, auf die ihn der Herr gestellt (Hebr 3, 19); ja, auch wenn er nach seiner na-chen Kraft zusammenbrechen müßte, weiß er, daß er durch Gottes Beistand in Allem winden wird (Jer. 1, 19. 15, 20. 20, 11)

Damit aber, daß wir für den Offenbarungszustand die Continuität des Selbst-ßtseyns und der Steigerung des Selbstlebens zu höherer Lebendigkeit in Anspruch en, ist die Frage noch immer nicht erledigt, was denn eigentlich die psychische Form Prophetie sey.

Von denjenigen, welche die Prophetie auf natürliche Weise psychologisch erklären n, ist häufig gesagt worden, daß sie vor Allem abzuleiten sey aus einer mächtigen ung und Steigerung des Gefühlslebens. Hieran ist so viel richtig, daß eine Gefühlsaufregung dem prophetischen Zustande vorangehen, ja daß sie als Vor-ung für denselben absichtlich hervorgerufen werden kann. So läßt Elisa, um n die rechte Stimmung für den Empfang der Offenbarung zu versetzen, nach 2 Kön. 5. einen Spielmann kommen, und da dieser die Saiten rührt, kommt die Hand Herrn über ihn. Die Musik soll hier die Einflüsse der Außenwelt zurückdrängen, der Geist in sich gesammelt auf das Gotteswort lausche. Ebenso war auch in Prophetenschulen die Musik Vehikel für das Weissagen. Ferner gehört hieher, af Hengstenberg (Christologie, 2. Aufl. III, 2. S. 163) hingewiesen hat, daß Propheten zuweilen (vgl. Ezech. 1, 3. Dan. 10, 4.) an Strömen ihre Gesichte em-

pfangen, indem das Rauschen der Wasser dazu behülflich seyn muß, sie in die g
Gefühlsstimmung zu versetzen. Daß aber die Gefühlserregung die wesentliche
des prophetischen Zustandes sey, das widerlegt sich, wie Bruno Bauer (die
des Alten Testam. Bd. II. S. 306) richtig bemerkt hat, durch den einfachen S
im Gefühl der Inhalt, der gefühlt wird, vom subjektiven Geiste noch gar ni
schieden ist, während für den prophetischen Geist sein Inhalt außerhalb seiner,
gegeben ist. Allerdings befinden sich die Propheten auch im Moment des We
oft in einer mächtigen Erregtheit des Gefühls; sie verhalten sich nicht interess
dem Inhalt ihrer Weissagungen, als wären sie bloß mechanische Werkzeuge des
rirenden Geistes. Sie werden zu Furcht und Hoffnung aufgeregt, mit Schme
Freude erfüllt, und dieß oft so intensiv, als wäre das Geweissagte ihr eigenes E
Daß aber in solchem Falle die Gefühlsstimmung das Sekundäre, daß sie erst du
objektive Einwirkung des göttlichen Geistes hervorgerufen ist, erhellt besonders
daß das dem Propheten natürliche Gefühl öfters geradezu in das entgegengesetz
gesetzt wird. So ist z. B. dem Propheten, wenn er die Gerichte über die
seines Volks verkündigt, das natürliche Gefühl offenbar das der Freude. Demun
finden sich Stellen, in denen der Prophet so sehr in die eigene Erlebung des
das er den Feinden ankündigt, hineingezogen wird, daß er selbst in Jammer und
klage ausbricht. So klagt in der Weissagung über Moab Jes. 16, 9—11. der
selbst wie ein Moabiter über die Verödung des moabitischen Landes; es tobt se
neres, es rauscht wie eine Cither über die Drangsal, die er verkündigen muß.
ders deutlich wird dieser psychische Zustand in der Weissagung über Babel J
1—10. geschildert. Im Gesichte, das V. 2. als ein schweres bezeichnet wird,
der Prophet das gegen Babel heranstürmende medopersische Heer und wird sod
die Nacht versetzt, in der Babel untergeht. Bei ihm, als Israeliten, ist das na
Gefühl das der Freude über die Errettung seines Volkes, dessen Seufzern jetzt e
gesetzt werden soll. Demungeachtet wirkt die empfangene Offenbarung so überwä
auf sein Inneres, daß er den Jammer, der über Babel hereinbricht, ganz als
eigenen fühlt (V. 3 f.): „meine Hüften sind voll Schmerzes, Wehen ergreifen
wie der Gebärerin Wehen; vor Krämpfen hör' ich nicht, vor Bestürzung seh' ich
Mein Herz geht irre, Grausen schreckt mich, die Dämmerung meiner Lust macht
zum Beben." — Umgekehrt darf das dem Propheten natürliche Gefühl keinen E
auf seine Weissagungen üben. So erklärt Jeremia 17, 6: „den unheilvollen Ta
ich weissagen mußte) hab' ich nicht herbeigewünscht, du weißt es; was aus
Lippen kam, vor deinem Angesicht war es." Denn der Zorn Gottes ist es,
Gefäß er geworden ist (6, 11. 15, 17.), und so bitter ihm nach seinem natü
Gefühl der Inhalt seiner Weissagung seyn mag, muß doch auch ein solches Got
ihm munden (vgl. Ezech. 3, 1. in Verbindung mit 2, 10. 3, 14. und Offenb. 1
und aufgenommen in sein Inneres ihm zur Wonne und Freude werden (Jer. 15,

Die psychische Form der Prophetie ist vielmehr die innere Anschauung
Wort im weiteren Sinne genommen). Der Anschauung kommt es zu, daß in il
Subjekt den Gegenstand als unmittelbar gegeben, nicht durch eigene Thätigkeit pr
weiß, und das ist es eben, was die Propheten in Bezug auf den Inhalt der Weis
behaupten. Daher bezeichnen sich die Propheten selbst als Seher. Nach 1 Sam.
war sogar רֹאֶה die früher übliche Benennung der Propheten. Noch häufiger ist das
Name חֹזֶה, besonders oft in den Büchern der Chronik vorkommend. Ein besti
Unterschied läßt sich unter den Ausdrücken ראה und חזה, sofern dieselben zur B
nung des prophetischen Schauens gebraucht werden, nicht nachweisen, nicht einmal d
Vitringa behauptete, daß ראה der allgemeinere Ausdruck sey, dagegen חזה mel
ekstatische Schauen bedeute. Vielmehr verhält sich die Sache nur so, daß חזה, d
Hebräischen mehr dem dichterischen Sprachgebrauch angehört, als feierlicherer Au
lieber als ראה zur Bezeichnung des prophetischen Schauens verwendet wurde.

זוֹן und besonders חִזָּיוֹן sind die häufig wiederkehrenden Benennungen für die den
ropheten zu Theil gewordene Offenbarung. Allerdings wird zuweilen das innere Ver-
hmen der göttlichen Offenbarung auch durch Hören bezeichnet, z. B. Jes. 21, 10:
as ich gehört habe von Jehova der Heerschaaren, habe ich euch verkündigt"; s. ferner
s. 22, 14. 28, 22; auch 50, 4 (wo übrigens die Worte „er weckt mich jeden Morgen,
weckt mir das Ohr, daß ich höre wie die Jünger" nicht bloß auf das Empfangen der
ffenbarungserkenntniß, sondern auch darauf gehen, daß der Herr seinen Knecht ausrüstet,
geduldigem Gehorsam den ihm gewiesenen Weg zu wandeln). Auf das Hören der
ffenbarung geht auch der Ausdruck נְאֻם יהוה zurück, der das Geheimnißvolle der inner-
h vernommenen göttlichen Stimme malt. Doch wählen die Propheten, selbst wenn
bloß die Form des Wortes ist, in der ihnen der göttliche Inhalt unmittelbar zum
wußtseyn gekommen ist (was Augustinus in der oben angef. Stelle de genesi XII, 25.
: intellectualis visio nennt), auch hiefür häufig den Ausdruck schauen; z. B. Am. 1, 1.
Worte des Amos, welche er erschaut hat"; Jes. 2, 1. Hab. 1, 1. 2, 1. „ich will spähen
schauen, was er mit (oder genauer: in) mir reden wird." Wenn aber die Offen-
rung ihren Inhalt in plastischer Form vor die Seele des Propheten stellt, entsteht
s Gesicht im engeren Sinne, das in der Regel symbolischen Karakter hat. Unter
n Formen der Wort- und der Bildoffenbarung findet, wie Tholuck (a. a. O. S. 54)
htig bemerkt, ein Grad- und Zeitunterschied nicht statt; vielmehr scheint hier die in-
viduelle psychische Beschaffenheit des Propheten bestimmend einzuwirken. Die visionäre
ymbolik selbst hat bei den einzelnen Propheten einen verschiedenen Karakter. Bei den
en, namentlich den älteren, ist sie einfach und darum meist leicht verständlich; so bei
mos Kap. 7. die verzehrenden Heuschrecken und das fressende Feuer als Bilder der
ttlichen Strafgerichte, das an die lothrechte Mauer gelegte Bleiloth als Symbolisirung
s Verfahrens göttlicher Strafgerechtigkeit, Kap. 8. der Korb mit reifem Obst als Bild
s zum Gericht reifen Volkes. Eben so einfach ist auch die Symbolik bei Jeremia.
agegen sind bei Ezechiel, Sacharja und Daniel die Visionen viel complicirter,
nd kommt es vor, daß der Prophet die geschauten Bilder selbst nicht versteht und
rum sich Aufschluß darüber erbittet (Sach. 4, 4. Dan. 8, 15).

In Beziehung dazu, daß die Form der Prophetie die innere Anschauung ist, steht
ch die Bezeichnung der Propheten als צֹפִים oder מְצַפִּים, d. h. Späher, und שֹׁמְרִים,
Wächter, wenn gleich diese Namen noch eine weitere Bedeutung haben. (S. über die
tere Bd. XII. S. 217). Wie der Wächter auf dem Thurme ausschaut in die Ferne
d, wenn er eine Gefahr nahen sieht, in das Horn stößt, so schauen die Propheten,
as am fernen Horizont der Zeit auftaucht, um durch Verkündigung desselben das über
e Zukunft unwissende Volk zu warnen oder zu trösten; s. Jer. 6, 17: „ich habe über
ch Wächter bestellt, merket auf den Posaunenschall", Am. 3, 6. Jes. 52. 8. Ezech.
3, 2 ff. Deßhalb heißen sie auch Jes. 29, 10. die Augen des Volks. Besonders
ön ist diese Vergleichung Jes. 21, 11 f. angewendet. Von Idumäa her ruft man
m Propheten zu: „Wächter, wie weit in der Nacht?" Der Wächter spricht: „es
mmt Morgen und auch Nacht", d. h. der Zeit nach sollte man meinen, daß die
acht zu Ende gehet, aber der Schimmer des Morgens verschwindet wieder in Nacht.
rner ist Hab. 2, 1. zu vergleichen. Da im Innern des Propheten der Kampf des
weifels wogt und er Licht über die Räthsel der Zeit zu erlangen begehrt, spricht er:
uf meine Warte will ich treten und mich stellen auf einen Thurm, und will spähen
schauen, was er mit mir redet und was ich als Erwiederung hinnehme auf mein
echten." Es ist möglich, daß, wie Hitzig die Stelle erklärt, der Prophet einen ein-
men Standort sucht, wo er, den Blick gen Himmel und den gesammelten Geist auf
ott richtend, nach Offenbarung ausschaut. Wahrscheinlich aber ist die prophetische
arte nur geistig zu verstehen, wie dieß in der ähnlichen Stelle Jes. 21, 6. 8. durch-
s nothwendig ist. Die letztere ist noch darum besonders merkwürdig, weil in ihr der
hauende Geist von der Subjektivität des Propheten unterschieden wird. Dieser stellt

nämlich einen Andern als Wächter auf die Warte, der melden soll, was Jehova zu schauen gegeben hat und was dem Volke verkündigt werden soll.

Suchen wir nun, um das Wesen des prophetischen Schauens deutlicher zu erkennen, analoge Vorgänge im gewöhnlichen Seelenleben, so bietet sich zur Vergleichung zunächst der lebhafte Traum dar, in welchem das während des Schlafs zurückgetretene Selbstbewußtseyn wieder aufdämmert, wodurch möglich wird, daß das geschaute Traumbild in der Erinnerung haftet. Wie von der Voraussetzung aus, daß, wo die freithätige Selbstbestimmung des Menschen aufhört, die göttliche Einwirkung auf die Seele anfängt, im ganzen heidnischen Alterthum dem Traume mantische Bedeutung beigelegt wurde, so schließt auch das Alte Testament den Traum als Medium göttlicher Offenbarung nicht aus (4 Mos. 12, 6. u. a.; s. den Art. „Träume“ Bd. XVI. S. 298). Denn wenn im Schlafe, in welchem dasjenige, wodurch das innere Leben des Menschen beherrscht und bestimmt wird, gerade am ungehemmtesten sich regt, auch die Gemeinschaft des Frommen mit Gott in ihrer ganzen Stärke sich geltend macht (vgl. besonders Ps. 16, 7.), so wird auch die Seele in diesem Zustande für die Einwirkung des göttlichen Geistes besonders empfänglich seyn (Hiob 33, 14 ff.). Und doch, wie bekanntlich schon das Heidenthum mißtrauisch gegen die Träume war (s. z. B. Hom. Od. XIX, 560 ff.), so wird im A. Test. dem Traum unter den Offenbarungsvehikeln entschieden nur eine untergeordnete Stellung angewiesen; er dient als solches vorzugsweise bei denjenigen, an die, ohne daß sie eigentliche Offenbarungsorgane sind, in außerordentlichen Fällen eine göttliche Mittheilung ergehen soll. Den falschen Propheten gegenüber, die sich auf Träume zu berufen lieben (vgl. 5 Mos. 13, 2 ff.), spricht Jehova Jer. 23, 28: „der Prophet, der Träume hat, rede Träume; bei wem aber mein Wort ist, der rede mein Wort wahrhaftig; was hat das Stroh mit dem Korne?“ Ob demungeachtet Jeremia selbst einmal, nämlich 31, 26., auf eine Traumoffenbarung sich berufe, ist zweifelhaft, da diese schwierige Stelle verschiedene Erklärungen zuläßt. Bei Daniel ist zu beachten, daß die Offenbarung vom Traume (7, 1.) zur höheren Vision fortschreitet. Die Nachtgesichte des Sacharja Kap. 1—6. sind nicht als Traumbilder zu betrachten, wie aus 4, 1. erhellt. Nach dieser Stelle ist nämlich der Prophet nach den ersten Gesichten in einen traumartigen Zustand versunken: „die Schwäche der menschlichen Natur, ihre Unfähigkeit, lange zu verharren in dem Anschauen des Uebersinnlichen (vgl. Luk. 9, 32., wornach Petrus und seine Gefährten sich bei der Verklärung Christi des Schlafes nicht erwehren konnten) hatte sich bei ihm geltend gemacht“ (s. Hengstenberg z. d. St., Christol. III, 1. S. 290). Aus diesem Umstande muß er, um wieder in den visionären Zustand zu gelangen, erst geweckt werden „gleich einem, der aus dem Schlafe geweckt wird.“ Der Grund, weßhalb die Prophetie in der Regel nicht auf Traumoffenbarung angewiesen ist, läßt sich leicht erkennen. Obwohl nämlich der Schlaf vermöge der in ihm eingetretenen Abkehr der Seele von der Außenwelt dem Weben des göttlichen Geistes besonders günstig scheint, so ist doch andererseits der Mensch in solchem Zustand am wenigsten dazu disponirt, das, was aus dem Grunde des eigenen Herzens stammt (חֲזוֹן לֵב Jer. 23, 16), von der göttlichen Eingebung zu unterscheiden. An die Propheten aber soll das Wort des Herrn in einer Weise gelangen, welche ihnen darüber, daß es ein solches ist, keinen Zweifel übrig läßt.

Dieses Princip, das die ältere Theologie mit vollem Rechte geltend gemacht hat, bewährt sich auch bei den visionären Zuständen der Propheten. Diese haben verschiedene Grade. Als den höchsten haben wir die Entzückung zu betrachten, welche der von Paulus 2 Kor. 12, 2—4. geschilderten entspricht, „eine Verinnerung, welche sich auf der Gränze des Leibeslebens und des Todes, d. i. der Scheidung der Seele vom Leibe bewegt“ (Delitzsch, bibl. Psychologie, 2. Aufl. S. 285). Dahin sind die Vision des Jesaja Kap. 6., die Entrückungen des Ezechiel Kap. 1 f. (vgl. besonders 2, 24.) 8, 3. 11, 24. u. s. w. zu rechnen. Sofern der Uebergang zu solchen Visionen höheren Grades durch einen schweren Schlaf (תַּרְדֵּמָה, das eben einen Zustand völliger Betäubung be-

...mt 1 Mos. 15, 12., נִרְדָּם Dan. 8, 18.) vermittelt wird, liegt es nahe, dieselben
den Erscheinungen des magnetischen Schlafwachens zusammenzustellen; aber eben so
...ig darf, wie bereits früher angedeutet worden ist, der wesentliche Unterschied über-
...n werden, daß das Selbstbewußtseyn des Propheten niemals in der Vision unter-
...t, und daß vermöge der Continuität des Selbstbewußtseyns der Offenbarungszustand
lebendigen Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Geistesleben des Propheten tritt
einen entscheidenden und bleibenden Einfluß auf dasselbe ausübt. (Vergl. Enne-
ser, der Magnetismus im Verhältniß zur Natur und Religion, S. 91 u. 241.
...der letzteren Stelle wird das Ergebniß der Vergleichung der Prophetie mit anderen
...ischen Erscheinungen in den Satz zusammengefaßt: „nach allen Gesichtspunkten der
...it steht die göttliche prophetische Begeisterung einzig da."). — Uebrigens werden
...onen höheren Grades im A. Test. keineswegs häufig erwähnt. In den meisten
...len haben wir den Zustand, in welchem der Prophet die Offenbarung empfängt,
...l nur als den einer tiefen Selbsteinkehr und Sammlung des Geistes zu denken, wie
...ohne gewaltsamen Uebergang im gewöhnlichen wachen Leben eintreten kann. Die
...ste Verwandtschaft hat dieser prophetische Zustand mit dem Gebetsverkehr des
...mmen mit Gott. Es ist wohl zu beachten, daß derselbe Ausdruck, durch den das
...Test. die Gebetserhörung zu bezeichnen pflegt (daß nämlich Gott dem Betenden
...twortet, עָנָה), auch häufig von der prophetischen Offenbarung gebraucht wird
...ich. 3, 7. Hab. 2, 1. Jer. 23, 35 u. s. w.). Wenn in die Seele des Betenden
...lich mit einem Schlag in voller Klarheit die Gewißheit der göttlichen Erhörung
...ritt, er sich derselben als einer innerlich vernommenen göttlichen Antwort unmittelbar
...ßt wird (vgl. z. B. Ps. 20, 7: „nun weiß ich, daß Jehova seinem Gesalbten
...“), so ist dieß der Art und Weise, wie die Worte Gottes an die Propheten ge-
...en, ganz analog, wie auch manche Gebetspsalmen ganz in prophetischem Tone
...ßen. Und auf der anderen Seite, da ja das göttliche Antworten ein Fragen von
...ten des Menschen voraussetzt, finden wir nicht nur, daß die Propheten in einzelnen
...len im Gebet dasjenige, worüber sie eine göttliche Offenbarung zu empfangen wün-
...n, vor Gott bringen (Jer. 32, 16. 42, 4. Hab. Kap. 1. Dan. 9, 4 ff.), sondern
...h daß geradezu das Gebet als Bedingung für die Erlangung der Offenbarung ge-
...t wird: Jer. 33, 2 f. „rufe zu mir, so will ich dir antworten und will dir
...nden Großes und Verschlossenes, das du nicht weißt."

Dieser Punkt ist besonders geeignet, das ethische Verhältniß des Propheten zu
...t in's Licht zu stellen. Freilich gibt Gott auch einem Pharao und Nebukadnezar
...nbarung durch Traumgesichte, ja er läßt dem letzteren sogar durch die Mittel heid-
...her Mantik seinen Willen kund thun (Ezech. 21, 26 f.). Er, der Alles mit seinem
...ste durchdringt, so daß jedes Wort der menschlichen Zunge vor ihm ist (Ps. 139,
7.), kann einen Bileam zwingen, Segensworte zu sprechen und die Rede eines Kai-
...s zu lenken (Joh. 10, 51), daß dieser, ohne zu wissen, was er spricht, Heilswahr-
... verkündigt. Aber so gewiß es nach den letzteren Beispielen eine göttliche Einwir-
...g auf den Menschen gibt, vermöge welcher dieser entweder reden muß, was er nicht
...l, oder in freier Selbstbestimmung etwas redet, dem eine von ihm selbst nicht er-
...nte und gewollte göttliche Bestimmung gegeben wird, so wenig ist man dadurch be-
...tigt, die subjektive Vermittelung, welche die wahren Propheten der Offenbarung dar-
...ten, zu ignoriren *). Indem bei dem Propheten der göttlichen Erwählung und Be-
...ung die willige Selbsthingabe entspricht, so erzeugt sich ein wechselseitiger Verkehr
...schen Gott und dem Propheten, in welchem der letztere seine ganze Person nach ihrer
...ividuellen Begabung in den Dienst seines Berufs stellt und seinem ganzen Leben eine

*) Das ethische Moment der Prophetie ist, freilich mit einseitiger Hervorhebung, gegen Heng-
...berg und Hofmann geltend gemacht in der Schrift von Düsterdieck, de rei prophe-
...in Vet. Testamento quum universae tum messianae natura ethica. 1852.

Beziehung auf denselben gibt. Was er aus dem Gesetze, aus der Geschichte Volkes oder aus älteren Weissagungen gelernt hat, was er erfährt und beobacht er fürchtet oder hofft und ersehnt, worüber er Rath und Aufschluß sucht, ja sell äußeren persönlichen Erlebnisse (man denke z. B. an Hos. Kap. 1., Ezech. 24, alles bietet Anknüpfungspunkte für das an ihn gelangende Gotteswort; dieses kle in die Formen, welche das Seelenleben und das Erfahrungsgebiet des Prophet bieten, und wird von demselben gemäß seiner individuellen rednerischen oder dich Begabung frei verarbeitet. Aber in keiner Weise erzeugt sich das Go aus dem Inhalt der Subjektivität des Propheten aus irgendwelchen ethischen i tellektuellen Motiven. „Ein Mensch kann ihm nichts nehmen, es werde ihm b geben vom Himmel" (Joh. 3, 27), hat der höchst gestellte Prophet bezeugt. Erhörung des Gebets sich nicht machen läßt, sondern davon abhängt, daß G finden lassen will (Jes. 55, 6. Ps. 32, 6), und es Zeiten gibt, in denen der für das aufsteigende Gebet wie verschlossen scheint, so kann auch der Prophet si für die Erlangung einer Offenbarung disponiren, aber er kann sie nicht erzwing er kann ihr ihren Inhalt nicht vorschreiben. Es gibt, wie bereits früher bemerkt ist, Zeiten, in denen die Propheten kein Gesicht von Gott erlangen; es gibt an in denen ihnen zwar Offenbarung zu Theil werden soll, aber sie auf die Stun selben geduldig warten müssen (vgl. Jes. 21, 8. Jer. 42, 7. in seinem Zusamm mit V. 4).

Die zuletzt erwähnten Thatsachen sind besonders auch deßwegen wichtig, zeigen, welch' mißliche Sache es um die physiologische Erklärung des Offenb zustandes der Propheten ist. Mag man immerhin mit Hecker (über Visionen, S. 11) die Visionen aus dem „Gedächtniß der Sinne" ableiten, indem eine erregung noch eine Zeit lang fortwähre, der Sinn ohne Bewußtseyn fortphantasi in Folge davon seine Bewegungen, wenn sie stark genug sind, wieder heraustret objektiv werden lasse. Wenn es aber hiernach (s. ebendas. S. 13) möglich se daß jede lebendige Vorstellung, gleichviel wahr oder phantastisch, in Vision üb sobald sie nur die nöthige Glühhitze erhalten habe, um zu zünden, und wenn daraus „jene symbolischen Verkörperungen der höchsten Ideen, die in den Reli aller Völker den Glauben befestigten", erklärt werden sollen, so bleibt das Sch der prophetischen Visionen und das Verstummen der Weissagung, wie es als ka stisch für gewisse Zeiten des Alten Testament angegeben wird, ein ungelöstes R Denn weder an lebendiger Vorstellung der höchsten Ideen, noch an Glühhitze hat den Tagen, die Klagl. 2, 9. Ps. 74, 9. u. s. w. geschildert werden, gefehlt und so wenig in der makkabäischen Zeit, die sich trotz aller religiösen Begeisterung selb eine prophetenlose erkannte (1 Makk. 9, 27.) und vergeblich auf eine neue Erw der prophetischen Gabe wartete (ebendas. 4, 46. 14, 41). Wohl aber haben die Zeiten Jerusalems vor der römischen Zerstörung gezeigt, was für ein Propheten die natürliche Glühhitze auszubrüten im Stande ist. Nur bei Anerkennung der barung als eines freien geschichtlichen Verhältnisses, in das sich Gott zur Welt be hat, ist auch das Verständniß solcher offenbarungslosen Zeiten möglich.

Von diesem biblischen Offenbarungsstandpunkte aus ergibt sich auch die Würd derjenigen Analogieen aus dem natürlichen Geistesleben, die wirklich mit Recht zu läuterung der Prophetie herbeigezogen wird. Man hat die prophetische Eingebung glichen mit der sogenannten genialen Conception, wenn „dem Dichter, Künstler, dem Helden, bald nach langem Sinnen und in allmählicher Entwicklung, auch mit Einem Male, scheinbar ganz unvorbereitet und plötzlich, irgend ein g Gedanke so klar, so bestimmt und gewaltig vor die Seele tritt, daß er in diesem mente der Conception das ganze Werk, das er schaffen will und woran er nun viel noch eine jahrelange Arbeit zu setzen hat, eigentlich schon vollendet im schöpferi Geiste trägt". (S. Graf, über die besonderen Offenbarungen Gottes, in den St

Kritiken, 1859. II. S. 272; vgl. auch Rothe, zur Dogmatik, S. 71). Diese
[illegible]eichung ist auch nach dem Alten Testament vollkommen gerechtfertigt, da dasselbe
intellektuelle Begabung auf göttliche Geisteswirkung in der Seele zurückführt. Allein
diesen Geisteswirkungen hebt sich die Prophetie als die höchste und als etwas Spe-
[illegible]ches deßwegen heraus, weil der Prophet (vgl. das Bd. XII. S. 213 Bemerkte) in
besonderes persönliches Gemeinschaftsverhältniß zu Gott gestellt ist, das ihn zum
[illegible]ssen des göttlichen Rathes macht und ihm den Blick in die Geheimnisse desselben
[illegible]ießt (Am. 3, 7. Jer. 23, 18. 22. u. s. w.). Darum weiß sich der Prophet in
anderer Weise als den von Gott gelehrten, als dieß z. B. der Künstler Bezaleel
[illegible]os. 31, 2.), ja selbst ein Salomo von sich aussagen konnte. Darum betrachtet
das Alte Testament nicht die Geistesbegabungen der letzteren Art, sondern nur die
[illegible]phetie als eine Anticipation der Theodidaskalie des neuen Bundes (Jes. 54, 13.
mit Joh. 6, 45.), die eben als ein Prophetenwerden Aller bezeichnet wird (Joel, 3, 1).
Man hat ferner die Prophetie aus der dem Menschengeist von Natur einwohnenden
[illegible]natorischen Kraft abgeleitet, die auch außerhalb des Gebietes der biblischen Offen-
[illegible]ng wirkliche Weissagung erzeugt habe. So besonders E. v. Lasaulx in der
[illegible]rift: „Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern u. Denkern“, 1858.
[illegible] Resultat derselben wird (S. 43 f.) in folgende Sätze zusammengefaßt: „wenn in
Seele jedes Menschen etwas von den Gesammtkräften der Seele seines Volkes, der
[illegible]mmten Menschheit, ja der Weltseele vorhanden ist, und wenn im Momente des Pro-
[illegible]eihens, wie in jedem ewigen Momente des menschlichen Lebens, die individuelle
[illegible]le in die Allseele, in den großen allgemeinen Sinn des Naturlebens und der Men-
[illegible]welt eingetaucht und daraus mit verjüngter Kraft wiedergeboren wird, so ist es be-
[illegible]flich, daß, da das Gegenwärtige eben so substanziell mit dem Zukünftigen zusammen-
[illegible]gt, wie mit dem Vergangenen, jede Einzelseele nicht nur ihre eigene Zukunft vor-
[illegible]finden könne, sondern auch die ihres Volks, ja der ganzen Menschheit. Aus dem
[illegible]rund der Seele und in ihr aus der ewigen Schöpferkraft Gottes steigen alle großen
[illegible]anken auf, alles Neue, Außerordentliche, alles, was die Menschheit ihrer ewigen
[illegible]immung entgegenführt.“ — Dieser Ansicht ist einzuräumen, daß die natürliche Di-
[illegible]ation wesentliche Vergleichungspunkte für die biblische Prophetie darbietet, und zwar
[illegible]nders in dem, was wir mit Beck (Einleitung in das System der christlichen Lehre,
197) die Gewissensprophetie nennen möchten. Denn der Gott, der durch
[illegible]en Geist den Propheten das in seinen Reichswegen sich vollziehende Vergeltungsgesetz
[illegible]hüllt, ist derselbe, der in der Stimme des Gewissens jedem Menschen die Realität
[illegible]r sittlichen Weltordnung bezeugt, und ihn darum, wenn er mit einem durch leben-
[illegible]s sittliches Gefühl geschärften Blicke die Geschicke der Einzelnen und der Völker
[illegible]bachtet, in vielen Fällen den weiteren Gang derselben errathen läßt. Aber wie weit
[illegible]ht diese natürliche Prophetie? Sie hat ihre Stärke in der Ahnung einbrechender
[illegible]licher Gerichte, in der Erkenntniß, daß an jede ungesühnte Schuld der Fluch sich
[illegible]et, daß jede auf Lüge und Unrecht gegründete Macht selbst an ihrem Sturze ar-
[illegible]et, daß überhaupt alle weltliche Herrlichkeit und Größe dem Loose der Hinfälligkeit
[illegible]erliegt. Aber erkennt sie positiv das Endziel der göttlichen Gerichtswege auf Erden?
[illegible]an mag es ein „ächt prophetisches Wort“ nennen (Lasaulx S. 20), wenn Scipio
den Trümmern Karthago's mit den Worten Homer's Il. IV, 164 f. auf Roms
[illegible]ftigen Sturz deutet; die Prophetie des Alten Bundes weiß doch noch etwas mehr,
[illegible]n sie den Untergang Ninive's, Babels u. s. w. weissagt, nämlich daß über dem Ein-
[illegible]ze aller irdischen Macht die Herrlichkeit des Gottes Israel's wie ein Meer zusam-
[illegible]schlagen (Hab. 2, 14), daß nach den Reichen der Welt, die der Reihe nach aus
stürmisch bewegten Völkerocean aufsteigen, das Reich des vom Himmel kommenden
[illegible]nschensohnes triumphiren wird. Sofern aber die natürliche Divination auf eine voll-
[illegible]te Realisirung der ethischen Idee in der Menschheit hinausweist, muß sie entweder
[illegible]auf verzichten, die geschichtliche Vermittelung derselben aufzuzeigen, oder sie sucht die

geschichtlichen Anknüpfungspunkte innerhalb ihres Gesichtskreises, und da die διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας (Eph. 2, 12.), an welche Gott die geschichtliche Entwicklung seines Reiches geknüpft hat, außerhalb dieses Gesichtskreises fallen, so muß sie nothwendig fehlgreifen. Unter den ersteren Gesichtspunkt fallen Philosopheme, wie Platon's Zeichnung des Ideals eines Gerechten (Rep. II. p. 361), von der Lasaulx (a. angef. O. S. 23). meint, daß ihm in den heiligen Büchern der Juden keine großartigere Weissagung auf den Heiligen und Gerechten des Herrn begegnet sey. (Vergl. auch desselben Schrift: „des Sokrates Leben, Lehre und Tod" S. 121). Ein Beispiel der zweiten Art ist Virgilius, wenn er in seiner berühmten 4ten Ecloge die Wiederkehr des goldenen Weltalters mit dem Consulate Pollio's und der Geburt seines Sohnes in Verbindung setzt, dann bekanntlich in der Aeneide den Augustus als den Bringer der neuen Zeit hinstellt, jedenfalls aber an Rom das imperium sine fine (Aen. I, 278) knüpft. Und wie stellt sich die natürliche Divination zu den Räthseln, die ihr der Weltlauf durch seine Widersprüche mit ihren Postulaten zu lösen gibt? Wie ringt in solchen Fällen der Providenzglaube mit dem hinter dem Gewissen lauernden Glauben an ein die Welt ohne sittliche Nothwendigkeit beherrschendes Schicksal! (Vgl. mein Programm „über das Verhältniß der Prophetie zur heidnischen Mantik", 1861. S. 11 f.). — Auf der anderen Seite reicht der sympathetische Zusammenhang der individuellen Menschenseele mit dem Geiste des Volks und der Menschheit, worin nach Lasaulx die Prophetie wurzeln soll, schlechterdings nicht aus, um die biblische Prophetie zu erklären. Wir wollen hier nicht wiederholen, was bereits in dem Artikel „Volk Gottes" (S. 247) gegen die Ableitung der alttestamentl. Religion aus der Natureigenthümlichkeit des israelitischen Volkes bemerkt worden ist; wir erinnern einfach an das Selbstzeugniß der Propheten des Alten Testaments. Jene Propheten, wie Lasaulx sie meint, in denen, was der Geist eines Volkes ahnend in sich trägt, zum lichten Gedanken sich verklärt, wissen sich eben als Kinder ihres Volkes und als redend aus dem Herzen desselben. Die Propheten des A. Testam. aber wissen, daß der Geist, der sie inspirirt, nicht der Naturgeist ihres Volkes ist, daß ihre Weissagungen nicht Ausdruck der Hoffnungen sind, mit denen das Volk sich trägt. Die Kraft der alttestamentlichen Prophetie ist so wenig bedingt durch die Blüthe des weltlich-nationalen Lebens, daß vielmehr in dem Maße, in welchem die äußere Reichsherrlichkeit Israel's sinkt, die Heilsweissagung ihre Schwingen entfaltet, und auf dem Grabe der irdischen Hoffnungen des Volkes den Sieg des ewigen Gottesreiches verkündigt. Die Propheten wissen, daß die Gedanken Gottes, deren Dollmetscher sie sind, höher als der Menschen Gedanken, „so viel der Himmel höher ist als die Erde" (Jes. 55, 8).

Diese Transscendenz der Offenbarung reicht so weit, daß sie zur Schranke der Prophetie wird. Wie das Alte Testament eine bleibende Einwohnung des Offenbarungsgeistes in den Propheten nicht kennt, sondern nur von einem Kommen, Fallen (Ezech. 11, 5), Hereinbrechen (1 Sam. 10, 6.) des Geistes auf oder über sie redet, so wird auch der Offenbarungsinhalt, ungeachtet jener früher erörterten ethischen Beziehung desselben zum Innern des Propheten, und ungeachtet der frei gestaltenden Verarbeitung, der er unterworfen wird, nie in strengem Sinne der Propheten geistiges Eigenthum, sondern bleibt ihnen immer ein von außen Gegebenes. Darum geht er auch nicht in ihrem Verständniß auf, sondern wird für sie selbst Gegenstand der Forschung (1 Petr. 1, 10). — Dieses Verhältniß der Subjektivität des Propheten zur Offenbarung wird vom Hegel'schen Standpunkt aus so erklärt, daß im A. Test. die Identität der endlichen und unendlichen Subjektivität noch nicht in sich unendlich vermittelt, sondern nur eine unmittelbare gewesen sey, welche Weise der unmittelbaren Einheit nicht beide gleichmäßig zu ihrem Rechte kommen ließ, wo sie sich in der conkreten Geistigkeit aufgehoben haben würden. (S. Vatke, die Religion des A. Testam. S. 624 f.). Setzen wir dagegen an die Stelle des logischen Processes den geschichtlichen Entwicklungsgang der Offenbarung, wie ihn die heil. Schrift vorführt, so ist zu sagen, daß, ehe der pneumatische

h in Christo erschienen war, es in der Menschennatur nicht zu einer Einwohnung eistes kommen konnte, vermöge welcher in ihr die Umkehr des alten Lebensgrundes t und in sie das σπέρμα einer neuen geistigen Persönlichkeit eingesenkt werden Daher kommt es im A. Test. in ethischer Beziehung, wie Fr. von Rouge- (Christus u. seine Zeugen, übers. von Fabarius. 1859. S. 19) es treffend aus- t hat, wohl zu einer Bekehrung als sittlicher Veränderung, aber nicht zur Wieder- als neuer Schöpfung. Darum bleibt auch die höchste Wirkung der auf dem psy- t Gebiete waltenden pneumatischen Kräfte, die Prophetie, immer ein außerordent- Zustand. Die Anticipation der neutestamentlichen Theodidaskalie in der Prophetie : eine relative; es findet nicht nur ein Unterschied statt zwischen den Propheten hristus (s. Graf a. a. O. S. 439), sondern auch zwischen den Propheten und postelu, wie dieß schon Crusius nach dem früher Bemerkten richtig hervor- n hat. Das innigste Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen, der Prophetie gestiftet ist, reicht doch nicht hinan zur Herrlichkeit der neutesta- hen Kindschaft Gottes, weßhalb der größte Prophet für kleiner als der Kleinste mmelreich erklärt wird (Matth. 11, 11).

Die Bedeutung der bisher entwickelten Sätze wird noch näher erhellen aus der rung des Wesens der Weissagung, zu der wir nun übergehen.

Bereits aus dem, was Bd. X. S. 212 ff. über den Ursprung und den Beruf rophetenthums ausgeführt worden ist, ergibt sich, unter welchen Gesichtspunkt die gung im Allgemeinen zu stellen ist. Die Prophetie soll nach 5 Mos. Kap. 18. Bolke das gewähren, was das Heidenthum bei seiner Mantik vergeblich sucht. die heidnische Mantik aber wird nicht richtig gewürdigt, wenn sie bloß als Mittel rforschung künftiger zufälliger Dinge, demnach als Mittel zur Befriedigung mensch- Fürwitzes betrachtet wird, eine äußerliche Auffassung derselben, die erst der Zeit Auflösung angehört. Vielmehr beruht die Mantik ursprünglich auf dem unver- ichen Bedürfniß des menschlichen Geistes, sich mit der Gottheit in stetiger Ge- haft zu wissen, und auf dem Glauben, daß die Gottheit alles Thun und Ergehen Menschen zum Gegenstand ihrer Fürsorge mache und zu diesem Behuf sich ihm wen wolle. Die Mantik soll interpretatio divinae voluntatis seyn; sie soll dem hen für alle wichtigen Fälle seines Lebens den göttlichen Rath zu erkennen geben, sonders in entscheidungsvollen Augenblicken darüber belehren, wie er das Rechte Gott Wohlgefällige treffen möge. (S. mein Programm „über das Verhältniß der mentlichen Prophetie zur heidnischen Mantik", 1861, S. 6 f.). Noch viel we- darf der Prophetie vermöge der ihr von Anfang an zugewiesenen Stellung das ist vulgärer Wahrsagerei beigelegt werden. Dieses aber wird nicht ausgeschlossen die früher herkömmliche Definition der Weissagung, daß sie auf göttlicher Offen- g beruhende Vorhersagung irgend eines zufälligen und daher menschlicherweise vorher wißbaren Ereignisses sey. So z. B. Vitringa, typus doctrinae pro- ae, S. 2: „prophetia est praedictio casus aut eventus contingentis futuri velatione divina", wobei von der Weissagung ausgeschlossen werden alle eventus arii (wie Wechsel von Tag und Nacht, von Ebbe und Fluth u. dergl.), dagegen t verum ac proprium objectum bezeichnet werden hominum volitiones et actio- berae, earumque consequentia, eine merkwürdige Bestimmung, da hiernach die enschlicher Freiheit unabhängigen göttlichen Rathschlüsse nicht Objekt der Weissa- eyn könnten. — Allerdings konnten nach dem A. Test. Propheten auch in An- heiten des gewöhnlichen Lebens um Aufschluß angegangen werden; s. besonders . 9, 6 ff., eine Stelle, die allerdings unentschieden läßt, ob Samuel unter anderen iden wegen der verlorenen Esel Bescheid ertheilt haben würde, die aber doch durch 9. eingeschaltete Notiz dafür zeugt, daß die Propheten auch für derartige An- zugänglich waren. (Vgl. ferner 1 Kön. 14, 1 ff. 2 Kön. 1, 3. und die bekannten ungen aus der Geschichte des Elisa.) Aber für's Erste hielt das A. Test. mit

Strenge die Forderung fest, daß es dem, der in irgend einer Angelegenheit ein p
tisches Orakel begehrt, wirklich Ernst sey mit dem Suchen Gottes und seiner
Der verworfene Saul empfängt in seiner rathlosen Lage kein Gotteswort mehr (1
28, 6), außer zum Gericht; ebenso erhält das Weib Jerobeam's, als sie wegen
kranken Sohnes den Propheten Ahia befragt, neben dem unerwünschten Aufschlu
ernstes Strafwort (1 Kön. 14, 6—16). Besonders wichtig ist in dieser Hinsicht
14, 1—20. (vgl. mit 20, 1—4); den Aeltesten Israel's, die, während sie die
im Herzen tragen, mit dem Munde Jehova fragen, darf der Prophet nicht zu
seyn; vielmehr ihre Gottlosigkeit soll er rügen. Von einem abtrünnigen Geschlech
Gott nicht gefragt seyn, weil die Weissagung eben so wenig als das Wunder (
12, 39. 16, 4.) zum bloßen Schaustück für frivole Neugier herabgewürdigt
soll. — Für's Zweite erscheint diese göttliche Herablassung zu den ordinären B
nissen des Volks, die demselben das Rathsuchen bei heidnischer Wahrsagerei entb
machen soll, doch nur als ein verschwindendes Moment in der Geschichte des Prop
thums. Wir haben darin, wie Herm. Schultz (Götting. gel. Anz. 1862. S.
richtig bemerkt, ein Zeugniß, „wie die göttliche Offenbarung sich in den Natur
menschlicher Sitte und Gewohnheit so einsenkte, daß sie nicht überall gleich das
adäquate negirte, sondern es allmählich kraft seiner eigenen Richtigkeit dem Göt
gegenüber zerfallen ließ." Die Prophetie ist darauf angelegt, das Volk zu der
kenntniß heranzubilden, welches Wissen um die Zukunft dem Menschen allein h
sey, nämlich ihm die Augen zu öffnen für das gerechte und weise Walten Gott
seiner Geschichte und für die Ziele göttlicher Führung, damit es wandelnd im
seines Heilsberufs und der großen Zukunft, welche dieser in sich schließt, unter
Würde achte, sich an ein wahrsagerisches Treiben wegzuwerfen (vergl. Jes. 2, 1
Fassen wir den Gesammtinhalt der Weissagungsbücher des A. Testaments in's
so ist zu sagen: nur im Dienste des göttlichen Reichs steht die Weissagung,
die Wege desselben zu erschließen, bildet ihre hauptsächliche Aufgabe. Hiemit ist
die Frage noch nicht beantwortet, ob die Weissagung als solche wesentlich Vor
sagung einzelner Ereignisse sey, und wenn, welchen Karakter dieselbe habe, wie sie
Erfüllung sich verhalte.

Wir werfen zuvörderst einen Rückblick auf den Gang, welchen die Auffassung
Behandlung der Weissagung in der altkirchlichen und in der protestantischen Theol
genommen hat. — Die Theologie der alten Kirche hat bekanntlich das ganze Alte
stament, nicht bloß die im engeren Sinne prophetischen Bestandtheile desselben,
Allem darauf angesehen, in ihm alle Züge des Erlösers und seines Werkes vorherge
zu finden, und dieß vorzugsweise in praktischem, sowohl apologetischem als polemisch
Interesse. Es galt nämlich, judaisirende Christen vor dem Rückfall in das Judenth
zu bewahren, indem gezeigt wurde, daß das A. Testam. selbst die Aufhebung sei
Institutionen verkündige und auf die durch Jesum Christum geschehene Bundesstift
hinausweise (so in dem Briefe des Barnabas); es galt ferner, die Angriffe der Jud
selbst auf das Evangelium abzuwehren und sie durch das messianische Zeugniß des
Testaments für den Erfüller desselben zu gewinnen (so in Justin's des M. Dial
mit Tryphon und in Cyprian's testimonia adv. Judaeos); es galt endlich gege
über einer die Einheit des Alten und Neuen Testaments abläugnenden Gnosis den b
haupteten Zusammenhang der alttestamentlichen Weissagung und der neutestamentlich
Erfüllung zu rechtfertigen (s. z. B. in Tertullian's Schrift gegen Marcion, b
3ten B.). Dabei ist zu bemerken, daß die altkirchliche Theologie in ihrer Beziehu
des Alten Testaments auf Christum von den alttestamentlichen Citaten im Neuen zie
lich unabhängig ist, überall selbst direkte Beziehungen auf Neutestamentliches sucht,
individuell, so zahlreich wie möglich, von der Ansicht geleitet, es sey besser, Christum
zehnmal im Alten Testament zu suchen, wo er nicht zu finden, als ihn einmal nicht
suchen, wo er zu finden sey. Auch beschränkte sich der Weissagungsbeweis der alt

lehrer nicht bloß auf die Schriften des A. Testam., namentlich nicht auf die des
chen Kanon's; galt doch z. B. der Abschnitt im B. der Weisheit 2, 10—20.
e der wichtigsten Weissagungen vom Leiden und Sterben Christi. Apokryphische
en werden mit ähnlichen Formeln wie die alttestamentlichen Weissagungen citirt;
Heiden gegenüber werden von den Apologeten, ferner von Clemens Alex.
actantius selbst jene Produkte jüdischer und christlicher litterarischer Industrie,
er dem Namen der Sibyllinen bekannt sind, zur Beweisführung verwendet,
er Zuversichtlichkeit, die, während allerdings andere Kirchenväter für gut finden,
e Sache zu schweigen, erst bei Eusebius und Augustinus erschüttert er-
Doch nimmt der letztere keinen Anstand, die auf die Sprüche der cumäischen
e sich gründende 4te Ecloge Virgil's, wie Lactantius, wenn auch in anderer
g, als Weissagung auf Christum zu behandeln. (S. die interessante Abhandlung
iper, „Virgilius als Theolog und Prophet des Heidenthums in der Kirche",
evangel. Kalender für 1862, S. 62 ff.). — Für den altkirchlichen Weissagungs-
handelt es sich nämlich nicht um den geschichtlichen Grund, auf dem, und
n geschichtlichen Zusammenhang, in dem die Weissagung von Christo er-
t ist, sondern vorzugsweise um den Eindruck, den das unmittelbare Zu-
entreffen neutestamentlicher Thatsachen mit der Vorhersagung
. Daher wird das A. Testament in seinen verschiedenen Theilen gleichmäßig
; daher werden vereinzelte, überall zerstreute Aussprüche aus den verschiedensten
desselben zusammengerafft; denn von dem bezeichneten Gesichtspunkt aus ist kein
vorhanden, weßhalb Moses nicht ganz so, wie David und Jesaja von Christo
inem Reiche geweissagt haben sollte. Eine besonders vollständige Verarbeitung
ttestamentlichen Weissagungen für den apologetischen Zweck bietet Eusebius in
ηγγελικὴ ἀπόδειξις und in den dazu gehörigen (zuerst von Gaisford 1842 her-
ebenen) ἐκλογαὶ προφητικαί. In der Art und Weise, wie hier der Beweis ge-
wird, daß die Weissagungen in ihren individuellsten Zügen in der Geschichte Christi
sehen, zeigt sich eben, daß, wie gesagt, alles Interesse an der Weissagung sich
r unmittelbaren Identität derselben mit der neutestamentlichen Erfüllung concen-
Wenn dagegen von Seiten der Gegner diese Uebereinstimmung zwischen der
gung des A. Testam. und den neutestamentlichen Dingen nicht anerkannt und na-
h behauptet wurde, daß die Erscheinung Jesu, sein Leiden und Sterben, so wie
auptete göttliche Herrlichkeit desselben dem alttestamentlichen Messiasbilde nicht
he, so konnten auch die kirchlichen Ausleger eine gewisse Incongruenz zwischen
Wort der Weissagung und der Erfüllung nicht in Abrede stellen. Aber sie besei-
diese Schwierigkeit durch Geltendmachung eines mittelst allegorischer Auslegung
innenden tieferen Schriftsinnes, dessen Vorhandenseyn im Alten Testament, sobald
ieses als heilige Schrift gelten ließ, so sehr als selbstverständlich betrachtet wurde,
rigenes (adv. Cels. VII, 707) die Läugnung desselben für ein ἰδιωτικώτατον
Schien doch durch die unzweideutig vorliegenden geistigen Züge der messiani-
Weissagung die spiritualistische Umdeutung der übrigen zur Genüge gerecht-
Nun war aber die Frage zu beantworten, warum denn die Propheten, statt
d verständlich zu reden, ihre Weissagungen in eine Hülle gekleidet haben, die in
it des Alten Bundes von den Pneumatikern nur theilweise gelüftet, vollkommen
st in der Zeit der Erfüllung aufgedeckt werden sollte. Sehen wir von unter-
ten Argumenten ab (z. B. bei Augustin. c. Faust. X, 7., daß die allegorisch
tische Form der alttestamentlichen Offenbarung der exercitatio quaerentis und
lectatio invenientis habe dienen sollen), so kommt die Erledigung dieser Frage
chlich darauf hinaus, daß die fleischliche Beschaffenheit des alten Bundesvolkes
lche vorsichtige Verhüllung der zu weissagenden neutestamentlichen Dinge noth-
gemacht habe. Während nun Augustinus dieser sinnlichen Hülle der Weis-
wenigstens eine pädagogische Bedeutung für die carnalis multitudo jener Zeit

einräumte (de catechiz. rud. c. 19. u. a.; vgl. meine Comment. ad theol. bibl. part. S. 3), diente sie nach Anderen bloß dem Zwecke der Abwehr. Ausführlich hat diesen Gegenstand Chrysostomus erörtert in den zwei Homilien de prophetarum obscuritate (opp. ed. Antverp. tom. III. S. 800 ff.). Er zeigt hier, χρησίμως τὰς περὶ Χριστοῦ καὶ ἐθνῶν καὶ τῆς ἐκπτώσεως Ἰουδαίων προφητείας ἀσαφεῖς εἶναι; denn die Juden hätten das, was unter der Hülle der Weissagung lag, so wenig ertragen können, daß sie die Propheten todtgeschlagen und die heiligen Bücher zerstört haben würden. Gründlicher, als hier geschieht, kann auf ein geschichtliches Verständniß der Weissagung nicht verzichtet werden. — Allerdings steht der herrschenden allegorischen Auslegung des A. Testam. die historisirende der antiochenischen Schule gegenüber (s. den Art. „Theodor von Mopsvestia“ Bd. XV. S. 716). Doch ist diese ziemlich zweifelhaftem Werthe. Indem sie nämlich den Literalsinn des prophetischen Wortes festhält und doch zugleich die unmittelbare Identität der Weissagung und Erfüllung retten will, sieht sie sich genöthigt, die letztere zunächst nicht in den neutestamentlichen Dingen, sondern in einer niedrigeren Sphäre zu suchen, namentlich in den Jahrhunderten von Serubabel bis auf die Makkabäer, in denen, je weniger wir von ihnen geschichtlich wissen, um so leichter die geweissagten Fakta sich unterbringen ließen, wobei übrigens in dem Hyperbolischen, das bei solcher Deutung die prophetischen Schilderungen immer noch behielten, ein Typus auf Christum und sein Reich anerkannt wurde. Hiernach wurden von Theodor sogar Stellen wie Am. 9, 11 f. und Mich. Kap. 5. zunächst auf Serubabel gedeutet, und nur nach ihrer höheren ἔκβασις auf Christum bezogen. Aehnlich deutete Theodoret die Weissagung Ezechiel's vom Gog und Magog (Kap. 38 f.) auf eine Invasion asiatischer Völker in der Zeit unmittelbar nach dem Exil; Serubabel überwindet sie und baut von der Beute den Tempel. So streng supranaturalistisch diese (später von Grotius erneuerte) Auslegungsweise ist, wird doch die Weissagung, indem in ihr die Beziehung auf die Vollendung des göttlichen Reiches in den Hintergrund gerückt und damit ein relativ unwichtiger Inhalt substituirt wird, ihres wesentlichen Gehaltes beraubt; sie wird zu einer ziemlich bedeutungslosen Prädiktion. Der heftige Widerspruch, der sich von kirchlicher Seite gegen Theodor erhob, der Vorwurf, den namentlich Leontius von Byzanz ihm machte, daß er omnes scripturas altas humiliter et demisse interpretans, die Glorie des heiligen Geistes antaste, war demnach nicht ganz unbegründet.

Die in der alten protestantischen Theologie übliche Behandlung der Weissagungen des A. Testam. unterscheidet sich von der altkirchlichen vor Allem dadurch, daß an die Stelle des überwiegend apologetischen Interesses mehr das rein dogmatische trat. Die Aufgabe, der fortschreitenden Entfaltung der Weissagung nachzugehen und ihren Zusammenhang mit dem geschichtlichen Gang des göttlichen Reiches an's Licht zu stellen, haben sich die alten protestantischen Theologen so wenig gestellt, als die Kirchenväter. Das Alte Testament diente als promtuarium für die Dogmatik; die christlichen Fundamentaldogmen von der Trinität, der Gottheit Christi u. s. w. wurden aus alttestamentlichen Stellen gleicher Weise wie aus neutestamentlichen bewiesen. Ein weiter gehendes Interesse an dem prophetischen Inhalt des Alten Testaments zu nehmen, lag der protestantischen Orthodoxie um so ferner, da sie denselben, so weit er auf beneficia corporalia sich beziehe, als längst an den Juden vor Christus erfüllt betrachtete, die geweissagten beneficia spiritualia aber, insofern sie nicht dem jenseitigen regnum gloriae vorbehalten seyen, in der christlichen Kirche vollständig verwirklicht fand. Auf eine weitere Erfüllung der Weissagung in einer diesseitigen herrlichen Endentwicklung der Kirche zu hoffen, galt als judaisirender Wahn; suchten doch Manche, selbst die Röm. 11, 26. gelehrte Wiederbringung Israel's durch exegetische Künste zu beseitigen. (Ueber die Stellung Luther's zu dieser Frage s. Baumgarten, die Apostelgeschichte, II, 2. S. 47 ff.) — Das exegetische Verfahren der älteren protestantischen Theologen unterscheidet sich von dem in der alten Kirche herrschenden dadurch, daß an die Stelle der allegorischen I

ng mit ihrem zwei- und mehrfachen Sinne die spiritualistische tritt, d. h. daß überall, nicht (wie z. B. in der Weissagung von der Geburt Immanuel's durch die Jung-i) die neutestamentliche Erfüllung ῥητῶς und ἱστορικῶς zu erklären gebietet, in dem phetischen Ausdruck vermöge symbolischer oder mystischer Auslegung ein einfacher lischer, auf die christlichen Heilsgüter beziehender Sinn gesucht wird, indem z. B. salem von der christlichen Kirche, Israel von den Gläubigen des Neuen Bundes standen werden soll. (Vgl. über diesen Gegenstand Gerhard's loci ed. Cotta, . XX. S. 119 f.).

Eine Reaktion gegen diese orthodoxe Behandlung des A. Testam. trat ein theils ch Spener und seine Schule (s. Delitzsch, die bibl. prophet. Theologie, S. 8), m die chiliastischen Lehren derselben consequent zu einer realistischeren Auslegung prophetischen Verkündigungen von der Endzeit führen mußten, theils in dem Versuch r geschichtlichen Construktion der alttestamentlichen Offenbarungsökonomie, der von reformirten Föderaltheologie ausging, aber durch Uebertragung des von der Apoka-se entlehnten sogenannten Periodensystems auf das A. Testam. zu argen Künsteleien rte (s. den Art. „Volk Gottes", Litteratur), wozu noch die Maßlosigkeit cocce-ischer Typik und Allegorik kam, die in den alttestamentlichen Weissagungen alle mög-en Beziehungen (z. B. in Jes. Kap. 19. auf die Nachfolger Constantin's und auf Saracenen, in Jes. 33, 7. auf den Tod Gustav Adolf's) ausfindig zu machen wußte. ch bildet einen wirklichen Wendepunkt erst J. A. Bengel, sofern er zuerst eine ge-de organisch-geschichtliche Anschauung der Offenbarung als der oeconomia divina a mundum universum, circa genus humanum etc. auf die Bahn gebracht, die kenntniß der in der Schrift geweissagten Endentwicklung des göttlichen Reiches nach-lig begründet und so für eine schriftmäßige Eschatologie, wie sie die Orthodoxie nicht zeugen konnte, Raum geschafft hat. (Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 6 f.)*). Frucht-e hermeneutische Winke finden sich zahlreich in Bengel's Schriften; besonders aber hört hieher das 8. Kapitel des Ordo temporum „de futuris in scriptura provisis revelatis". Seinen geschichtlichen Standpunkt bezeichnet die zweite der dort auf-stellten Thesen (S. 301): gradatim Deus in patefaciendis regni sui mysteriis egreditur, sive res ipsae spectentur, sive tempora. Opertum tenetur initio, sed deinde apertum cernitur. Quod quavis aetate datur, id sancti debent am-oti, non plus sumere, non minus accipere." — In Bengel's Fußstapfen trat neben nen württembergischen Schülern besonders Chr. Aug. Crusius, dessen Hauptwerk ypomnemata ad theologiam propheticam", 3 Bde. 1764—68. bereits oben er-hnt worden ist. (S. hierüber Delitzsch a. a. O. S. 74 ff.). Hier findet sich im Kapitel des ersten Bandes „de epochis ad divisionem temporum observandis" ein rigens nicht befriedigender Abriß der Offenbarungsgeschichte aus dem Gesichtspunkte göttlichen Reichsplans als Grundlage für die Auslegung der Propheten. Lehrreich die Stellung Bengels' und Crusius' zu der früheren Behandlung der Weissagungen im 4. Kapitel (de subsidiis interpretationis prophetarum) die Erörterung der pedimenta bonae interpretationis prophetarum (S. 596 ff.), unter denen namentlich das praejudicium numeri septenarii intempestive quaesiti (welches das Perioden-em beherrschte), ferner die Meinung, daß das von der Herrlichkeit des Neuen Bundes weissagte bereits erfüllt sey, und die sententia nimis dura de perfecta et infinita tis Judaeae reprobatione aufgezählt werden. — Aber zu einem Fortbau auf dem Bengel und Crusius gelegten Grunde kam es nicht. Dem Naturalismus und Ra-

*) Bengel selbst sagt im Vorwort zu Ph. D. Burk's gnomon in proph. min. §. XV: nunc non ea scripturae viguit experientia et intelligentia in ecclesia, quae in ipsa scriptura tur. Evincunt hoc opinionum luxuriantes discrepantiae et caligantes in prophetis li nostri. Plus ultra vocamur, ad eam in scripturis facultatem, quae sit virilis et alis, perfectionique scripturae satis prope respondeat. Sed per adversa excoquendi t homines prius."

tionalismus gegenüber, der die Weissagung läugnete, wurde bei den supranatura
Theologen die Behandlung der Weissagungen wieder eine überwiegend apol
Indem nämlich der Supranaturalismus an die Stelle der Bengel'schen Anschau
der Offenbarung als einer die Geschichte der Menschheit, ja des Universums um
Heilsökonomie die dürftige Auffassung derselben als einer Religionslehre setz
essirte er sich für die Weissagungen vorzugsweise insofern, als sie einen erkleckli
trag für die Beglaubigung dieser Lehre lieferten. Solchen Dienst aber leisten
Vorhersagungen von ganz wunderbarer Beschaffenheit, die nothwendig auf eine
Causalität zurückweist. Zu diesem Behufe hat namentlich Leß (Wahrheit der c
Religion. 2. Ausg. 1773. S. 396 ff. und 594 ff.) in der Steigerung des Ue
lichen im Weissagungsbegriff das Mögliche geleistet. Er fordert von der We
daß sie eine „deutliche, genaue, gewisse und richtige Vorherverkündigung künftiger ;
Dinge" gebe, nämlich solcher, die 1) von der willkürlichen Wahl und Entf
frei handelnder Wesen abhängen, 2) nicht durch die Analogie vormaliger Erf
entdeckt werden können, 3) zu einer solchen Zeit angekündigt werden, wo diejen
stände, zu welchen sie sich als Folgen verhalten, noch nicht existirten." Allerd
der spätere Supranaturalismus, so wenig er die trefflichen Winke, welche Her
sonders im 18ten der Briefe, das Studium der Theologie betreffend) für eine c
geschichtliche Auffassung der Weissagungen gab, zu verarbeiten wußte, den Be
Weissagung nicht mehr in solcher Aeußerlichkeit gefaßt. Namentlich hat Sten
nächst an Jahn und Heß anknüpfend, bestimmt hervorgehoben, daß die Weissag
dem sie einen Einblick in den Zusammenhang des göttlichen Rathschlusses gewäl
auf ein einzeln stehendes Künftige sich beziehe, „welches vorauszubestimmen
Kunstfertigkeit geübt werde", vielmehr auf solches, was, wenn es als Vorhe
eintrifft, „allen Schein des bloß Zufälligen verliert und als gefordert durch das
des ewig gültigen Gesetzes des Heiligen vor dem Blicke des Menschen sich rech
(S. die Abhandlung „über Auslegung der Propheten" in der Tübing. Zeitsc
Theol. 1834. I. S. 94). Es wird von ihm auch eine Bedeutung der Weis
für ihre Zeit anerkannt; „sie gewährten in jeder bestimmten Periode die M
den richtigen Standpunkt für die Beurtheilung der göttlichen Wege zu fassen, u
einen Haltpunkt für die mehr und mehr der Einseitigkeit und der Beengung
schlagende Entfaltung der reinsten religiösen Ideen" (Grundzüge einer Apologeti
S. 71). Aber die Hauptsache blieb ihm doch, darzuthun, „daß das Zusamn
des Gepräges Christi mit den im A. Testam. niedergelegten Zügen des einstiger
der Menschheit ein von Gott aufgedrücktes Bestätigungszeichen seiner göttliche
tragung ist." Zu diesem Behuf wurde in der Auslegung der messianischen Weis
Alles, was zu jenem Gepräge nicht stimmte, als bildliche Einkleidung der Id
tigt, hiebei aber doch der Unterschied der bloß vorbereitenden Hinweisung und
endung bestimmt anerkannt. Karakteristisch ist es endlich für diese apologetische
lung der messianischen Weissagungen, daß die Auswahl der letzteren lediglich be
durch die neutestamentlichen Citate. Man ist froh, wenn die Rechtfertigung d
erträglicher Weise gelingt, und hat kein Verlangen, Christum noch anderswo i
Testament zu suchen. Werden aber so die Weissagungen aus ihrem nächsten Zu
hang gerissen, erscheinen sie nicht als Glieder eines geschichtlichen Organismus,
als lauter vereinzelte, aus der Zeit des Neuen Bundes in die des Alten zurückge
mehr oder minder undeutliche Spiegelbilder, so wird das exegetische Geschäft bl
erquicklich, und man kann wohl einen Eindruck bekommen, wie ihn Schleier
in dem zweiten Sendschreiben an Lücke (ges. Werke Bd. 2. S. 620) ausspric
ein freudiges Werk kann ich dieses Bestreben, Christum aus den Weissagungen
weisen, niemals erklären; und es thut mir leid, daß sich noch immer so viel
Männer damit abquälen."

Ein lebendigeres Interesse für das Studium der Propheten, wie es die

[...]ischen Bestrebungen des Supranaturalismus niemals anzuregen vermochten, wurden erst [...]weckt durch Hengstenberg's bekanntes Werk — „Christologie des Alten Testam. [...]d Commentar über die messianischen Weissagungen", 3 Bde. 1829—35 (2te umgear[...]eitete Ausg. 1854—57) — das an der Stelle jener vorsichtig, man darf wohl sagen, [...]ghaft an dem prophetischen Wort herumtastenden Exegese eine glaubensfrische, kräftige Behandlung der alttestamentlichen Weissagungen auf die Bahn brachte. Der Stand[...]unkt Hengstenberg's war anfänglich, abgesehen von der früher besprochenen Differenz [...] der Theorie des prophetischen Bewußtseyns, im Wesentlichen der der älteren prote[...]stantischen Theologen. Wurde auch nicht durchaus die ältere orthodoxe Auffassung der [...]essianischen Stellen erneuert, so trat doch sehr bestimmt das Streben hervor, gerade [...]ie Grunddogmen des Christenthums als fertige Lehre im Alten Testament nachzuweisen [...] besonders in den Abschnitten „die Gottheit des Messias im A. Testam." und „der [...]eidende und büßende Messias im A. Testam."). Ebenso theilte Hengstenberg den Spi[...]ritualismus der älteren Exegese, um auf diese Weise die Incongruenz zwischen der Weissagung und Erfüllung zu beseitigen. Dieser Spiritualismus, der die ganze sinnlich[...]realistische Form der Weissagung lediglich als eine symbolische Umhüllung behandelt, welche die Propheten als solche erkannt haben sollen, wurde vollends sanktionirt durch die Auslegungsgrundsätze, die er später geltend machte, zuerst in der Abhandlung über die Auslegung der Propheten (evangel. Kirchenztg. 1833. Nr. 23 f.). Für das eigent[...]liche Objekt der Weissagung werden hier die Ideen, die ewigen Gesetze erklärt, nach denen Gott die Welt und die Kirche regiert. Diese zu erkennen, sey ein unendlich Hö[...]heres, als ein an und für sich gleichgültiges Wissen um die Zukunft. Keine Weissagung bezieht sich allein auf ein individuell Bestimmtes. „Für die Apologetik mag solche Auslegung Dienste thun, aber die Apologetik ist nur für Wenige, und auch für diese wahrlich nicht wichtig genug, daß Gott allein für sie so viel thun sollte." Scheint die Weissagung etwas individuell Bestimmtes vorauszusagen, so ist das nur die nächste Realisirung der Idee an einem Objekte. Alles in der Weissagung gilt für die Eine durch alle Jahrhunderte in ununterbrochenem Zusammenhange stehende Gemeinde Gottes. In uns und außer uns finden wir Israel, Edom und Babel wieder. Nichts erscheint [...] mehr als rein vergangen, nichts als rein zukünftig; Alles als vergangen, gegen[...]wärtig, zukünftig zugleich, wie es in dem Worte des ewigen Gottes nicht anders seyn kann. Die zeitliche und örtliche Bestimmtheit der einzelnen Erfüllungen ist eben das Zufällige. Wenn demungeachtet specielle, historisch karakterisirende Vorhersagungen an[...]zuerkennen sind, so erscheinen sie eben als Concessionen an den Schwachglauben der Ge[...]meinde. — Daß, wie gesagt worden ist, in dieser Wendung, welche die Hengstenberg'sche Weissagungstheorie genommen hat, eine Einwirkung Schleiermacher'scher Lehre zu er[...]kennen sey, ist insofern möglich, als auch Schleiermacher (der christliche Glaube, §. 103, 3) in der Weissagung als das Wesentliche nicht die auf das Einzelne gerichtete Vorhersagung, der bald ein höherer, bald ein geringerer Grad von Richtigkeit zukomme, sondern die Darstellung des Allgemeinen betrachtet. Dabei besteht aber zwischen beiden der Unterschied, daß Schleiermacher in den die alttestamentlichen Weissagungen durch[...]dringenden Ideen der göttlichen Erwählung und Vergeltung eben „jüdische Begriffe" [...]sieht, und das Messianische der Weissagung darein setzt, daß sie die Zukunft des Gott[...]gesandten in einer Weise ausspreche, die richtig verstanden, „das Ende jener beiden jüdi[...]schen Begriffe" in sich schloß; wogegen Hengstenberg, wie gesagt, in den prophetischen Ideen — freilich, nachdem er sie ihrer partikulären Bestimmungen entkleidet hat — die ewigen Gesetze der göttlichen Welt- und Kirchenregierung erkennt. Und wer darf läugnen, daß vorzugsweise Hengstenberg das Verdienst zuzuerkennen ist, durch diese Hervorhebung des ewigen Gehaltes der Weissagung das prophetische Wort, das lange unter einen Scheffel gestellt gewesen war, wieder als Leuchte für das Verständniß der göttlichen Wege aufgerichtet und den Schatz der Lehre und des Trostes, der in ihm für alle Zeiten der streitenden Kirche gegeben ist, wieder Vielen zugänglich gemacht zu haben? Und

doch wird Hengstenberg diesem prophetischen Worte in anderer Beziehung durchaus nicht gerecht. Für's Erste nicht hinsichtlich des geschichtlichen Zusammenhangs, in dem es entstanden ist; denn, wenn auch Hengstenberg (s. besonders das von ihm in der zweiten Ausgabe der Christologie Bd. III. 2. S. 148 Bemerkte) die geschichtlichen Anknüpfungspunkte der Weissagungen nicht unbeachtet wissen will, und einen gewissen Fortschritt der Weissagung zu größerer Klarheit und Bestimmtheit zugibt, so gilt doch nach seiner Theorie im Allgemeinen, daß zu jeder Zeit Jedes geweissagt werden kann, indem man Gott keine Regel vorzuschreiben habe, wann und wie er, was er in seinem Reiche will, verkündigen lassen will: worauf einfach zu erwiedern ist, daß, so gewiß Gott ein Gott der Ordnung ist, auch ein organischer Zusammenhang seines Offenbarungswortes mit der Geschichte und eben darum auch eine geschichtliche Entwicklung des ersteren vorausgesetzt werden muß. Im Zusammenhange mit dem bezeichneten Mangel steht, daß zweitens bei Hengstenberg die konkrete Gestalt, in welcher der geweissagte Inhalt auftritt, nicht zu ihrem Rechte kommt. Die Prophetie tritt unläugbar mit dem Anspruche auf, künftige Geschichtsthatsachen zu verkündigen, nach Hengstenberg aber wäre die Weissagung im Wesentlichen, wie es Delitzsch (a. a. O. S. 169) gut ausgedrückt hat, „symbolische Ideenmalerei." Aber ist es denn den Propheten nicht der höchste Ernst mit dem, was von Hengstenberg als bewußte Einkleidung der Idee, und darum als das Zufällige und Unwesentliche in der Weissagung hingestellt wird? Warum wird von den Propheten, selbst wo sie über die empfangene Offenbarung reflektiren, nirgends die symbolische Hülle aufgehoben und mit Beseitigung alles partikularistisch Beschränkten die reine Idee ausgesprochen? Wo ist denn z. B. eine Spur davon, daß sie, wenn sie die künftige Wiederkehr Israels in das heilige Land weissagen, unter letzterem nur die Fülle der göttlichen Segnungen verstehen, die der Gemeinde der Heilszeit beschieden ist, weil sie nicht die Form des göttlichen Erbes — die unter dem Neuen Bunde, wo die ganze Erde Kanaan geworden ist, eine andere ist — sondern sein Wesen im Auge gehabt haben sollen (s. Christologie, zweite Ausgabe, Bd. I. S. 256 ff.). Und wenn nun Hengstenberg auf der anderen Seite wieder die speciellsten Prädiktionen zugibt, nach welchem Princip soll bestimmt werden, wie weit diese reichen? Woher weiß er, daß, wenn wirklich die Kinder Israel dereinst nach Kanaan zurückkehren würden, dieß mit Weissagungen, wie wir sie Hos. 2, 2. u. s. w. lesen, nichts zu thun haben würde? (a. a. O. S. 258). Der Vorwurf, daß man Gott Regeln vorschreiben wolle, oder, wie Hengstenberg ihn kürzer zu formuliren liebt, der Vorwurf des Rationalismus fällt geradezu auf ihn selbst zurück.

Im Gegensatz gegen die Hengstenberg'sche Verflüchtigung des geschichtlichen Karakters der Weissagung geht Hofmann in dem Werke „Weissagung und Erfüllung" (2 Thle, 1841, 1844) darauf aus, die Weissagung in ihrer wesentlichen Verknüpfung mit der Heilsgeschichte, als Produkt der Entwicklung derselben zu begreifen. Der Grundgedanke dieses Buches ist, daß die heilige Geschichte ein organisch sich entwickelndes Ganze bildet, dessen Anfang die Vorausdarstellung Christi, dessen Mitte seine Erscheinung, dessen Ende die Verklärung seiner Gemeinde ist. In einer zweifachen Linie von Thatsachen vollzieht sich die alttestamentliche Offenbarung. Auf der einen Seite tritt Gott selbst in einer Reihe von Theophanieen in die Geschichte ein und gibt sich eine Gegenwart unter dem erwählten Volke; auf der anderen Seite erwählt er sich aus dem Volke eine Reihe von einzelnen Trägern der Offenbarung, welche Gestalt und Werk des künftigen Erlösers in vorbildlichen Zügen darstellen. Besonders geschieht dieß durch die drei Institutionen des Prophetenthums, Priesterthums und Königthums, durch die sich Gottes Gnadenwille an Israel verherrlicht und zugleich dessen dereinstige vollkommene Verwirklichung in Christo vorbildet. (Auf diesen für das Verständniß des Zusammenhangs des Neuen Bundes mit dem Alten so wichtigen Punkt hat bekanntlich auch Schleiermacher, der christliche Glaube, §. 102, hingewiesen). — Wie verhält sich aber nun das weissagende Wort zu den göttlichen Thatsachen und Institutionen? Im Allgemeinen so, daß

ine durchaus sekundäre Stellung einnimmt, sofern es nämlich erst aus den Offen-
ngsthatsachen und Institutionen herauswächst und an ihnen sich entwickelt, und sofern
Erkenntniß des weissagenden Offenbarungsorgans nicht über das hinausgeht, was
geschichtliche Gegenwart des göttlichen Reichs in sich trägt. Demgemäß verfährt
nann in der Deutung der messianischen Weissagungen so, daß das weissagende Wort,
die Geschichtsconstruktion nicht zu stören, den Geschichtslauf nirgends überholen soll,
mehr überall in die Schranken dessen, was aus der Zeitlage resultirt, zurückgewiesen
. Hieraus ergibt sich einerseits gegenüber der dogmatisirenden kirchlichen Auslegung
größere Unbefangenheit der Exegese, andererseits aber auch die Geneigtheit, das
iftwort, damit es „gleichen Schritt" mit den Thatsachen halte und nicht Dinge
age, die in keiner Thatsache der Vorausdarstellung Christi wurzeln (vgl. Weissagung
Erfüllung Bd. I. S. 55), seines über die Thatsache übergreifenden Inhalts zu
eren. — Wie soll es aber nun erklärt werden, daß solche alttestamentlichen Worte,
nach dem Bewußtseyn dessen, der sie geredet hat, nicht über seine Zeitsphäre hinaus-
n, doch nach dem Neuen Testament in der Heilsgeschichte des letzteren ihre Erfül-
finden? Hierauf wird geantwortet, daß, wie es überhaupt in der Weltgeschichte
s gibt, dem nicht etwas Göttliches einwohnt, so auch den alttestamentlichen Offen-
ngsorganen, unbeschadet ihrer Freiheit, ein Zwang angethan wird, vermöge dessen
was sie reden, ohne daß sie es selbst wissen, etwas Künftiges vorbildet und in
m Künftigen seine Erfüllung findet. „Beides, Weissagung und Erfüllung, kommt
Gott: er schafft, daß ein Späteres in einem Früheren vorgebildet, oder zuvor durch
hen bedeutet oder von Menschen vorausgesagt wird; er schafft auch, daß das Vor-
ldete, Vorbedeutete, Vorausgesetzte eintrifft" (a. a. S. 16). Wenn Hengstenberg
istol. Bd. III. 2. S. 152) sagt, daß nach Hofmann die Weissagung in den Prä-
n des in der Welt und vornehmlich im Menschen gegenwärtigen Gottes bestehe,
selbst ebenso wenig weiß, was er thut, als der Mensch, der ihm als Werkzeug
t: so hat er ihm in Bezug auf das göttliche Wissen Unrecht gethan, im Uebrigen
die Sache richtig bezeichnet. Solche Präludien finden nicht bloß auf dem Gebiete
alttestamentlichen Geschichte, sondern auch außerhalb desselben Statt. Jeder Triumph-
der durch die Straßen Roms ging, war ebenso eine Weissagung auf Cäsar Augu-
wie das Passahlamm auf Christus (S. 15 f.). „Das Eigenthümliche eines Volkes
me ich an dem Schluß- und Höhepunkte seiner Geschichte. Nun ist, was Cäsar
ustus für das Verständniß der römischen, Jesus Christus für das der israelischen
chichte" (S. 54).

Wenn Hofmann den schriftmäßigen Gegensatz der Weltmächte und des von oben
menden Gottesreiches zu einem Unterschied der Volkseigenthümlichkeiten abschwächt,
n er das Walten Gottes in der Offenbarungsökonomie auf gleiche Linie mit dem
lichen Walten in der Geschichte derjenigen stellt, die von dem Apostel (Eph. 2, 12)
m, weil sie der Bürgerschaft Israels fremd und außerhalb der Bundesstiftungen der
heißung gestellt sind, als ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnet
en: so ist dieß eine Vermengung der Natur- und der Gnadenordnung, die zu be-
ichen Consequenzen führt. Sehen wir aber hievon ab, so können wir in der Hof-
n'schen Theorie eine richtige Darlegung des rein Typischen erkennen, wie dasselbe
bloß an Thatsachen der israelitischen Geschichte und theokratischen Institutionen,
rn auch an manchem alttestamentlichen Worte haftet, das zunächst aus den persön-
Verhältnissen dessen, der es gesprochen hat, zu erklären ist, aber in ahnungsvollem
g des Geistes über die Schranken alttestamentlicher Erkenntniß übergreift und den
einer höheren Heilswahrheit in sich trägt. (Hieher gehört z. B. Ps. 16, 8 ff.).
es ist durchaus verfehlt, die Weissagung im Typus aufgehen zu lassen. Denn
auch die Weissagung hinsichtlich ihrer Form vielfach einen typischen Karakter an
rägt, so unterscheidet sie sich doch von dem bloß Typischen dadurch, daß sie nicht
wußte Hinweisung auf ein Künftiges oder auch Ahnung desselben ist, sondern mit

dem bestimmten Anspruch auftritt, ein wirkliches Wissen um die Zukunft
Daß das Alte Testament solche Weissagung in sich zu schließen ebenso entsc
hauptet, als es dem Heidenthum den Besitz derselben abspricht, braucht nicht
nachgewiesen zu werden. Es genügt an Jes. Kap. 40 ff. zu erinnern, wo eb
daß Israel ein solches Weissagungswort gegeben ist, die Realität seines Got
über der Rathlosigkeit der heidnischen Mantik, wie zur Beschämung des Ungla
Volkes dargethan wird (vgl. 41, 21—28. 42, 9. 43, 9—13. 44, 25 f.
48, 3 ff.).

Was ferner die Verknüpfung der Weissagung mit der Geschichte des
Reiches betrifft, so ist es unrichtig, dieselbe einseitig als ein Verhältniß der Al
des Worts von der Thatsache zu behandeln.*) Denn die Weissagung ist, wi
früheren Erörterungen erhellt, unmittelbares Produkt des göttlichen Geistes,
den Propheten kommt. Da nun derselbe Gott, der den Geist sendet, auch den
Gang der Geschichte bestimmt, da die Wortzeugnisse und die Thatsachen der O
der Vollziehung Eines göttlichen Rathschlusses dienen, so muß freilich eine p
Harmonie zwischen beiden stattfinden, die aber nur als wechselseitige
derselben auf einander zu fassen seyn wird.

Sehr gut hat Hofmann selbst später (der Schriftbeweis, erste Häl
Auflage, S. 579) gezeigt, wie die Gnade des Wortes uns an jeder Stelle
schen Geschichte begegnet, wo sich das nunmehrige Verhalten Gottes gegen
schengeschlecht in neuer Gestalt bethätigt, wie jedem Fortschritt in der Verw
des Rathschlusses Gottes eine wunderbare Wortoffenbarung vorausgeht, wel
Rath Gottes kund thut, damit er geglaubt werde, ehe er geschieht. In Bezu
Hauptmomente der göttlichen Reichsführung gilt: „Der Herr Jehova thut
habe denn geoffenbart sein Geheimniß seinen Knechten, den Propheten“ (A
und eben darum liegt darin, daß Gott Propheten erweckt, immer ein Zeug
daß er, wenn man sich so ausdrücken darf, etwas Neues zu schaffen hat
Reiche. — Auf der anderen Seite bildet jede Epoche der göttlichen Reich
wieder das Substrat für einen neuen Ansatz der Weissagung. So erhebt sich
Grunde der Anschauung des davidischen und salomonischen Königthums das p
Wort von dem großen Sieges- und Friedensfürsten (s. den Art. „Messias“,
S. 412). Ebenso erweitert sich in demselben Maße, in welchem Israel in
flikt mit den Weltreichen hineingezogen und auf einen größeren geschichtliche
platz gestellt wird, auch der prophetische Gesichtskreis. Aber daß die Prop
Erkenntniß der Zukunft nicht aus dem Inhalt der geschichtlichen Gegenwart sch
dern aus dem Rathe Gottes, der über der Geschichte waltet und auch die ihm
widersprechenden Thatsachen seinen Zwecken dienstbar macht, das erhellt daraus,
dann, wenn nach menschlichem Ansehen der göttliche Rath vereitelt und die
hoffnungslos ist, die Weissagung am Herrlichsten ihre Fülle entfaltet und mit
Gewißheit die Vollendung des göttlichen Reiches verkündigt. Nicht sowohl d
Aufgabe der Prophetie, die Keime der Zukunft aufzuzeigen, welche im Sch
Gegenwart ruhen, als ob sie, so zu sagen, nur die Befähigung wäre, das
Geschichte wachsen zu hören; wogegen es Jes. 42, 9. heißt: „Neues verkün
ehe es aufkeimt, lass' ich's euch hören“ (vgl. 48, 7). Sondern ihre Au
die Gegenwart in das Licht des Endes zu stellen und zu zeig
welchen Wegen Gott von der geschichtlichen Gegenwart aus
Heilsrath zum Ziele führt. — Von diesem Gesichtspunkte gehen wir

*) Auf die Spitze ist diese Ansicht getrieben von Ad. Köster in der Abhandlu
verhält sich in der heil. Schrift die Offenbarung zu der freien Geistesthätigkeit der heil
steller?“ (Studien u. Kritiken 1852. Heft IV.). Hier wird das offenbarende Walte
ganz auf die Thatsachen beschränkt und das Wort bloß als Produkt der natürlichen
auf die Thatsachen erklärt.

m aus, indem nun die Sätze, welche in dem oben angeführten Programm „Ueber Verhältniß der alttestamentlichen Prophetie zur heidnischen Mantik“ S. 18 ff. auf- lt worden sind, näher entwickelt werden sollen.

Während das Heidenthum es zu keiner Erkenntniß des Ziels seiner Geschichte gt, ist die alttestamentliche Offenbarung von Anfang an auf eine Endzeit gerichtet, er die Gott widerstrebenden Mächte gebrochen und alle der Sünde entsprungenen ungen des menschlichen Daseyns aufgehoben seyn werden. Schon das erste Weis- gswort 1 Mos. 3, 15. faßt, indem es den Kampf mit dem Bösen, in den das schengeschlecht gestellt ist, als einen für das letztere siegreichen bezeichnet, die Ent- ung des Menschengeschlechts sogleich in ihrer Vollendung auf, und ebenso wird, als dem ersten Gericht über die sündige Menschheit die göttlichen Erwählungsthaten men, immer auf das Endziel derselben hingewiesen (1 Mos. 9, 24. 12, 3. u. s. w., n Art. „Messias,“ Band IX. S. 410). In der Idee des Volkes Gottes en Art.) ist daher ein wesentliches Moment dieß, daß es in seinem Gotte eine h dessen Namen Jehova verbürgte Zukunft hat. Auf diese Zukunft, in welcher göttliche Erwählungsrath und die daraus fließenden Verheißungen ihre vollendete wirklichung finden sollen, ist der Glaube der Väter des Alten Bundes gerichtet, er hat hierin wesentlich sein Objekt (Hebr. Kap. 11). Daher ist auch die Prophetie die letzten Dinge gerichtet, auf das was geschehen wird בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (Hos. 3, 5. 2, 2. Mich. 4, 1. Jer. 48, 47. Ezech. 38, 36), was nicht bedeutet „in der gezeit“, sondern „am Ende der Tage“, wie es schon von der LXX. richtig durch αῖς ἐσχάταις ἡμέραις oder ἐπ᾽ ἐσχάτου (ἐσχάτων) τῶν ἡμερῶν übersetzt worden auch die nähere Zukunft wird in das Licht der Endentwicklung des göttlichen Reiches llt. — Der Eintritt dieser Heilsvollendung gestaltet sich verschieden, je nach dem ichtlichen Standpunkt, von dem die Fernsicht ausgeht. Für den Segen Jakob's Mos. 49, 1) ist die אַחֲרִית הַיָּמִים die Zeit der Ansiedlung der Stämme im gelobten e; denn vom Standpunkt der Patriarchen aus tritt hiemit die Enderfüllung der lichen Verheißungen ein. Das Deuteronomium (4, 30. 30, 1 ff.) setzt für den ritt der Heilsvollendung die Verstoßung des Volkes und die bußfertige Umkehr des- n zu seinem Gott, im Lied des Moses (Kap. 32) zugleich das Gericht über die de des Volkes voraus. Ebenso die Prophetie. Die Hauptmomente des Entwick- gsganges des göttlichen Reiches sind nämlich nach prophetischer Anschauung folgende. Weissagung geht aus von dem Widerspruch, in welchen Israel durch seinen Abfall der göttlichen Erwählung getreten ist: das sündige Volk hat seinen Heilsberuf ver- met; statt von dem wahren Gott vor den Heiden zu zeugen, zeugt es durch seine haffenheit wider ihn. Diesen Widerspruch muß Gott nach seiner Heiligkeit tilgen; eiligt sich durch Gerechtigkeit (Jes. 5, 16), indem er das abtrünnige Volk aus seinem se verstößt und in die Gewalt der heidnischen Mächte dahingibt. Dadurch entsteht ein neuer Widerspruch: Israel war erwählt, um den göttlichen Heilsrath auf Erden, unter den Heiden, zu verwirklichen; nun es gerichtet ist, triumphirt das Heiden- n nicht bloß über Israel, sondern auch über Israels Gott. Auch diesen Widerspruch Gott vermöge seiner Heiligkeit (s. besonders Ezech. 36, 16 ff.), und dieß geschieht rch, daß die heidnischen Nationen wegen ihrer selbstsüchtigen Erhebung wider Je- , dessen Werkzeuge sie doch waren, selbst dem Gerichte verfallen, daß alle Welt- t zertrümmert und durch dieses Gericht die Wiederbringung des auch in der Ver- ng zur Erfüllung seiner Bestimmung aufbewahrten Bundesvolkes vermittelt wird. Rest des Volkes wird aber unter dem großen Davidssohne so wiederhergestellt, daß s nun als eine innerlich geheiligte Gemeinde tüchtig ist, den göttlichen Heilsrath zu irklichen; es vollzieht seine Mission, indem von ihm aus das Licht über die Heiden- aufgeht und die aus dem Gerichte geretteten Reste der Nationen ihm einverleibt wer- bis auf der ganzen Erde vor dem lebendigen Gott alle Kniee sich beugen und alle zen ihm huldigen. Nun hat Jehova sein Königthum auf Erden eingenommen, sein Reich

ist vollendet, die Akten der Geschichte sind geschlossen. Demnach sind es drei Punkte, in welchen, um einen Ausdruck Friedrich Rückert's zu gebrauchen, der prophetische Kreis sich bewegt: Schuld, Gericht zuerst am Hause Gottes, dann über die Welt, Erlösung. Der Verlauf des göttlichen Reiches gestaltet sich für das prophetische Schauen gewöhnlich zu einem Gemälde, in welchem das Gericht den Vordergrund, das Heil den Hintergrund bildet. (Anders in Jes. Kap. 40 ff., wo die Erlösung im Vordergrund steht, aber so, daß auch hier das Heil als nicht ohne Gericht eintretend geschildert wird). Die Anschauung des nächst bevorstehenden Gerichts schreitet gewöhnlich unmittelbar zu der des Endgerichts fort, wie z. B. bei Joel mit der Schilderung der Heuschreckenverheerung, durch welche Juda gezüchtigt und zur Buße erweckt wird, unmittelbar sich die Schilderung des allgemeinen Völkergerichts verknüpft, und wie auch in der neutestamentlichen Weissagung (Matth. K. 24) mit dem Gericht über Jerusalem das über die Welt in Zusammenhang gesetzt wird. Ebenso pflegt sich die Anschauung der nächst bevorstehenden Errettung zu der der Heilsvollendung zu erweitern, wie z. B. Jes. Kap. 7—12. die Verkündigung der Errettung von Assur zur Weissagung des messianischen Heils fortschreitet. In dieser Verknüpfung der näheren und ferneren Zukunft liegt das, was man den perspektivischen Karakter der Weissagung genannt hat, wie ihn namentlich Bengel im Gnomon zu Matth. 24, 29. beschreibt, wenn er sagt: „Prophetia est ut pictura regionis cujuspiam, quae in proximo tecta et colles et pontes notat distincte, procul valles et montes latissime patentes in angustum cogit." (Man vergleiche auch die Abhandlung von Velthusen, de optica rerum futurarum descriptione, im VI. Band der commentationes theologicae von Velthusen, Kuinoel und Ruperti, 1799, S. 75 ff.).

Besonders schön zeigt sich dieser Karakter der Weissagung in dem Buche Jesaias Kap. 40—66. Die Gottesthat der Errettung des Volkes aus dem babylonischen Exil und der Wiederbringung desselben in das heilige Land bildet mit dem messianischen Heil, der Einführung aller Nationen in das göttliche Reich, ein großes zusammenhängendes, mit der Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde abschließendes Gemälde. — Ueberhaupt hängt, wie richtig erinnert worden ist, damit, daß die Propheten die Offenbarung in der Form der inneren Anschauung empfangen, das Karakteristische der Weissagung zusammen, daß sich ihr das Künftige als unmittelbar gegenwärtig, vollendet oder doch bereits im Eintritt begriffen darstellt, was sich besonders in dem Gebrauch des sogenannten praeteritum propheticum ausgeprägt hat. Mag nach menschlichem Ermessen das Geweissagte in noch so weiter Ferne liegen, für den prophetischen Blick ist es im Kommen begriffen, und alles der Zeit nach Dazwischenliegende muß dazu dienen, seine Erfüllung herbeizuführen (vergl. Hab. 2, 3): „Noch ist das Gesicht auf die bestimmte Zeit, es eilt zum Ende und lüget nicht; wenn es verzieht, harre seyn, denn kommen, kommen wird es, nicht zögern." Die Prophetie schaut solches, was, wie es Offenb. 1, 1. heißt, δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει; denn in der unsichtbaren Welt, die ihr enthüllt wird, ist Alles lebendig, in Bewegung, im Anzug begriffen. — Doch ist der eigentliche Grund davon, daß von der Weissagung die nächste Zukunft in unmittelbaren Zusammenhang mit den letzten Dingen gebracht wird, ein tiefer liegender; er ist nämlich darin zu suchen, daß das Volk der Offenbarung (und zwar gilt dieß auch von der neutestamentlichen Gemeinde) immer im Lichte des Endes wandeln, in jedem Gericht und jedem Heil den stets im Kommen begriffenen Weltrichter und Welterretter erkennen und dieselben als Unterpfänder und Vorboten der letzten Weltkatastrophe betrachten soll.

Aus dem Gesagten ist deutlich, warum Zeitbestimmungen in der Weissagung meistens nur eine untergeordnete Bedeutung haben; wir sagen meistens, denn es gibt allerdings Fälle, wo sie mit Nachdruck geltend gemacht werden. Z. B. Ezech. Kap. 12 wird von dem Propheten Denjenigen, welche über die Strafweissagungen leichtfertig spotten, weil sie sich zu erfüllen zögern, diese Erfüllung im strengsten Sinne als nahe

brechend angekündigt; umgekehrt kann auch, wie Dan. 10, 14., gesagt werden, das Gesicht weise auf eine entferntere Zeit hinaus. Zuweilen haben die gegebenen Zeitbestimmungen augenscheinlich symbolische Bedeutung und sind schon aus diesem Grunde nicht nach dem Buchstaben zu pressen; so die 70 Jahre über Tyrus „gleich den Tagen eines Königs" Jes. 23, 15. 17., die 70 Jahre Jerem. Kap. 25, die 70 Wochen Dan. Kap. 9. Auch Zeitbestimmungen, wie Jes. 16, 13. 21, 16. sind vielleicht hieher zu ziehen. Im Allgemeinen aber gilt auch von den Propheten das Wort des Herrn an die Apostel (Apostelgesch. 1, 7): *οὐχ ὑμῶν ἐστι γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ.* Sie beschränken sich darum meistens auf unbestimmte Zeitangaben, wie בַּיּוֹם הַהוּא, אַחֲרֵי כֵן u. s. w.; die Stelle chronologischer Haltpunkte vertritt die Gruppirung des Geweissagten nach der nothwendigen Aufeinanderfolge der sachlichen Momente.

Mit der geschilderten Anschauungsform der Prophetie hängt weiter die Eigenthümlichkeit der Weissagung zusammen, daß sich ihr die Verwirklichung ihres Inhalts in einzelnen in sich abgeschlossenen Ereignissen darstellt. So erscheint bei Joel die Mittheilung des heiligen Geistes an das Volk Gottes als einzelnes Faktum der Ausgießung desselben unter großartigen Naturerscheinungen, das Völkergericht als einmaliger Akt im Thal Josaphat. In der Erfüllung dagegen wird das, was in der prophetischen Anschauung ein Momentanes ist, zu einem Geschichtsproceß von längerer Dauer, wie schon Amos, an Joel 4, 16. anknüpfend, in Kap. 1 und 2 das Völkergericht in eine Reihe von Gerichtsakten zerlegt. Nachdem das Geweissagte auf erster Stufe sich erfüllt hat, öffnet sich von dem nun gewonnenen geschichtlichen Standpunkte aus eine neue, wieder in Gerichts- und Heilsvollendung auslaufende Perspektive. So besonders nach dem Exil, als nach dem Sturze Babels, an den die vorexilische Prophetie den Eintritt der letzten Dinge geknüpft hatte und der Rückkehr eines Theils der Exulanten ein neuer Zeitlauf beginnt, der abermals eine Sichtung des Bundesvolkes und ein Völkergericht als Voraussetzung für den Eintritt des messianischen Heils herbeiführen soll.

Weil sich der prophetische Inhalt für die Anschauung in eine Mannichfaltigkeit einzelner Fakta auseinanderlegt, so kann es zuweilen scheinen, als ob die einzelnen Weissagungen sich untereinander widersprächen, während wir in ihnen vielmehr die sich untereinander ergänzenden Besonderungen der Offenbarungsideen zu erkennen haben. So erscheint der Messias das eine Mal als der gewaltige Kriegsheld, der seine Feinde überwirft, das andere Mal als der demüthige Friedefürst, dann wieder stellt die Weissagung als Mittler des Heils den durch Todesleiden die Sünden des Volkes versöhnenden Knecht Gottes hin. Die Heilsvollendung wird einerseits abhängig gemacht von dem Kommen Jehova's selbst, um auf dem Zion sein Reich aufzurichten, und seiner wesenhaften Einwohnung unter der Gemeinde, andererseits von der Herrschaft des großen Davidssohnes. Bei den Propheten selbst ist, auch wo sie solche disparate Züge verknüpfen, die Vereinigung, wie es die Natur der Anschauung mit sich bringt, eben nur die der äußerlichen Aneinanderreihung (vergl. den Art. „Messias", Bd. IX. S. 409. ff.). Was von den einzelnen Propheten *ἐκ μέρους* (1 Kor. 13, 9), von dem Alten Testament im Ganzen *πολυμερῶς* (Hebr. 1, 1) geweissagt wird, das wird erst in der Erfüllung zu einem harmonischen Ganzen geeinigt (2 Kor. 1, 20).

Doch reicht die Beschränktheit der Weissagung noch weiter, indem der Offenbarungsinhalt in der prophetischen Anschauung sich eben in die Formen kleidet, welche das Erfahrungsgebiet des Propheten darbietet. Demnach schauen die Propheten die Zukunft des göttlichen Reiches im Wesentlichen in der Gestalt der Erweiterung und Verklärung der alttestamentlichen Theokratie. Das Eingehen der Völker in das Gottesreich erscheint als ein Wallen derselben auf den Zion, ein Bürgerrecht gewinnen derselben in Jerusalem; in dem Cultus der Zukunft wird der Opferdienst fortgesetzt, nur ohne Sühnopfer, deren die versöhnte und geheiligte Gemeinde nicht mehr bedarf u. s. w.; die feindliche Welt individualisirt sich in den damaligen Kindern Israels, Assur, Babel, Edom

u. s. w. Dabei ist allerdings oft deutlich zu erkennen, wie die Idee über die Schranken übergreift, mit denen die gegebene Anschauungsform sie behaftet; man kann es dem prophetischen Wort oft anfühlen, wie der Sinn des Geistes weiter reicht, als der Buchstabe ausdrückt, wie die Prophetie gleichsam ringt, für den Gedanken den entsprechenden Leib zu finden (man vergleiche Schilderungen, wie Jer. 3, 16. Sach. 2, 9. und ähnliche). Das ist es, was nach Hengstenberg'scher Auslegungsweise als eine symbolische Hülle betrachtet werden soll, deren sich die Propheten als solcher bewußt gewesen seyen. Ein bewußter, symbolischer Sprachgebrauch findet sich freilich bei den Propheten, wie bei jedem Schriftsteller. Wenn z. B. Jesaia (33, 20 f.) das gerettete Jerusalem als ein nicht wanderndes Zelt bezeichnet, das umgeben ist von einem Strome, über den kein Fahrzeug ungestraft setzen darf, welcher Strom Jehova sey, so weiß er, daß er im Bilde redet. In manchen Fällen mag auch im prophetischen Bewußtseyn ein Schwanken zwischen bildlicher und eigentlicher Rede liegen. Das aber wird man, wenn man nicht exegetische Kunststücke machen will (wie z. B. Kliefoth zu Sach. 2, 7. u. a.), aus der alttestamentlichen Weissagung nicht wegbringen können, daß nach ihr Jerusalem und das heilige Land die Centralstätte des verherrlichten Gottesreichs seyn sollen, das wiedergebrachte Israel an die Spitze der Nationen treten wird u. s. w., daß ihr die feindliche Welt wirklich in Assur, Babel u. s. w. sich darstellt. Nicht das Bewußtseyn des einzelnen Propheten, sondern der Geist der Offenbarung ist es, der schon innerhalb des Alten Testaments auf jeder höheren Stufe der Weissagung das abstreift, was als zeitliche Form an der Weissagung der früheren Stufe haftete, bis in der Erfüllung vollends erkannt wird, wie weit die symbolische Hülle reichte. Die Identität der Weissagung und Erfüllung ist nicht eine unmittelbare, sondern sie ist durch einen geschichtlichen Proceß vermittelt, der das auf der Vorbereitungsstufe noch in unadäquater Gestalt Geschaute zu höherer Verwirklichung führt. Gegen eine supranaturalistische Ansicht von der Weissagung, die in derselben nur das aus der Zukunft rückwärts geworfene Spiegelbild neutestamentlicher Personen und Vorgänge sehen wollte, ist die Polemik sehr leicht; denn es liegt auf der Hand, wie ganz anders die Weissagungen großentheils lauten müßten, wenn sie den bezeichneten Karakter hätten. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung wäre aufgehoben und die specifische Dignität des Neuen Testaments in Frage gestellt, wenn von der Herrlichkeit dessen, in dem alle Weissagungen Ja und Amen sind, und von den Heilsgütern des Neuen Bundes bereits ein adäquater Abdruck in der alttestamentlichen Weissagung vorläge. — Auf der anderen Seite darf aber auch die symbolische Hülle der Weissagung nicht als etwas Unwesentliches behandelt werden. Die Ideen der Offenbarung erscheinen ja auch in der neutestamentlichen Erfüllung nicht als abstrakte Lehrsätze, sondern als göttliche Thaten, als eine Geschichte des göttlichen Reichs. Vermöge des organischen Zusammenhangs, der zwischen beiden Testamenten besteht, erzeugt die Offenbarung im Neuen Testament Verhältnisse, Zustände und Thatsachen, die der alttestamentlichen Vorausdarstellung auch in Bezug auf die äußere Gestalt analog sind. Hiernach wird die alttestamentliche Form, in welche der Inhalt der Weissagung sich kleidet, typisch für die Gestalt der neutestamentlichen Erfüllung, und kann das Zusammentreffen beider sich bis auf einzelne Züge erstrecken. So z. B. in dem prophetischen Gemälde von dem durch sein Todesleiden die Sünden des Volkes versöhnenden und dann verherrlichten Knechte Gottes, Jes. Kap. 53. Hiezu kommt, daß auch wir die Leiblichkeit des göttlichen Reiches, welche das Ende der Werke und Wege Gottes auf Erden seyn wird, noch nicht schauen; weßhalb es dem Ausleger nicht ziemt, zum Voraus bestimmen zu wollen, wie weit die Uebereinstimmung der letzten Gestalt des göttlichen Reiches mit den prophetischen Schilderungen der letzten Dinge reichen dürfe.

Endlich ist zu richtiger Beurtheilung des Verhältnisses der Weissagung zur Erfüllung noch der Punkt zu berücksichtigen, daß, da Gott in seiner Offenbarung sich zur Menschheit in ein geschichtliches Verhältniß gesetzt hat, und darum das Reich Gottes nicht als ein Naturproceß, sondern als eine sittliche Ordnung verläuft, auch die Erfüllung der Weis-

ngen unter dem Einflusse menschlicher Freiheit steht, freilich so, daß der göttliche Reichs-
th am Ende durch alle Hemmungen hindurch siegreich sich verwirklicht. Wie die Erfüllung
er mit dem Gesetz verknüpften Verheißungen und Drohungen (2 Mos. 23, 20—33. 3 Mos.
ap. 26. 5 Mos. Kap. 28 f.) sich richtet nach der Stellung des Volkes zum Gesetz, hiedurch
ber doch die endliche Realisirung der theokratischen Bestimmung Israel's nicht in Frage
stellt wird (3 Mos. 26, 44 f. 5 Mos. 30, 1—6), so verhält es sich auch mit dem In-
alt der Weissagung. Sie dient einer göttlichen Pädagogie, indem sie dem Menschen
ber die Zukunft Aufschluß geben will zu seinem Heil. Da nun Gott nicht Wohl-
efallen hat an dem Tode des Gottlosen, sondern daran, daß der Gottlose umkehre von
einem Wege (Ezech. 33, 11), so hat die Gerichtsweissagung zunächst den Zweck, das
Volk zur Buße zu leiten, und es können darum, wenn das Volk bußfertig seinem Gotte
ch zuwendet, ihre Drohungen abgewendet werden. Richtig bemerkt Hieronymus zu
Ezech. Kap. 33. (ed. Vallarsi. tom. V. p. 396): nec statim sequitur, ut, quia pro-
pheta praedicit, veniat, quod praedixit. Non enim praedicit, ut veniat, sed ne
veniat: nec quia Deus loquitur, necesse est fieri quod minatur, sed ideo commi-
natur, ut convertatur ad poenitentiam cui minatur, et non fiat quod futurum
est, si verba Domini contemnantur. Daß nicht jede Gerichtsweissagung so, wie sie
esprochen ist, in Erfüllung gehen müsse, daß die göttliche Gerichtsdrohung meistens
och der menschlichen Freiheit einen Spielraum gewähre, daß es ein göttliches „sich ge-
euen lassen" gebe, und zwar nicht bloß über Israel, sondern auch über heidnische
Völker: darüber spricht sich die heilige Schrift ganz unzweideutig aus. Vergl. Stellen
wie Joel 2, 12 ff. Jer. 4, 3 f. Ezech. 18, 30—32. u. a. Die Hauptstelle aber ist
Jer. 18, 1—10., deren Inhalt folgender ist. Wie der Töpfer den Thon, den er zum
Topfe geformt hat, sogleich wieder umformt, wenn ihm das Gefäß mißrathen ist, so
kann Gott die Gestalt eines Volkes ändern, wie er will. Hiebei verfährt er aber nicht
nach Willkühr, sondern nach gerechter Vergeltungsordnung. „Einmal rede ich über ein
Volk und über ein Königreich, auszurotten, niederzureißen und zu verderben. Kehrt
sich aber selbiges Volk von seiner Bosheit, über welches ich geredet, so lasse ich mich
reuen des Uebels, welches ich gedachte ihm zu thun. Und ein anderes Mal rede ich
über ein Volk und über ein Königreich, zu bauen und zu pflanzen. Thut es aber, was
böse ist in meinen Augen, so daß es meiner Stimme nicht gehorcht, so lasse ich mich
des Guten gereuen, welches ich gesprochen ihm zu thun." Es bildet diese Lehre be-
kanntlich einen der Grundgedanken des Buchs Jona (3, 3—10). Man vergleiche auch
Erzählungen wie 2 Sam. 12, 13. 1 Kön. 21, 28 f. und besonders Jer. 26, 18. Wie
sich die Fürbitte der für das sündige Volk eintretenden Gerechten Aufschub des dro-
henden Gerichts zu erzielen vermöge, wird Am. 7, 1—6. dargestellt. Freilich nehmen
die Fristen ein Ende, welche die göttliche Langmuth zur Buße gewährt. Die Sünde
des Volks kann einen Grad erreichen, bei dem eine Intercession der Gerechten nicht
mehr wirksam ist (Am. 7, 8. Jer. 15, 1.) und die prophetische Gerichtspredigt nicht
mehr dazu dienen soll, Buße zu wecken, sondern die Verstockung zur Reife zu bringen
(Jes. 6, 9 ff.). In solchem Falle treten auch die prophetischen Worte, deren Erfüllung
bis dahin suspendirt gewesen war, wieder in Geltung. Dieß zeigt sich eben an der
Jer. 26, 18 f. angeführten Weissagung des Micha. Zunächst zum Volke seiner Zeit
hatte dieser Prophet das Drohwort geredet: „Zion wird als Feld gepflügt, Jerusalem
zu Trümmern werden und der Tempelberg zu Waldhöhen." „Da nun" — heißt es
V. 19. — „Hiskia Jehova fürchtete und zu Jehova flehte, ließ sich Jehova das Uebel
gereuen, das er über sie geredet hatte." Aber die spätere Generation bekam doch die
vollständige Erfüllung dieser Weissagung zu erfahren. Ebenso verhält es sich mit der
Heilsweissagung, daß ihre Erfüllung ethisch bedingt ist, nämlich bedingt durch das ge-
horsame Eingehen des Volkes in den göttlichen Willen (vgl. z. B. Sach. 6, 15), weß-
halb das bundesbrüchige Volk die göttlichen Verheißungen nicht auf sich zu beziehen be-
rechtigt ist, und daß doch der göttliche Heilsrath trotz menschlicher Untreue unver-



rückt besteht und das geweissagte Heil in allen wesentlichen Momenten sich erfüllen m
Vergl. über diesen Gegenstand Caspari, über Micha S. 160 ff., und desselben B
träge zur Einleitung in das Buch Jesaja, S. 96 ff. Besonders hat Berthea
der Abhandlung „die alttestamentliche Weissagung von Israel's Reichsherrlichkeit
seinem Lande" (Jahrbb. f. deutsche Theologie, 1859 u. 60) von diesem Gesichtspu
aus das Verhältniß der Weissagung zur Erfüllung beleuchtet, freilich denselben in ei
Ausdehnung geltend gemacht, wobei, wie Tholuck (a. a. O. S. 139) mit Recht i
entgegenhält, der Begriff nicht bloß von Prädiktion, sondern auch von Weissagung bl
illusorisch zu werden droht. Im Allgemeinen ist man freilich gemäß der biblischen A
schauung von der Prophetie berechtigt, mit Bertheau (Jahrbb. 1859. S. 344)
sagen: „überall, wo eine bestimmte Weissagung nicht eingetroffen ist, darf von uns
Glauben an den lebendigen, gerechten und barmherzigen Gott das Vorhandenseyn
Bedingungen vorausgesetzt werden, welche Gott veranlaßten, den Lauf der Geschicht
zu gestalten, daß dieser mit der einzelnen Weissagung nicht übereinstimmte." Aber f
Erste wird von Bertheau der oben angedeutete Unterschied, der zwischen Nichterfül
und Suspension der Erfüllung besteht, nicht genügend anerkannt. Bekanntlich we
ältere Prophetenworte, die sich zu ihrer Zeit nicht erfüllt hatten, von den späteren P
pheten nicht etwa als nicht mehr gültig beseitigt, vielmehr wieder aufgenommen
weiter geführt, was klar beweist, daß in ihnen ein göttlicher Inhalt ist, der auch
unter veränderten Zeitumständen seiner Erfüllung harrt. Eben so wenig wird Berth
zweitens der oben besprochenen Eigenthümlichkeit der Weissagung gerecht, daß die
ihren Inhalt in der Regel in seiner Vollendung auffaßt, die sodann in der Erfüll
erst das Resultat eines länger dauernden geschichtlichen Processes ist. Diese Eigenth
lichkeit haftet schon an dem ersten Drohworte, das die heilige Schrift enthält, 1
2, 17; sie wird von Augustinus trefflich erläutert, wenn er (de pecc. mer. I, 2
in Bezug auf die genannte Stelle sagt: quamvis annos multos postea vixerint, i
tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, a
perunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, q
quid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem sed conficientem
Noch die neutestamentliche Weissagung hat denselben Karakter. Wird dieß berücksichtigt
so kann man nicht geradezu sagen, die Weissagungen des Propheten über Babel, Edom
Moab, Tyrus u. s. w. haben sich nicht erfüllt, weil ihre volle Verwirklichung langsam
und später eintrat; das Wort Jes. 55, 11. hat sich auch in Bezug auf derartige Weis-
sagungen in der Geschichte zur Genüge legitimirt.

Am wenigsten ist es zulässig, der menschlichen Freiheit in Bezug auf die Heils-
weissagung einen so ausgedehnten Spielraum anzuweisen, daß die letztere dadurch i
wesentlichen Stücken alterirt würde. Im Allgemeinen wird das freilich nicht bestritten;
die Frage ist nur, wie weit das Wesentliche in der Heilsweissagung reiche. In Bezug
auf Sach. 6, 15. hat schon Hengstenberg (Christol. III, 1. S. 320 f.) mit Recht
die Erklärung zurückgewiesen, als würde dort die Erscheinung des Messias und speciell
die Theilnahme der Heiden an seinem Reiche an die Bedingung der Treue des Bundes-
volks geknüpft. Der Schlußsatz des Verses enthält jedenfalls nur eine Mahnung a
Israel, was von ihm gefordert werde, damit es die verheißenen Heilsgüter erlange.
Denn Israel kann durch Untreue abermals in einen Zustand gerathen, wie es ihn durch
seinen Abfall in der vorexilischen Zeit verschuldet hat. Aber ist die Vollendung
des Heils möglich, während Israel als Volk verstoßen ist? Nach dem Alten Testament
muß diese Frage unbedingt verneint werden; dieses kennt nur eine zeitweilige Verstoßung
Israel's, die zugleich in solcher Weise erfolgt, daß Israel als Volk nicht untergeht, son-
dern zu seiner künftigen Wiederbringung aufbewahrt wird. Ist dieses Gesetz aufgehoben,
seit Israel die Gnadenheimsuchung seines Messias verschmäht hat, das Reich Gottes
von ihm genommen und einem Volke gegeben ist, das seine Früchte bringt? Sind also
die Weissagungen der Propheten, die von einer Verherrlichung Israels in der letzten



t handeln, wegen der Schuld des Volkes für immer abrogirt? oder kann ihre Er-
lung nur in geistlicher Weise in der christlichen Kirche gefunden werden, deren Grund-
t ja eine Auswahl aus Israel bildet? Diese Fragen werden von Bertheau (in Ueber-
stimmung mit der älteren protestantischen Theologie) eben so entschieden bejaht, als
nach unserer Ueberzeugung, namentlich auf Grund von Röm. 11, 25 ff., verneint
den müssen.

Daß Israel, wenn die Zeiten der Weltvölker erfüllt sind (Luk. 21, 24), als Volk
 Rufe des Evangeliums folgen und so sich bereiten wird, seinen Messias zu be-
ßen (Matth. 23, 39), daß es darum in seiner Zerstreuung unter den Nationen der
e niemals von diesen absorbirt, sondern in gesonderter Existenz für seine letzte Be-
mmung erhalten werden soll, weil Gottes Gnadengaben und Berufung ἀμεταμέλητα
, das scheint uns unerschütterlich fest zu stehen. Eher läßt sich über die Bedeutung
iten, welche diese künftige Bekehrung Israel's für die Entwickelung des göttlichen
ches haben soll. Uns will es scheinen, daß der Argumentation des Apostels nur
n ihr Recht widerfahre, wenn anerkannt wird, daß es sich hier um eine Wieder-
etzung Israel's in seine centrale Stellung im göttlichen Reiche handele. (S. hier-
r Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen, S. 18 u. 106 ff.). Auch diese
e Wiederherstellung Israel's kann freilich nur auf ethische Weise, durch Buße und
ehrung auf Seiten des Volkes, vermittelt seyn. Die göttliche Reichsordnung schließt
 magischen Mittel aus. Schon die alttestamentliche Weissagung läßt keinen Zweifel
über aufkommen, daß die Erlösung Israel's bloß einem Reste gilt, der sich retten
en will, einem nach der gerichtlichen Sichtung übrig gebliebenen „elenden und ge-
gen Volke (Zeph. 3, 12), das hinfort das wahre Israel darstellt. Einer leichtfertigen
risäisch-fleischlichen Hegung von Heilshoffnungen thut sie keinen Vorschub; schließt
h das Evangelium des Alten Bundes auf jeder Stufe mit der Erklärung, daß für
 Gottlosen kein Friede ist (Jes. 48, 22. 57, 21. 66, 24). Die Bedingungen aber,
ter denen eine umfassendere Erweckung Israel's und eine Herstellung der Erweckten
neuer Volksgestalt möglich ist, hängen von der erziehenden göttlichen Weltregierung
, die ihres Zieles sicher ist. Oehler.

Welfen und Ghibellinen. Der Kampf der Welfen und Ghibellinen, welcher
 dem Entwickelungsgange der Vorstellung von der höchsten geistlichen und weltlichen
acht eine beachtungswerthe Stelle einnimmt, ist nicht nur für die politische Geschichte
 hoher Bedeutung, sondern greift durch seine Folgen so vielfältig in die Kirchen-
hichte ein, daß er unsere Aufmerksamkeit in vollem Maße in Anspruch nimmt.
essen kann es nicht unsere Aufgabe seyn, den lange dauernden Kampf in seinen Ein-
heiten zu verfolgen; wir haben uns hier vielmehr auf die Entstehung desselben, seinen
lang im Ganzen und seine Einwirkung auf das Pabstthum und die kirchlichen An-
genheiten in Deutschland und Italien zu beschränken. Um aber den fast zwei Jahr-
erte hindurch oft erneuerten Streit der beiden mächtigsten Fürstenhäuser in Deutsch-
 verstehen und richtig beurtheilen zu können, bedarf es eines tieferen Blickes in den
en Kampf zwischen Kaiserthum und Pabstthum um die Oberherrschaft, da der eine
dem andern auf's Engste verflochten ist.

Nachdem der Pabst Leo III. am Weihnachtsfeste 800 Karl den Großen (siehe den
kel) aus Dankbarkeit zum Kaiser gekrönt hatte, wurde die Ansicht, daß das römische
h von den Römern und Griechen an die deutsche Nation übergegangen sey, im
ndlande bald allgemein und fand, so wenig sie sich auch historisch beweisen ließ, eine
logische Begründung durch eine Weissagung des Propheten Daniel, welche man gel-
 zu machen suchte (Daniel 2, 31—45. 7, 3 ff. Ezechiel 17, 3.; vergleiche
rus de Vineis III. ep. 44. Petrus de Andlo, de imperio Rom. I, c. 4). In
em Glauben der Kirche und der Völker gewöhnte man sich leicht daran, das römisch-
sche Kaiserthum als die höchste, von Gott eingesetzte Obrigkeit auf Erden zu be-
hten, und gleichwie die ganze Christenheit in religiöser Beziehung eine Einheit unter

einem Oberhaupte bildete, so sollte sie auch ein politisches, Staat und Kirche bundenes Ganze ausmachen, dessen höchster Lenker und Regierer der Kaiser sey. erhielt er den Titel heilige kaiserliche Majestät (sacra majestas imperii das Reich ward das heilige genannt (vergl. Bellarmin de translat. i Graecis ad Francos, in Dissertation. de controvers. T. I, p. 534—590 e J. Pütter de instauratione imperii Rom. sub Carolo M. et Ottone M. f que effectibus, Gotting. 1784, 8°). Doch wurde, um diesen Titel führen z die Krönung in Rom als eine wesentliche Bedingung angesehen, obgleich da thum an sich weder eine wirkliche Macht, noch ein bestimmtes Recht verlieh, nach Alles auf der Kraft und eigenen Macht seines Inhabers beruhte. Deßha es nicht fehlen, daß die Kaiserwürde unter den schwachen Nachfolgern Karl's de bedeutend an Einfluß und Ansehen verlor, wodurch die Päbste in Rom eine e Gelegenheit erhielten, nicht nur größere Besitzungen in Italien zu erwerben zugleich eine weltliche Macht anzumaßen, sondern auch die pseudo-isidorischen zu ihrem Vortheile anzuwenden und nach deren Grundsätzen die Kirche zu (s. den Art. Pseudo-Isidor und Nikolaus I.). Als indessen nach dem gänzli falle der karolingischen Dynastie das Kaiserthum an den ebenso energischen, al tigen Otto I. von Sachsen kam, trat derselbe in die Rechte Karl's des G Ganzen wieder ein und übte sie thatsächlich so, wie sie in der Idee bestanden, einige Päbste darnach strebten, die ursprüngliche Oberherrschaft de über das Patrimonium des heiligen Petrus in eine bloße Schirmherrsch Vogtei zu verwandeln, worin sie von dem nach Unabhängigkeit strebenden, Volke wenigstens mittelbar unterstützt wurden. Indessen mußten ihre Bemüh dieser Rücksicht um so mehr erfolglos bleiben, da sie zur Aufrechthaltung ihres noch zu sehr des kaiserlichen Schutzes bedurften, als daß in der That von Machtsprüchen oder von Beschränkungen der Kaisergewalt unter Otto I. n nächsten Nachfolgern hätte die Rede seyn können. Vielmehr setzten die Kaiser, die Päbste auf den Primat der Ehre beschränkt blieben, die deutschen Bischöfe Leiter ihrer Diöcesen ein und versammelten unter ihrem Vorsitze Synoden m lien, welche selbst über den römischen Bischof gerichtlich entschieden.

Dieselben Grundsätze, welche die Ottonen in ihrer Stellung zur Kirche Pabstthum geltend gemacht hatten, befolgten mit noch größerem Nachdrucke b Mitte des 11. Jahrhunderts die salischen Kaiser. Konrad II., der Wai genannt (Chron. Lauresham. ad a. 1024. Urstis. 2, 83. Otto Frising. d Friderici II, 2. Godefrid. Viterb. Pantheon bei Muratori VII, 440), ei von Otto's I. Tochter Luitgarde, und noch mehr dessen Sohn, der thätige, en und tapfere Heinrich III., erhoben das deutsche Kaiserthum zu seiner höchsten M Blüthe. Kaum hatte der Letztere nach dem Tode seines Vaters die Regieru treten, als ihn die kirchlichen Verwirrungen und Spaltungen in Italien zu sein Römerzuge (1040) veranlaßten, auf welchem er den einflußreichen Erzbischof von Mailand zum Gehorsam zwang und die gestörte Ruhe wieder herstell traten bald nach seiner Rückkehr aus Italien daselbst neue Verwirrungen und hervor. Der Pabst Benedikt IX., welcher, kaum dem Knabenalter entwachs Bestechung zur päbstlichen Würde gelangt war und sich durch die schändlichs schweifungen und Laster allgemein verhaßt machte (s. den Art.), wurde 1044 ve ihm folgte Sylvester III., den seine Partei mit Waffengewalt in Rom einfü schützte. Da Benedikt es unter diesen Umständen für unmöglich erkannte, sich Verachtung des Volkes zu behaupten, so verkaufte er die Würde an Greg welcher den schnöden Handel damit entschuldigte, daß er die Schmach der E als ein Opfer für die Rettung der Kirche betrachtete. So war die römisc zwischen drei Päbste zu gleicher Zeit getheilt, und um dem Unwesen ein machen, sah sich Heinrich III. genöthigt, einen zweiten Feldzug nach Italien

en. Umgeben von seinem Heere versammelte er 1046 die Synode zu Sutri, e den päbstlichen Stuhl für erledigt erklärte und mit Zustimmung des Königs den of Suitger von Bamberg, einen ernsten, frommen und rechtschaffenen Deutschen dem königlichen Gefolge, auf denselben erhob. Nachdem hierauf Suitger als Pabst mens II. in der Peterskirche begrüßt war (s. den Art.), ertheilte er dem Könige rich III. die Insignien eines Patricius von Rom und krönte ihn zum Kaiser, l die Römer auf's Neue schwören mußten, gegen den kaiserlichen Willen keinen t zu erwählen und anzuerkennen (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. II., Abthei- 2, S. 224 ff. und die daselbst angeführten Beweisstellen).

Gleichwie sich Clemens II. bis an seinen Tod für das Beste der Kirche stets auf- g bemüht zeigte, so waren auch die drei folgenden, unter kaiserlichem Einflusse ge- ten Päbste, Damasus II. († 1048), Leo IX. († 1054) und Victor II. 057), achtungswerthe deutsche Männer, welche die Schäden der Kirche erkannten die Ursachen derselben, die Simonie und die daraus erwachsene Unwissenheit Unsittlichkeit des Klerus ernstlich zu beseitigen suchten. Nicht nur hatten in der verflossenen Zeit viele Päbste durch ihr lasterhaftes und unwürdiges Leben ntlich gemacht, sondern auch die übrigen Geistlichen waren durch die Lehensver- tungen zur Verweltlichung gedrängt. Da die Bisthümer fast regelmäßig verkauft, nicht selten, öffentlich versteigert wurden, so suchten die Bischöfe nicht nur Ersatz ie dargebrachten Opfer durch den Verkauf der niederen Kirchenämter, sondern ver- ten und genossen auch das weltlich Gewonnene auf weltliche Weise. Fast nur rt und Reichthum, nicht mehr ein innerer, geistlicher Beruf, führte zu den Ehren- n der Kirche, und die Lust zum Kriege, der Hang zur Jagd und Ueppigkeit, zum lleben und zu politischem Aufstreben galt der höheren Geistlichkeit mehr, als die ssenhafte Verwaltung des übernommenen Amtes. Je allgemeiner das Gefühl von Nothwendigkeit der Abhülfe dieses unkirchlichen Lebens der Geistlichen im Volke chte, desto leichter konnten die Päbste, unterstützt von der immer lauter werdenden Stimme, es unternehmen, ihre Oberherrschaft über die ganze Kirche selbst durch er- nte Eingriffe in die Rechte der Bischöfe, zu denen die pseudo-isidorischen Dekre- t die erste Gelegenheit gegeben hatten, geltend zu machen und zu befestigen (vergl. iderii de miraculis s. Bened. dialog. libr. III. init. Lambert. Schafnab. ad 046 sqq. bei Pertz Mon. T. VII. Wibert. und Bruno vita Leonis IX. bei atori rer. Italic. Scriptt. T. III. P. 1 und 2). Ungeachtet mit Zustimmung des ers schon unter Clemens II. auf einer Synode zu Rom gegen das schändliche Kaufen Verkaufen der geistlichen Aemter scharfe Gesetze gegeben waren, so geschahen doch rsten ernstlichen Schritte gegen die Mißbräuche in der Kirche erst von dem frommen langsamen Leo IX. Zwar begnügte sich derselbe Anfangs damit, auf National- lien, die er in Frankreich und Deutschland berief und bei denen er persönlich den ts führte, die Kirchenzucht wieder herzustellen und die durch Simonie zu ihren ern gelangten Geistlichen, wofern sie nicht freiwillig Kirchenbuße thaten, zu entsetzen. t hatte er aber an Hildebrand, einem italienischen Mönche, welcher im Kloster ni in den Grundsätzen der Cluniacenser gebildet und dann als Subdiakonus in angestellt, bald durch die Ueberlegenheit seines Geistes die Seele dieser und der nden Pabstregierungen wurde, einen umsichtigen Rathgeber gefunden, als er auch strebte, die Hierarchie von der weltlichen Macht unabhängig zu machen (Leo nsis in Chron. Casin. II, 81. Wiberti et Brunon. vita Leonis ll. cc.). Auch r II., Leo's Nachfolger (von 1055—1057), durch Weisheit, Reichthum und des rs Verwandtschaft angesehen und mächtig, arbeitete, wie sein Vorgänger, den ver- nen Sitten der Geistlichen mit Nachdruck entgegen. Er befand sich 1056 gerade Deutschland, um die neue Stiftskirche in Goslar einzuweihen, als der Kaiser Hein- III. in voller Manneskraft zu Bodfeld am Harz unerwartet von einer lebensgefähr- t Krankheit befallen ward und sterbend seinen kaum sechsjährigen Sohn Heinrich IV.

der Fürsorge des anwesenden Pabstes empfahl. Victor hielt seitdem gewissenhaft, was er versprochen hatte, und sicherte dem unter der Vormundschaft seiner Mutter stehenden jungen Könige Heinrich IV. das Reich gegen die Feinde seines Hauses. Indessen starb er schon 1057 und Hildebrand ließ nach der kurzen Regierung Stephan's IX. 1058 im Einverständnisse mit der Kaiserin, Nikolaus II. erwählen, um den vom römischen Adel eingesetzten und der Reformation des Klerus abgeneigten Benedikt X. zu entfernen. Nachdem dieß gelungen war, wagte Nikolaus II. einen neuen bedeutenden Schritt, die Pabstwahl dem bisherigen Uebergewichte des weltlichen Einflusses völlig zu entziehen, indem dieselbe auf einer römischen Synode im Jahre 1059 dem Collegium der Cardinäle ausschließlich übertragen und nur das Bestätigungsrecht dem Kaiser vorbehalten wurde (vgl. Decretum de electione R. Pontificis im Chron. Farfense bei Muratori T. II. P. 2. p. 645. Pertz Mon. T. IV, II. p. 176. und in Hugonis Floriacensis tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate in Baluzii Miscell. lib. IV. p. 62 und in Gratiani decret. P. I. Dist. XXII, c. 1).

Um dieselbe Zeit gewann der Pabst unerwartet von einer anderen Seite bedeutend an Unabhängigkeit, daß sich der Normannenherzog Robert Guiscard in Unteritalien ihm unterwarf und der Lehensträger und Beschützer des päbstlichen Stuhles wurde (vgl. Baron. ad a. 1059, nro. 70, 71. und Borgia breve historia del dominio temporale etc. Append. nro. III. p. 23). Daher trug Hildebrand, im Vertrauen auf die Verbindung mit den Normannen, kein Bedenken nach des Nikolaus Tode, 1061, durch die Cardinäle Alexander II. an dessen Stelle wählen zu lassen, ohne auf den deutschen König weiter Rücksicht zu nehmen. Zwar ward auf Betrieb des römischen Adels, besonders des Grafen von Tusculum, von der kaiserlich gesinnten Partei Honorius II. in Basel zum Gegenpabste gewählt; doch sah sich derselbe bald verlassen, als der Erzbischof Hanno von Köln durch die Entführung des unmündigen Königs die Regentschaft an sich riß, und die deutschen Fürsten, nur von dem gemeinsamen Streben geleitet, das Königthum zu schwächen, auf Alexander's Seite traten, welcher seitdem in Deutschland hierarchisch gebot, wie noch keiner seiner Vorgänger, und zuletzt selbst so weit ging, daß er den selbstständig gewordenen Heinrich IV. zur Verantwortung nach Rom forderte. Dies unerhörte Verfahren versetzte den jungen, leidenschaftlichen König in den heftigsten Zorn, den nur die rasch nachfolgende Kunde von des Pabstes Tode zu besänftigen vermochte. Jetzt hielt es Hildebrand für die rechte Zeit, unter dem Namen Gregor VII. selbst den päbstlichen Stuhl zu besteigen und den umsichtig vorbereiteten Kampf des Pabstthums mit dem Kaiserthum um die Oberherrschaft offen zu beginnen (vgl. Lamberti annales ad a. 1073 bei Pertz Mon. T. VII. p. 194. Petri Damian. Epist. T. II. p. 8).

Ungeachtet die deutschen Kaiser bisher das Bestätigungsrecht bei den Pabstwahlen und mit demselben einen unbestrittenen Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten ausgeübt hatten, so waren doch die Gränzen zwischen Kirche und Staat keineswegs so bestimmt, daß nicht die geistliche und weltliche Gewalt zueinander stets schwankend geblieben wäre. Als daher Gregor VII. (s. den Art.) mit ebenso großer Weltklugheit als unerschütterlicher Karakterfestigkeit unter dem Scheine des heiligen Eifers die offenbaren Schäden der Kirche zu heilen, den folgenreichen Streit zwischen Pabstthum und Kaiserthum gegen den eigenwilligen und wankelmüthigen Heinrich IV. begann, durfte er bei dem Unternehmen, die weltliche Macht der Gewalt des römischen Bischofs zu unterwerfen, um so mehr auf einen glücklichen Erfolg rechnen, als ihm die Verhältnisse der Zeit zu Statten kamen, und er selbst in der Wahl der Mittel zur Erreichung seiner Absichten nicht allzu bedenklich war. Während er Alles aufbot, die längst beklagte Simonie und die Priesterehe zu unterdrücken, um die Geistlichen von den weltlichen Einflüssen frei zu machen und der Kirche enger anzuschließen, nahm er zugleich das Recht der Investitur ausschließlich in Anspruch und erlaubte sich die tiefsten Eingriffe in den Gang der weltlichen Dinge. Seine unerhörten Anmaßungen reizten den Kaiser

hen König bald in dem Maße, daß er ihn auf einer Synode zu Worms
nuar 1076) als einen Tyrannen für abgesetzt erklären ließ. Gregor antwortete
mit einem Bannfluche, der alle Christen des dem Könige geschworenen Eides
Freilich erhoben sich manche Stimmen, welche dem Pabste die Befugniß zu
Schritte absprachen (s. die Beweisstellen bei Gieseler, Kirchengeschichte Bd. II.
ung 2, S. 22 ff.); aber Gregor fand Verbündete an den mißvergnügten deut-
ürsten, deren zu Tribur im Oktober 1076 gefaßte Beschlüsse den plötzlich muth-
vordenen König zwangen, unter den empfindlichsten Demüthigungen von Gregor
ossa die Lösung vom Banne zu erbetteln (25.—29. Januar 1077). Doch kaum
Heinrich vom Banne losgesprochen, als er, aufgefordert von den Gegnern Gre-
Italien und erbittert über die schmachvolle Herabwürdigung, die er und mit
Königthum erfahren hatte, sofort die Waffen ergriff und trotz der Erneuerung
nnfluches und des Absetzungsdekrets den blutigen Kampf gegen seine Feinde be-
der mit abwechselndem Glücke theils in Italien, theils in Deutschland fast un-
ochen fortgesetzt, ihm zwar 1084 den Sieg über Gregor und durch den Gegen-
lemens III. die Kaiserkrone erwarb, aber auch sein Leben bis zum letzten
licke auf mannichfache Weise trübte.
Während sich Heinrich IV. in diesem Kampfe fast von allen deutschen Fürsten und
verlassen sah, fand er an dem klugen und tapferen Ritter Friedrich von
staufen den treuesten Anhänger und standhaftesten Vertheidiger in allen Nöthen
Stälin, Geschichte Würtembergs, Theil I. S. 506). Solche Treue zu lohnen
inem Hause eine kräftige Stütze zu verschaffen, vermählte ihm der Kaiser nicht
ne Tochter Agnes, sondern verlieh ihm auch im Frühlinge 1079 das Herzogthum
en. Indessen erregte diese Begünstigung und wachsende Macht des hohenstaufi-
auses um so mehr die Eifersucht und den Neid des weit älteren und mächtigeren
chtes der Welfen, da die Stammgüter beider Familien sich unmittelbar berührten
welfischen Alloden größten Theils innerhalb des schwäbischen Herzogthums lagen
das Güterverzeichniß der Welfen bei Stälin, Bd. II. S. 291). Zwar hatte
, um Welf IV., den Sohn des Markgrafen Albert Azzo II. von Este und
der deutschen Besitzungen seines Oheims Welf III., ebenfalls für sich zu gewinnen,
r Achtung und Entsetzung Otto's von Nordheim zu Weihnachten 1070 das
hum Bayern verliehen; allein nichts desto weniger schloß sich Welf der Partei
's VII. an und wurde mehrere Jahre lang die Seele des Widerstandes gegen
iser. So geschah es, daß durch die Hinneigung des mächtigen bayerischen Wel-
es zur päbstlichen Partei die Kämpfe desselben mit dem schwäbischen Hohenstaufen
langwierigen und erbitterten Streit des Kaiser- und Pabstthums um die Ober-
ft in Staat und Kirche verflochten wurden und dadurch mit der inneren Rich-
nen geistigen Gegensatz erhielten, welcher ihnen vorzüglich die kirchenhistorische
ng gibt und hier eine möglichst kurz gefaßte Darstellung nothwendig macht.
ls Heinrich IV. nach dem Tode des Gegenkönigs Rudolf von Schwaben mit
Heere nach Italien gegangen war, um seinen gefährlichsten Gegner, den Pabst
VII. zu unterdrücken, hatte er dem Herzoge Friedrich von Hohenstaufen die
für die Ruhe und Sicherheit Deutschlands übertragen. Allein kaum war das
ber die Alpen gezogen, so wählte die päbstliche Partei in Oberdeutschland unter
tung des Herzogs Welf den tapferen und unternehmenden Grafen Hermann von
rg zum Gegenkönige, welcher mit seinen Anhängern am Ende des Jahres 1081
henstaufen Friedrich bei Höchstädt besiegte und nach vergeblicher Belagerung von
rg nach Sachsen ging, um sich in Goslar krönen zu lassen. Indessen kehrte
ch der Kaiser, nachdem drei Jahre unter beständigen Unruhen in Deutschland
n waren, dahin zurück, sammelte ein neues Heer in Bayern und wurde, obgleich
6 das Treffen bei Bleichfeld verlor, vom Glücke so sehr begünstigt, daß der
önig Hermann freiwillig die Krone niederlegte und die mit ihm verbundenen

Fürsten sich unterwarfen. Auch Welf, welcher in Bayern die Oberhand behalten hatte, würde sich jetzt gern unter der Bedingung des ruhigen Besitzes seines Herzogthums mit dem Kaiser ausgesöhnt haben, wenn ihn nicht die Verhältnisse in Italien daran verhindert hätten. Hier hatte indessen, ungeachtet Heinrich IV. in Deutschland ein entschiedenes Uebergewicht behauptete, die kirchliche Partei, fest entschlossen, den Kampf mit allen Mitteln fortzusetzen, Victor III. und nach dessen Tode 1088 Urban II. zum Pabste gewählt, und wenn dieselben auch eine Zeit lang von dem kaiserlichen Pabste Clemens III. so hart bedrängt wurden, daß ihre Anhänger den Frieden zu wünschen begannen (Bernoldus Const. ad a. 1089), so änderte sich doch die Lage der Dinge bald zu ihren Gunsten, da es Urban II. gelang, die große und mächtige Gräfin Mathilde, die treue Freundin Gregor's, seiner Partei zu erhalten und die 43jährige Wittwe im Jahre 10[illegible] zu überreden, mit dem 18jährigen Sohne des Herzogs Welf IV. eine Scheinehe einzugehen, um der päbstlichen Partei ein kriegerisches Haupt zu geben. Dadurch sah sich der Kaiser gezwungen, nach Italien zu eilen, wo er 1092 eine Niederlage erlitt und bald darauf zu seinem Schmerze erfahren mußte, daß sich sein Sohn Konrad, dem er bei dem Tode seiner Schwiegermutter, der Markgräfin Adelheid von Susa, das Erbe derselben übergeben hatte, von der kirchlichen Partei zur Empörung und Annahme der lombardischen Krone verleiten ließ. Doch änderten sich die Verhältnisse unerwartet zu seinem Vortheile, als der junge Welf, sobald er von einem schon im Jahre 1077 ausgestellten Testamente, in welchem die Markgräfin Mathilde alle ihre Güter dem päbstlichen Stuhle vermacht hatte, gewisse Kunde erhielt, das wegen der Verschiedenheit des Alters ohnehin unnatürliche Eheband mit ihr zerriß und nach einem vergeblichen Versuche, die Gräfin zur Zurücknahme des Testaments zu bewegen, mit seinem Vater nicht nur zum Kaiser übertrat, sondern auch die anderen Fürsten in Deutschland für ihn zu gewinnen sich bemühte. Dafür erhielt im Jahre 1096 der alte Welf das Herzogthum Bayern zurück und 1098 die Zusicherung, daß es nach seinem Tode auf seinen Sohn übergehen solle. Auch wurde dem gegebenen Versprechen gemäß Welf V. als Herzog von Bayern bestätigt, nachdem sein Vater auf der Rückkehr von Jerusalem, wohin er im frommen Sinne seiner Zeit eine Pilgerreise unternommen hatte, im Jahre 11[illegible] gestorben war (Alberti Aquensis hist. Hierosolym. in den Gestis Dei per Francos p. 324. Anonymus Weingart. p. 19), und er bewahrte seitdem die treueste Ergebenheit sowohl gegen den Kaiser Heinrich IV., als auch gegen dessen Sohn und Nachfolger Heinrich V. So finden wir ihn, zugleich mit dem Erzbischofe von Trier, an der Spitze der deutschen Gesandtschaft, welche sich 1107 zum Pabste Paschalis II. nach Chalons begab, um im Namen Heinrich's V. die Streitigkeiten des Reichsoberhauptes mit dem Vorsteher der Christenheit auszugleichen. Wohl darf es als ein Beweis seiner aufrichtigen, dem Könige ergebenen Gesinnung betrachtet werden, daß er bei dieser Gelegenheit dem Pabste, da dieser hartnäckig die Belehnung mit Ring und Stab für sich ausschließlich in Anspruch nahm, kühn entgegnete: „Nicht hier und mit Worten, sondern in Rom und mit dem Schwerte muß die Sache ausgefochten werden.“ (Sugerii vita Ludovici VI. bei Du Chesne Scriptt. rerum francicarum T. IV. p. 289). Auch begleitete er Heinrich V. im Jahre 1111 auf seinem Zuge zur Kaiserkrönung nach Italien und war es vor Allen, dessen Bemühungen endlich die Aussöhnung mit dem Pabste gelang, als derselbe noch im Petersdome die zu Sutri früher zugesagte Verzichtleistung auf die Belehnung mit Ring und Stab verweigerte und deßhalb gefangen gehalten wurde. Auf gleiche Weise bewährte er sich auch später als treuen Anhänger und Berather des Kaisers, indem er nach der erlittenen Niederlage am Welfesholze bei Mansfeld 111[illegible] für ihn die Friedensunterhandlung mit dem Sieger Lothar von Sachsen führte und es ihm dadurch möglich machte, ohne Aufenthalt einen neuen Zug nach Italien anzutreten. Hier hatte die kirchliche Partei nach dem Tode der Markgräfin Mathilde sofort Anspruch auf die beträchtlichen Güter derselben erhoben und suchten ihn, auf die von ihr ausgestellte Schenkungsurkunde gestützt, geltend zu machen (vgl. Scheid. Origg. Guelf. T. I.

K. Schröckh, Kirchengeschichte, Theil XXVI). Aber der Kaiser konnte und
denselben als Oberhaupt des Reiches nicht anerkennen; er besetzte daher nach
Ankunft in Italien ohne Zögern die mathildischen Länder als verfallene Reichs-
mit Gewalt und vertrieb den Pabst aus Rom, der jedoch von den Normannen
führt, bald darauf unter den Rüstungen zum Kriege starb. An seine Stelle
die strengere Partei sofort Gelasius II., dem aber schon 1119 Calixtus II.
welcher nach Unterdrückung des Gegenpabstes Gregor VIII. den Bannfluch gegen
ifer, als einen zweiten Judas auf der Synode zu Rheims wiederholte (s. den
d. II. S. 499 der Real-Encyklopädie). Jetzt würde durch den Eifer des vom
der Hierarchie ergriffenen Erzbischofes Adalbert von Mainz der Bürgerkrieg in
land von Neuem ausgebrochen seyn, wenn nicht die Fürsten und Völker, müde
mpfes wie des Unglücks, das durch den Zwiespalt der Häupter in Kirche und
über das Reich gekommen war, den Frieden gefordert hätten. So kam endlich
auf dem Reichstage zu Würzburg die Aussöhnung der feindlichen Parteien zu
, worauf zwischen dem Kaiser und dem Pabste Calixtus II. 1122 das Con-
t zu Worms abgeschlossen wurde, welches, auf der ersten allgemeinen Kirchen-
mlung im Lateran 1123 bestätigt, dem Kaiser gegen Aufgabe der Investitur
genwart bei der Wahl der Bischöfe, die Entscheidung in streitigen Fällen und
lehnung mit Scepter und Schwert zugestand (Ekkehardus ad a. 1122 bei Pertz
C. VIII. p. 260. Udalrici cod. epist. nro. 305 und 306 bei Pertz IV, 75.
i T. XXI. p. 287 u. 281 sqq. Hoffmann, Diss. ad concordatum Henr. V.
xti II. Viteb. 1739, 4°).

rei Jahre nach Abschluß des Wormser Concordates starb Heinrich V.
s und mit ihm erlosch das fränkische Kaiserhaus, dessen Güterbesitz nebst dem
che auf die Krone an die Hohenstaufen, als die nächsten Verwandten der
linger, überging. Da die fränkischen Kaiser unzweifelhaft ihr Streben darauf
t hatten, das Reich zu einem Erbreiche zu machen, die verschiedenen deutschen
zu einer Nation zu vereinigen und die selbstständige Einheit in Staat und
gegen den päbstlichen Stuhl zu behaupten; so konnte es nicht fehlen, daß sich
chliche Partei der wachsenden Macht der Hohenstaufen, von welcher dasselbe zu
n war, mit aller Macht widersetzte. Als daher Friedrich von Schwaben im
en auf seine Verbindung mit den süddeutschen Fürsten, als Bewerber um die
ürde auftrat, ermahnte der Erzbischof Adalbert, welcher als Kanzler des Reichs
hlversammlung ausschrieb, ganz im Sinne Gregor's VII. die Fürsten dafür zu
„daß Kirche und Reich von dem bisherigen Joche frei werden möchte," und
ie Wahl auf den Herzog Lothar von Sachsen, von dem er wußte, daß er der
hen Partei ergeben war. Indessen entging es seinem Scharfblicke nicht, daß sich
Wahl nur dann werde durchsetzen lassen, wenn er das welfische Haus für seine
gewinne; er bewog deßhalb Lothar zu dem Versprechen, seine einzige Tochter
mit Heinrich dem Stolzen, dem Herzoge von Bayern, zu vermählen. Heinrich
olze, ein besonnener und thatkräftiger Mann, war der Sohn Heinrich's des
zen, welcher von seinem Vater Welf VI. die welfischen Güter in Bayern und
en geerbt, und mit seiner Gemahlin Wulfhilde, der jüngeren Tochter des letzten
rs, Herzogs Magus von Sachsen, den größten Theil der billungischen Güter
n hatte. Mit Recht galt er daher seit dem Tode seines Vaters 1126 für den
sten und einflußreichsten Fürsten Deutschlands, und sein Uebertritt zur kirchlichen
entschied in der That die Wahl Lothar's von Sachsen. Sobald die Fürsten
einig waren, fand man für gut, zu näherer Bestimmung der Rechte der Kirche
s Reiches dem neuen Könige in einer Wahlkapitulation folgende Bedin-
vorzulegen: „Die kirchlichen Wahlen sollen gänzlich frei seyn und weder durch
genwart des Kaisers, noch sonst beschränkt werden; die Belehnung mit dem
soll nach der Weihe unentgeltlich folgen; der Belehnte hat bloß den Lehenseid

zu schwören und leistet nach demselben Gehorsam mit Vorbehalt seiner kirchlichen Verhältnisse (vergl. Narratio de electione Lotharii in v. Olenschläger's Erläuterung der güldenen Bulle, Urkundenbuch S. 19). Hatten sich die Päbste bisher nur mühsam und mit Hülfe anderer Mächte gegen die Gewalt der Kaiser behauptet, so schien jetzt das Pabstthum über das Kaiserthum völlig den Sieg davon zu tragen, da Lothar, um zum Throne zu gelangen, nicht nur den geistlichen Fürsten durch die Annahme der Wahlkapitulation von seinen Rechten, sondern auch dem Pabste durch die Anerkennung des Oberaufsichtsrechtes desselben von seiner Würde schwere Opfer brachte (Dodechini app. ad Mariani Scoti chron. ad a. 1125 bei Pistorius-Struve T. I. p. 671).

Wenn Lothar schon durch diese nicht ohne Grund gemißbilligte Verringerung der kaiserlichen Macht die den Grundsätzen der fränkischen Kaiser ergebenen Hohenstaufen gegen sich zu feindseliger Stimmung veranlaßte, so erbitterte er sie noch mehr durch die Härte, mit welcher er ihnen, um ihr Haus so viel als möglich zu schwächen, die Verwaltung der Reichsgüter und ihre Lehen zu entziehen strebte. Auch währte es nicht lange, so rüstete sich Friedrich von Schwaben mit seinem Bruder Konrad von Franken, der mit Beistimmung der ihnen ergebenen Fürsten den Königstitel annahm und besonders in den lombardischen Städten Anerkennung fand, zum Kriege. Daher verurtheilte ihn Lothar auf einem Hoftage zu Straßburg als Feind des Reiches und zog mit einem Heere gegen ihn. Auch Konrad war in Italien vom Pabste Honorius II. mit dem Bannfluche belegt und seine Partei dadurch sehr geschwächt. Indessen behauptete sich Friedrich glücklich in den festen Plätzen in Schwaben und Franken, und erst als Heinrich der Stolze nach der Vermählung mit der kaum dem Kindesalter entwachsenen Gertrud an der Spitze seiner Vasallen dem Könige zu Hülfe kam, begann der Krieg mit größerem Nachdrucke geführt zu werden. Da starb der Pabst Honorius II. und die zwiespältige Wahl Anaclet's II. und Innocentius II. (s. die Art.) nöthigte Lothar, seine Blicke nach Italien zu richten. Es war nicht leicht, zwischen diesen beiden Päbsten zu entscheiden, und Lothar verfuhr dabei mit großer Vorsicht. Obgleich Anaclet den König Konrad auf's Neue in den Bann gethan und an Roger II. von Sicilien eine mächtige Stütze gewonnen hatte, erklärte er sich gleichwohl für Innocenz, da derselbe nicht nur von den Königen von Frankreich und England bereits anerkannt war, sondern auch in Würzburg durch seinen Legaten den Bann über Anaclet und die hohenstaufischen Brüder hatte aussprechen lassen und persönlich nach Lüttich kam, wo er Lothar nebst seiner Gemahlin Richenza auf einer Kirchenversammlung krönte. Bevor dieser darauf den versprochenen Römerzug antrat, übertrug er seinem Schwiegersohne, welchem er neben Bayern auch das Herzogthum Sachsen verliehen hatte, die Reichsverwesung und zugleich den Krieg gegen die Hohenstaufen. Indessen war das Heer, welches er nach Italien mit sich brachte, so schwach, daß er nicht einmal den gebannten Anaclet aus Rom zu vertreiben vermochte und deßhalb die Kaiserkrone im Jahre 1133 aus der Hand Innocenz II. in einer anderen, als der Peterskirche annehmen mußte. Dazu kam, daß er sich aus Familienrücksichten zum Nachtheile des Reiches bewegen ließ, die mathildischen Erbgüter gegen jährliche 100 Mark vom Pabste unter der Bedingung zu Lehen zu nehmen, daß sie nach ihm auf seinen Schwiegersohn, den Herzog Heinrich, übergehen, nach Beider Tode aber an die römische Kirche zurückfallen sollten (Annal. Saxo. Origg. Guelf. II, 514. Baronius Annal. ad a. 1133, nro. 3). Mittlerweile dauerte in Deutschland der Kampf der Welfen gegen die Hohenstaufen fort, bis im Frühjahre 1135 auf dem Reichstage zu Bamberg eine Aussöhnung mit Friedrich von Schwaben zu Stande kam, worauf auch Konrad im Herbste desselben Jahres auf dem Fürstentage zu Mühlhausen vor dem Kaiser erschien und dem Königstitel entsagte. Beide Brüder übergaben ihr fränkisches Erbe dem Kaiser und empfingen es von ihm als Lehen zurück; sie versprachen die Heeresfolge zum zweiten Römerzuge zu leisten und Konrad erhielt mit dem Reichsbanner die erste Stelle nach dem Kaiser vor allen Fürsten (Annal. Saxo ad a. 1134 und 1135).

So war endlich nach einem 10jährigen, blutigen Kampfe der Streit zwischen den elfen und Waiblingern beigelegt. Aber er sollte bald noch heftiger als zuvor, zum tten Male aufflammen, als Lothar im Jahre 1137 unerwartet starb, und Heinrich r Stolze, im Besitze der Reichsinsignien, neben dem milden und tapferen Konrad von henstaufen, als Bewerber um die Krone auftrat. Heinrich der Stolze hatte zu seinem ßen Besitzthume durch seine Gemahlin Gertrud die sämmtlichen supplinburgischen, rdheimischen und altbraunschweigischen Erbgüter erhalten, und war nun überdieß auch ch in den Besitz der mathildischen Erbschaft in Italien gelangt. Eine solche Macht, der Hand eines stolzen und thatkräftigen Mannes vereinigt, mußte den Fürsten be-nklich erscheinen; sie neigten sich deßhalb auf die Seite Konrad's, und selbst der Pabst nocenz II. beförderte aus Rücksicht auf die mathildischen Erbgüter durch seinen Legaten, n Erzbischof Adalbero von Trier, die Wahl desselben (Gest. Archiepp. Trevir. 68. bei Martene Collect. ampliss. T. IV. Otto Frising. chron. und de gestis ider. I.). Nachdem Konrad III. die Regierung angetreten hatte, dachte er zunächst rauf, den übermächtigen Gegner zu schwächen und forderte ihn zur Herausgabe Sach-ns auf, weil der Besitz zweier Herzogthümer gegen das Herkommen sey. Da Heinrich selbe trotzig verweigerte, erklärte ihn der König mit Rath der Fürsten in die Acht d vollzog sie, indem er ihm beide Herzogthümer absprach und Sachsen an Albrecht n Bären von der Nordmark, Bayern an Leopold V., Markgrafen von Oesterreich, lieh. Letzterer drang auch sogleich mit solcher Macht in Bayern ein, daß der ge-ächtete Herzog, trotz tapferer Gegenwehr, ihm unterlag und kaum mit wenigen Getreuen f seine Erbgüter nach Sachsen entfliehen konnte. Während er sich hier zum Kriege gen den König rüstete, starb er, noch nicht 38 Jahre alt, zu Quedlinburg den . Oktober 1139. Doch war der Kampf mit seinem Tode nicht geendet, da sich seines nterlassenen 10jährigen Sohnes, Heinrich's des Löwen, die Mutter Gertrud und die roßmutter Richenza, mit männlicher Entschlossenheit in Sachsen annahmen, während in yern Welf VI., des verstorbenen Herzogs Bruder, seine Erbansprüche geltend zu achen suchte und nach der Vertreibung des Gegners Leopold von Oesterreich siegreich rch Schwaben an die fränkische Gränze zog, wo der König Konrad in Verbindung it seinem Neffen, dem jungen Herzog Friedrich, die welfische Stadt Weinsberg bela-rte. Hier kam es zu Ausgange des Jahres 1140 zur Schlacht, in welcher Welf mit n Seinigen in die Flucht geschlagen und Weinsberg zur Uebergabe gezwungen wurde.*) eichwohl setzte Welf den Krieg fort, da er vom Pabste Innocenz II. begünstigt und n den Königen Geisa von Ungarn und Roger von Sicilien, die Konrad am Römer-ge verhindern wollten, unterstützt wurde. Ueberdieß steigerte der König Welf's Erbit-rung dadurch noch mehr, daß er nach dem Tode Leopold's von Oesterreich, 1142, das rzogthum Bayern dessen Bruder Heinrich Jasomirgott übertrug und denselben t Heinrich's des Stolzen Wittwe, Gertrud, vermählte. So dauerte der Kampf fort,) erst nachdem Konrad III. und sein heldenmüthiger Neffe Friedrich von Hohenstaufen Jahre 1146 auf Zureden des feurigen Abts Bernhard von Clairvaux (s. den Art.) t vielen anderen Fürsten das Kreuz genommen hatten, entschloß sich auch Welf dazu, n Waffenstillstand einzugehen und aus einem Feinde des Königs sein Waffengefährte dem heiligen Kriege zu werden. Dafür ehrte ihn der König vor allen Fürsten auf Zuge und beschenkte ihn reichlich, so oft sich die Gelegenheit darbot. Gleichwohl e der Groll in dem Gemüthe des Welfen so tief gewurzelt, daß er, aller Wohl-

*) Bei dieser Gelegenheit soll zuerst der Schlachtruf: „Hie Welf! — hie Waiblingen!" llen seyn und zu den Parteinamen Welfen und Waiblingen (Ghibellinen) die Veran-ng gegeben haben. Vergl. Andr. Presbyt. Ratisb. Chron. bavar. bei Schilter, Scriptt. 5. — Das hier genannte Waiblingen war ein dem salischen und später dem enstaufischen Geschlechte gehöriges, altes Städtchen an der Rems, etwa zwei Stunden von ttgart. Vergl. Pertz in den Monum. Scriptt. T. V. p. 109 und Stälin, würtembergische chichte, Theil I. S. 42 ff.

thaten des Königs uneingedenk, noch vor demselben nach Deutschland zurückeh
sich unterwegs auf's Neue von Roger von Sicilien zum Aufstande verleiten ließ
bald Konrad von diesen neuen feindseligen Anschlägen Kunde erhielt, schickte er den
Friedrich voraus, um die Ruhe wieder herzustellen; darauf brach er selbst eili
Deutschland auf und berief daselbst im Mai 1149 einen großen Reichstag nach
burg. Inzwischen hatte Welf, im geheimen Einverständniß mit dem Pabste Eug
(vergl. Joh. Trithem. chron. ad a. 1142), den Kampf begonnen und belagerte,
Konrad zu Speier krank lag, die hohenstaufische Burg Flochberg, unfern Nö
wurde jedoch von einem starken Heere, welches der König unter seinem Sohne
gegen ihn aufgeboten hatte, im Februar 1150 in die Flucht geschlagen und mu
zu einem von Herzog Friedrich von Schwaben vermittelten Waffenstillstande
Verzichtleistung auf seine Forderungen verstehen (Chron. Ursperg. Wibald
nro. 188—190 bei Martene et Durand, Collect. ampliss. T. II. p. 469).
diesen Umständen glaubte der nun mündig gewordene Herzog Heinrich der Löw
der günstige Zeitpunkt gekommen sey, das Herzogthum Bayern für sich zu er
Er verband sich daher mit seinem Schwiegervater Konrad von Zähringen zu
Zwecke und griff Heinrich Jasomirgott mit einem wohlgerüsteten Heere an. Mi
Schmerz und Unwillen sah der König durch dieses Auftreten Heinrich's im
Deutschland den kaum beigelegten Zwist um Bayern heftiger als zuvor ausbrech
gebot Waffenruhe, um auf dem bevorstehenden Reichstage zu Regensburg den
nach dem Gutachten der Versammlung zu entscheiden. Als jedoch alle Bemühun
durch Tüchtigkeit und Geschäftserfahrenheit ausgezeichneten Abtes Wibald von
und Stablo keine gütliche Ausgleichung der streitenden Parteien zu bewirken ver
zog er mit der Uebermacht seiner Vasallen gegen den Welfen Heinrich und zwa
die Eroberung Bayerns aufzugeben und sich auf seine Vertheidigung zu beschränk
ihm um so schwerer wurde, da ihn die Anhänger seines Hauses in Schwaben
kräftig unterstützten, wie er es erwartet hatte. Schon war er von seinen Gegnern
eingeschlossen, als der König so schnell als möglich nach Sachsen aufbrach, um
festen Plätze in den Erblanden Heinrich's zu bemächtigen. Doch gelang es diese
zeitig genug, trotz der Wachsamkeit seiner Feinde, zu entkommen; unerwartet ers
zu Braunschweig in der Mitte der Seinigen und mit ihm lebte der Muth und d
Zuversicht in der Brust Aller wieder auf. Daher entschloß sich Konrad III.,
durch Unwohlseyn niedergedrückt, zur Rückkehr nach Schwaben, auf welcher e
58 Jahre alt, am 15. Februar 1152 in Bamberg starb (Wibald. epist. nro.
Otto Frising I, c. 62 sqq. Chron. Usperg.). Da nicht lange vor ihm sei
früher zum Könige gewählter Sohn Heinrich ebenfalls aus dem Leben geschiede
so wählten die Fürsten, wie er es gewünscht hatte, in Frankfurt seinen Neffen, de
so klugen und tapferen, als edlen und menschenfreundlichen Herzog Friedrich I
Schwaben, einstimmig zum Reichsoberhaupte.

Kein anderer deutscher Fürst war mehr dazu geeignet, den Frieden zwisch
welfischen und hohenstaufischen Geschlechte wieder herzustellen, als Friedrich I.,
rossa; denn er vereinigte beide Häuser in seiner Person, da er nicht nur von väte
Seite dem hohenstaufischen, sondern auch durch seine Mutter Judith, der Schweste
rich's des Stolzen, dem welfischen Geschlechte angehörte (Otto Frising. Chron. p.
Auch hatte er schon vor seiner Thronbesteigung ihre Versöhnung betrieben. Jetzt,
dem er selbst zur Regierung gelangt war, mußte ihm die Einigkeit mit den Welf
so wichtiger erscheinen, da er ihrer Hülfe nothwendig bedurfte, wenn er der immer
um sich greifenden weltlichen Richtung des Pabstthums Einhalt thun, die ver
kaiserlichen Rechte wieder herstellen und Staat und Kirche auf feste, zeitgemäße
gründen wollte. Gleichwohl gelang ihm sein Bemühen erst dann vollständig, n
er Heinrich dem Löwen neben dem Herzogthum Sachsen auch Bayern durch eine
einkunft mit Heinrich Jasomirgott verliehen und dessen Oheim Welf die mathil
Güter in Italien überlassen hatte.

nd Friedrich Barbarossa die Welfen in dankbarer Anerkennung der Dienste,
im Kampfe gegen die lombardischen Städte, sowie gegen den entschlossenen
igen Pabst Hadrian IV. (1154—1159) leisteten, vorzugsweise begünstigte,
nrich der Löwe diese Gelegenheit, seine Macht theils durch die Vermehrung
ungen in Sachsen und Bayern, theils durch die Unterwerfung und Christia-
: slavischen Völkerschaften im nördlichen Deutschland immer weiter auszu-
en Art. „Heinrich der Löwe“ in der Real-Encyklopädie Bd. V. S. 694 ff.).
h der Löwe blieb auch der bejahrtere Welf VI. mit den Hohenstaufen in
en Verhältnisse, ungeachtet er, um sich die ihm übertragenen mathildischen
Italien zu sichern, heimlich die früheren Verbindungen seines Hauses mit
wieder anknüpfte. Nur ein Mal wurde das gute Vernehmen auf kurze
als im Jahre 1164 zwischen seinem Sohne, dem jüngeren Welf und dem
edrich von Schwaben aus geringer Veranlassung ein Streit entstand, der
zur Wiedererweckung der alten welfischen Fehde führen können, wenn nicht
um dieß zu verhüten, als Vermittler dazwischen getreten wäre (Otto de S.
sqq. Chron. Weingart. c. 14. Chron. Usperg.). Als indessen der jün-
uf dem vierten Römerzuge des Kaisers, 1167, in frischer Jugendkraft vor
Opfer einer verheerenden Seuche wurde, zog sich der Vater, von Gram und
dergebeugt, von den öffentlichen Geschäften auf seine Erbgüter zurück, wo er
inen Schmerz zu betäuben, einem ausschweifenden Leben mit gleichgesinnten
gab, seine Gemahlin verstieß und durch maßlose Freigebigkeit sich in Schulden
che ihn endlich nöthigten, seinen nächsten Erben, Heinrich den Löwen, um
mme anzugehen, für deren Auszahlung er ihm die unverzügliche Einsetzung
lbischen und bayerischen Allodien, sowie in die mathildischen Güter, welche
hslehen in Italien besaß, versprach. Allein der Herzog, welcher durch die
es Anerbietens nur die Mittel zur Behauptung seiner Macht zu schwächen
ung des Greises zur ungemessensten Verschwendung zu befördern fürchtete,
so mehr, in den Vorschlag einzugehen, als er die feste Ueberzeugung hegte,
ls dem nächsten Blutsverwandten, der Nachlaß des Oheims auch ohne dies
len müsse. Deßhalb trug Welf, empfindlich verletzt durch diese eigennützige
seine Erbgüter in Schwaben und Bayern unter der gleichen Bedingung dem
rich I., seiner Schwester Sohne, an, welcher den für die Vermehrung und
seiner Hausmacht so wichtigen Antrag ohne Bedenken annahm, dadurch aber
Gemüthe des nach möglichster Unabhängigkeit strebenden Herzogs die ersten
Mißtrauens weckte, das bald neue Zerwürfnisse zwischen den Welfen und
n herbeiführte. Zwar leistete der Herzog, nachdem er im Jahre 1172 eine
nach Jerusalem gemacht hatte, seinem früher auf dem Reichstage zu Worms
Versprechen gemäß, 1174, dem Kaiser die Heeresfolge mit 1500 Rittern auf
en italienischen Zuge, der gegen die vereinigte Macht des Pabstes Alexan-
des lombardischen Bundes gerichtet war, und es leidet kaum einen Zweifel,
friedlich gesinnten Männern beigezählt werden muß, welche die feindlichen
ihre Vorstellungen zu einem Waffenstillstande bewogen, da er schon früher,
rgebens, versucht hatte, eine Aussöhnung des Kaisers mit dem Pabstthume
Vermittelung zu bewirken (vergl. Pez, thesaurus anecdotorum novissimus,
p. 590. Albert. Stad. ad a. 1170. Anonymi Saxonis Hist. impp. bei
Scriptt. T. III. p. 110. Otto de St. Blas. c. 22 sqq. Baron. Annal.
). Als jedoch der Kaiser, nachdem er schon in Erwartung eines erwünschten
r angeknüpften Unterhandlungen einen Theil des Reichsheeres mit dem Her-
Sachsen entlassen hatte, sich nichtsdestoweniger gezwungen sah, den Kampf
, und deßhalb eiligst Heinrich den Löwen zu einem neuen Heerzuge auffor-
eigerte dieser nicht nur seinen persönlichen Dienst, sondern verlangte auch,
r die Ausrüstung eines Heeres als Kostenentschädigung das durch die nahen

Bergwerke wichtige und seinen Besitzungen äußerst günstig gelegene Goslar als Leh vom Reiche aufgetragen werde, und da die Gewährung einer solchen Forderung wei in der Befugniß, noch in dem Willen des Kaisers lag, beharrte der Herzog trotzig der Weigerung seiner Hülfe, ungeachtet ihn Friedrich Barbarossa bei der denkwürdig Zusammenkunft zu Chiavenna in den herzlichsten Worten an ihre alte Freundschaft innerte und, seine Kniee umfassend, ihn dringend bat, in dieser Noth nicht von ihm lassen (Otto de St. Blasio c. 23 bei Urstisius, T. I. p. 209. Arnold. Lubec. c. 15. Anonym. Saxo bei Mencken, Scriptt. T. II. p. 110. Albert. Stad. Chr ad a. 1177). So mußte der Kaiser, von dem feindlichen Heere gedrängt, auch o den Beistand des tapferen Herzogs die verhängnißvolle Schlacht von Legnano (117 liefern, deren Verlust ihn endlich zur Nachgiebigkeit gegen seine erbitterten Fei nöthigte. Aber obgleich er durch die erlittene Niederlage tief gedemüthigt war u überdieß der Kirchenbann hemmend auf ihm lastete, so erhob er sich dennoch bald wied und sowie er in den früheren Kämpfen seine Größe als Feldherr gezeigt hatte, so b währte er dieselbe jetzt als Staatsmann, indem er den Weg umsichtiger Unterhandl einschlug, sobald er sich von der Unmöglichkeit überzeugt hatte, seine Absichten mit Gew durchzusetzen. Um den Bund seiner Gegner zu trennen, versöhnte er sich zunächst du die Aufopferung des von ihm bisher beschützten Pabstes Calixtus III. mit Alexander I (s. den Art.), und schloß mit demselben, nachdem er vom Banne gelöst war, zu Vene 1177 Frieden und Freundschaft, wobei das wormser Concordat als Grundla angenommen, der Besitz der mathildischen Güter aber noch auf 15 Jahre bis einer Entscheidung durch schiedsrichterlichen Spruch dem Kaiser zugesichert wurde. Dan bewilligte er den vom Pabste preisgegebenen Lombarden einen sechsjährigen Waff stillstand, dem im Jahre 1183 der vorsichtig abgeschlossene Friede zu Constanz folg durch welchen er die lombardischen Städte den Vasallen der Krone gleichstellte (verg Muratori T. III. P. 1. p. 467. T. VII. p. 177. Ejusd. Antiqq. Ital. medii ae T. IV. p. 275 und 307 sqq.).

Sobald der Kaiser die Angelegenheiten in Italien so weit geordnet hatte, daß sei Gegenwart daselbst nicht mehr erforderlich war, eilte er nach Deutschland zurück, u durch schwere Rache am Stamme der Welfen seine Macht auch hier wieder geltend machen. Dabei kamen ihm die geistlichen und weltlichen Fürsten, welche bisher manche eigennützige Gewaltthätigkeit Heinrich's des Löwen erfahren hatten, bereitwillig zu Hülfe, indem sie in der sicheren Erwartung der Ankunft des Kaisers sogleich Waffen ergriffen und harte Anklagen über jenen erhoben. Da der Herzog einer maligen, von Worms, Magdeburg und Goslar an ihn ergangenen Aufforderung, vor einem Fürstengerichte zu vertheidigen, nicht Folge leistete, ward er beider Herzog thümer, sowie sämmtlicher Lehen und Reichswürden für verlustig erklärt, und als sich der Ausführung dieses Spruches mit Gewalt widersetzte, die Acht über ihn gesprochen, welche ihn, trotz tapferer Gegenwehr, im November 1181 nöthigte, auf dem Reichstage zu Erfurt sich dem Kaiser zu unterwerfen und um Aufhebung der Acht Rückgabe seiner Güter flehentlich zu bitten. Er erhielt darauf zwar die Stammgüter seines mütterlichen Erbes, Braunschweig und Lüneburg, zurück, sollte aber zur Erhaltung des Friedens sieben Jahre außerhalb Deutschlands leben; doch wurde diese Zeit auf die Fürsprache des Pabstes und des Königs von England auf drei Jahre herabgesetzt (Arnold. Lubec. ed. Bangert lib. II. p. 298. Chron. mont. seren. ad a. 1180 Chron. Erfurt bei Mencken T. III. p. 228. Annales Godefredi monachi bei Freher T. I. p. 248. Radulfi de Dicato, imagines historiarum bei Twysden Scriptt. lic. p. 614).

So war das welfische Haus, seit einem halben Jahrhundert Hauptgegner des hohenstaufischen, beinahe zur Vernichtung gebracht, während Friedrich Barbarossa nicht nur seine Macht in Deutschland völlig wiederhergestellt hatte, sondern auch durch die Verheirathung seines Sohnes Heinrich mit Constantia, der Erbin beider Sicilien

re 1186 seinem Hause die Aussicht, in der Folge über ganz Italien zu gebieten, t. Als er darauf, seines Alters nicht achtend, auf Gregor's VIII. Ruf im 1188 mit jugendlichem Feuer zu Mainz den Kreuzzug beschloß, um Jerusalem i Händen der Ungläubigen wieder zu befreien, suchte er neuen Streitigkeiten in land während seiner Abwesenheit dadurch vorzubeugen, daß er dem aus der Ver- z heimgekehrten Welfen die Wahl unter folgenden drei Vorschlägen ließ: entweder geringem Ersatze für die abgesprochenen Güter und Ehren zufrieden zu erklären, f des Kaisers Kosten an dem Kreuzzuge Theil zu nehmen und dafür der unge- ten Wiedereinsetzung in das Verlorene demnächst entgegen zu sehen, oder endlich i ältesten seiner vier Söhne nochmals auf die Dauer von drei Jahren das Reich issen (Arnold. Lubec. l. c.). Heinrich der Löwe wählte das Letzte und schiffte seinem ältesten, gleichnamigen Sohne um Ostern des Jahres 1189, in welchem iser die Kreuzfahrt antrat, nach England ein. Allein kaum hatte er von den eibenden Seinigen Abschied genommen, so griffen auch seine Feinde unter den m und weltlichen Fürsten, ohne sich um die Verfügungen des Kaisers weiter zu ern, sein Erbe an. Da hielt auch er sich seines Eides entledigt und eilte auf hricht von dem Tode seiner tugendhaften Gemahlin Mathilde, welche der Gram s Geschick ihres Hauses hingerafft hatte, nach Deutschland, um für seine hülf- inder zu sorgen und sein Eigenthum zu vertheidigen (Arnold. Lubec. l. c. Stederburg. bei Leibnit. Scriptt. T. I. p. 861. Matthaeus Paris, hist. major ta p. 127). Indessen betrachtete Heinrich VI., dem sein Vater vor dem Antritte uzzuges die Reichsverwesung in Deutschland übertragen hatte, das feindliche Auf- es Herzogs als eine Verachtung seiner Jugend und sammelte mit Zustimmung ichsfürsten auf dem Tage zu Goslar ein Heer und machte mit demselben, Alles ich verwüstend, einen Einfall in die braunschweigischen Erblande. Doch leistete der Löwe mit den Seinigen allen Angriffen so glücklichen Widerstand, daß der in die von den Erzbischöfen von Mainz und Köln angebotene Vermittelung um twilliger einging, da ihn die Kunde von dem Tode Wilhelm's II. von Neapel alien rief, um das ihm zugefallene Erbe beider Sicilien in Besitz zu nehmen. i im Jahre 1190 auf einem Hoftage zu Fulda eine Aussöhnung zwischen dem und Hohenstaufen unter der Bedingung zu Stande, daß sich der Herzog Heinrich e verpflichtete, die Mauern der Stadt Braunschweig von drei Seiten niederzu- das eroberte Lauenburg zu schleifen und die auf Kosten des Grafen Adolph von i eroberten Landschaften, Städte und festen Plätze jenseits der Elbe zurückzugeben; m aber zum Unterpfande des Friedens seinen ältesten Sohn Heinrich mit einem von 50 schwergerüsteten Reitern an der Unternehmung gegen Neapel Theil zu lassen und den jüngeren Bruder desselben als Geißel an den kaiserlichen Hof n (Arnold. Lubec. IV, 2).

leichwohl war der Friede nur von kurzer Dauer. Denn kaum hatte der König i Zuge durch Italien die Nachricht von dem Tode seines Vaters aus dem Orient und vom Pabste Cölestin III., aus dem Hause Este (s. den Art.), einem Ver- i der Welfen, durch Aufopferung der treuen Stadt Tusculum und das erneuerte chen, Heinrich den Löwen in alle ihm abgesprochene Ehren und Lehen des Reichs einzusetzen, die Kaiserkrönung empfangen, als er sich durch Habsucht, Grausam- Hinterlist nicht nur überall verhaßt machte, sondern auch bei dem jungen Herzog , der ihm nur ungern nach Italien gefolgt war, einen Argwohn erweckte, welcher, e Kunde von dem plötzlichen Tode seines in Augsburg zurückgelassenen Bruders und das treulose Benehmen des Kaisers gegen ihn selbst verstärkt, zu dem Ent- brachte, heimlich bei St. Germano das deutsche Heer zu verlassen, zu den Feinden chen und dann so bald als möglich über Frankreich zu seinem Vater nach Braun- zurückzukehren. (Origg. Guelf. T. III. p. 139. Otto de St. Blas. c. 33. Lubec. l. c. Chronographus Weingart. bei Hess, Monum. Guelf p. 68.

Chron. Stederburg. bei Leibnit. Scriptt. T. I. p. 863). Hierzu kam no
sämmtlichen Güter des alten Herzogs Welf VI., welcher am 15. Dezembe
Memmingen starb, an den Kaiser übergingen, und dieser, grollend über d
Heinrich's Flucht aus Neapel, den Feinden Heinrich's des Löwen bei dem
neuen Kampfe gegen denselben nicht nur freie Hand ließ, sondern auch al
zur Aussöhnung kalt zurückwies. Erst die unerwartete Verheirathung des älte
Heinrich's des Löwen mit Agnes, der einzigen Tochter des Pfalzgrafen R
Rhein, des vielvermögenden kaiserlichen Oheims, vermochte den starren Sinn
zu mildern, worauf es den eifrigen Bemühungen Konrad's gelang, im Jahre
Vertrag zu Tilleda zu bewirken, durch welchen Heinrich dem Löwen und sei
Heinrich der Friede zugesichert und dem Letzteren zugleich die Anwartschaft a
lehnung mit der Pfalz ertheilt wurde (Chron. Stederb. bei Leibnit. T. I
Seitdem lebte Heinrich der Löwe, von Alter und Unglück niedergebeugt, nu
Jahr in stiller Zurückgezogenheit zu Braunschweig, wo er am 6. August
frommer Ergebung starb und seine Besitzungen, soweit sie ihm geblieben wa
Söhnen Heinrich, Otto und Wilhelm zur Theilung hinterließ. Zwei Jahre s
auch der Kaiser Heinrich VI., kaum 32 Jahre alt, in Sicilien aus dem Leb
sein zum Nachfolger bestimmter, erst dreijähriger Sohn Friedrich, unter der
schaft seiner Mutter Constantia und seines Oheims Philipp von Schwaben,
rung nicht gewachsen schien, so traten die deutschen Fürsten zu einer neuen
sammen. Sie zerfielen jedoch bald in zwei Parteien, die hohenstaufisch
welfische, von denen die erstere sich für Philipp erklärte, welcher sich im
Reichsinsignien befand und, nachdem er die Ueberzeugung gewonnen hatte,
nicht gelingen werde, seinem Neffen, als dessen Vormund, die Krone zu erha
als Bewerber um die Königswürde auftrat. Dagegen wählte die welfische P
den jüngeren Sohn Heinrich's des Löwen, da dessen älterer Bruder, der tap
graf Heinrich von einer nach Jerusalem unternommenen Pilgerfahrt noch n
gekehrt war. Als keine von beiden Parteien der anderen nachgeben wollte, k
Kriege, welcher dem vor Kurzem zum Haupte der Kirche erhobenen, eben
begierigen, als einsichtsvollen und staatsklugen Innocenz III. (s. den Art.) d
mene Gelegenheit darbot, sich mit Nachdruck in die deutschen Angelegenheiten
und das Recht, bei einer zwiespältigen Kaiserwahl zu entscheiden, in Anspruch
Mehr den päbstlich gesinnten Welfen, als den durch den Besitz von Sicilien
lichen Macht gefährlichen Hohenstaufen zugeneigt, entschied sich Innocenz 1201
Otto's IV., knüpfte aber gleichwohl wieder Unterhandlungen mit Philipp an,
merkte, daß derselbe einen großen Theil der welfischen Partei und selbst den P
Heinrich auf seine Seite zog und immer entschiedenere Vortheile über sein
gewann. (Registrum Impp. Epist. 18. 29. 77. 186; vergl. Wichert, d
et Philippi Suevi certaminibus atque Innocentii labore in sedandam re
tentionem. Regiom. 1835). Auch würde Philipp ohne Zweifel in diesem K
Sieg über den Welfen davon getragen haben, wenn er nicht durch die Frevler
gekränkten Vasallen Otto von Wittelsbach den 21. Juni 1208 auf der Altenburg
berg ermordet worden wäre. Ungeachtet die Anhänger des Ermordeten durch di
scheuungswürdige That ihre Hoffnungen plötzlich vereitelt sahen, waren sie do
gesonnen, in Würzburg zur Wahl eines neuen Oberhauptes zu schreiten. Als
der Pabst diesem Vorhaben unter Androhung des Bannes widersetzte, und
dem sich jetzt auch sein Bruder, der Pfalzgraf Heinrich, nebst anderen angesehen
wieder angeschlossen hatte, durch die Verlobung mit Philipp's Tochter Beatrix
söhnung mit seinen Gegnern bewirkte, wurde er allgemein als alleiniger Herr d
anerkannt und konnte ungehindert den Zug nach Italien unternehmen, wo ihn
1209 zum Kaiser krönte, nachdem er dessen Forderungen in Allem genügt,
die Freiheit der kirchlichen Wahlen, sowie der Appellationen nach Rom und d

…it. aller von der Kirche in Anspruch genommenen Güter feierlich versprochen
(Registr. Impp. Epist. 153 — 155. 188. 189. Arnold. Lubec. VII, 20.
Colon. ad a. 1209. Otto de St. Blas. c. 52). So schien endlich der Par-
e Welfen und Waiblinger verstummt und der Friede im Reiche nach vieljähriger
esichert zu seyn, vorausgesetzt, daß das freundschaftliche Verhältniß zwischen dem
und Pabste von Bestand war. Aber sobald Otto das Ziel seiner Wünsche er-
itte, begann er sogleich die Kaiserrechte in Italien wieder geltend zu machen, die
irche entzogenen Lehen nebst den mathildischen Gütern von der römischen Kirche
ordern und dadurch die ganze politische Schöpfung des herrschsüchtigen Pabstes
rden. Deßhalb säumte der getäuschte und tiefgekränkte Innocenz III. nicht, den
nd die Absetzung über den Kaiser auszusprechen, und als derselbe, ohne darauf
Rücksicht zu nehmen, sogar in Apulien und Calabrien vordrang, um dem jungen
die Krone beider Sicilien zu entreißen, beschloß der Pabst, ihm diesen einzigen,
igen Hohenstaufen entgegenzustellen. Schon stand Otto im Begriffe, auf einer
en Flotte nach Sicilien überzuschiffen, da erschienen päbstliche Abgesandte in
and, verkündigten auf einem nach Bamberg ausgeschriebenen Fürstentage den
uch gegen ihn und erregten in Verbindung mit dem mißvergnügten Erzbischofe
ried von Mainz neue Unruhen, welche ihn zur Rückkehr aus dem Süden Ita-
die Heimat zwangen. Während er hier überall dem Neide und Hasse der heim-
nhänger des hohenstaufischen Hauses begegnete und die weltlichen Fürsten ebenso-
ls die Bischöfe den Verkehr mit ihm, als einem von der Kirche Gebannten,
vermieden, kam der jugendlich kühne und durch die Umstände noch mehr ermu-
riedrich zur Besitznahme seines väterlichen Reiches in stürmischer Eile über die
und gewann bald, vom Pabste und dem Könige von Frankreich unterstützt, die
Stände für sich, so daß er im Juli 1215 zu Aachen die deutsche Königskrone
en konnte, und Otto, allgemein der Kargheit und des Hochmuthes beschuldigt,
en verlassen, sich bis an seinen Tod mit seinen braunschweigischen Erblanden
n mußte (Matth. Paris ad a. 1210 sqq. Alberic. ad a. 1211 sqq. Origg.
f. III.).

bald Friedrich II. nach dem Tode seines Gegners 1218 die Reichsinsignien
en Bruder, dem Pfalzgrafen Heinrich, gegen eine Summe Geldes ausgeliefert
und die öffentlichen Angelegenheiten in Deutschland nach Wunsch geordnet hatte,
seinen bereits zum Könige von Sicilien ernannten, siebenjährigen Sohn Heinrich
fe der von ihm begünstigten Bischöfe auch zum Könige von Deutschland wählen,
würde darüber schon jetzt mit dem durch Innocenz III. auf den Gipfel seiner
rhobenen Pabstthums in Streit gerathen seyn, wenn es ihm nicht gelungen wäre,
hfolger desselben, den milden und nachgiebigen Honorius III. (s. den Artikel),
ine Erklärung, daß die Wahl ohne sein Wissen und Willen zur Sicherstellung
ches geschehen und sogleich eine Botschaft, um die herkömmliche Bestätigung des
chen Stuhles einzuholen, von ihm angeordnet sey, zu besänftigen Origg. Guelf.
p. 224 ff. Albert. Stad. ad a. 1220. Raynald cont. annal. eccl. Baron.
p. 472 ff.). Da der König schon bei seiner Krönung in Aachen den Kreuzzug
atte, so übergab er, um denselben sobald als möglich auszuführen, die Reichs-
ng unter dem Namen seines Sohnes Heinrich dem umsichtigen Erzbischofe
brecht von Köln (Chron. Ursperg., Godofred. Colon. ad a. 1225) und zog
m Heere nach Italien, worauf er, nachdem er dem Pabste den vollen Besitz der
schen Erbschaft durch einen feierlichen Eid gewährt und aus den Händen des
ls Hugolinus auf's Neue das Kreuz angenommen hatte, im November 1220
ner Gemahlin unter unbeschreiblichem Jubel in Rom gekrönt ward. (Richard.
German. ad a. 1220. Raynald. cont. annal. eccles. Baron. ad a. 1220,
X. p. 474 ff.). Gleichwohl wurde der Kreuzzug trotz der wiederholten Mah-
des Pabstes und der vermehrten Verpflichtung, welche Friedrich II. nach dem

Tode seiner ersten Gemahlin durch die Verheirathung mit Jolanta, der Erb Königreichs Jerusalem, übernommen hatte, von einer Zeit zur anderen hinausgesch weil Friedrich zuerst vor seinem Zuge nach dem Morgenlande, die während der lichen Vormundschaft fast vergessenen Rechte der Krone in seinem sicilianischen wieder herstellen wollte, dann aber wegen der Erneuerung des Lombardenbundes der Pabst augenscheinlich als Rathgeber und Theilnehmer zur Seite stand, gegr Besorgnisse hegte. (Epist. Honorii ad Frid. vom Jahre 1226 bei Mansi T. I p. 91. Godofred. Monach. ad a. 1226). Erst durch den Vertrag von St. G (1225) wurde endlich die Abfahrt unwiderruflich auf den August 1227 festgesetzt daher der Kaiser, durch Krankheit genöthigt, dessenungeachtet einen nochmaligen A verlangte, sprach der heftige und starrsinnige Gregorius IX. (s. d. Art.), der dem milden und versöhnlichen Honorius auf dem päbstlichen Stuhle gefolgt war Bann über ihn aus, obgleich er sich nicht nur wegen der eingetretenen Verzögerun kommen rechtfertigte, sondern auch gleich nach seiner Genesung den Kreuzzug antrat. Dessenungeachtet ging der Pabst in seiner leidenschaftlichen Erbitterung s daß er den Bannspruch selbst im Morgenlande verkündigen ließ, um dem Kaise dort alle mögliche Schwierigkeiten zu bereiten. Indessen gelang es diesem in Zeit, mit dem Sultan Kamel von Aegypten einen Friedensvertrag abzuschließen u nach der Wiederherstellung des Königreichs Jerusalem die Krone desselben in der Stadt selbst auf das Haupt zu setzen. Darauf eilte er nach Italien zurück, wo seiner Abwesenheit ein päbstliches Heer (clavigeri) das wehrlose Apulien besetzt Zwar bot jetzt der Pabst Alles auf, neue Feinde gegen ihn aufzureizen; da jede Versuche der Art ohne hinreichenden Erfolg blieben, erzwang Friedrich schnell im 1230 den Frieden von St. Germano, der alle Zwistigkeiten beseitigte (Richa St. Germ. ad a. 1230. Raynald. l. c. ad a. 1230). Als nun aber der Kai Bewußtseyn seiner Macht und geistigen Ueberlegenheit nicht nur zu festerer Begr des Rechtszustandes in Sicilien durch seinen gelehrten Kanzler Petrus de ein Gesetzbuch zusammenstellen ließ, in welchem er die weltliche Seite der Kird Staate streng unterordnete, sondern auch den Kampf seines Hauses gegen die Lom entschlossen wieder aufnahm, entspannen sich bald neue Feindseligkeiten zwischen ih dem Pabste. Denn während er sich bemühte, mit allem Nachdruck die alten Red Krone wieder herzustellen, fürchtete Gregor nichts so sehr, als die unmittelbare dung Siciliens mit dem Kaiserreiche, wodurch die lombardischen Städte von zwei von der deutschen und sicilischen Macht, leicht in die alte Unterwerfung gebracht konnten, und sprach deßhalb, da seine schiedsrichterlichen Unterhandlungen erfolglos und der Kaiser endlich zu den Waffen griff, über denselben im März 1239 den aus, welcher alle seine Unterthanen des Eides der Treue und des Gehorsams e Jetzt begann ein heftiger Schriftwechsel von beiden Seiten, dem ein Kampf zwisch höchsten geistlichen und weltlichen Gewalt folgte, welcher beiden verderblich wa erst mit dem völligen Untergange des hohenstaufischen Hauses endigte. Es lie ferne, diesen welterschütternden Kampf hier weiter zu verfolgen; nur dürfen wi unerwähnt lassen, daß derselbe noch ein Mal, gleichsam als Nachspiel, den fr Streit zwischen dem welfischen und hohenstaufischen Geschlechte dadurch wach rief der Kaiser, um das Besitzthum eines Fürstengeschlechtes, das immer noch heimlich sorgnisse in ihm erregte, zu beschränken, einen in dem welfischen Hause entsta Erbstreit dazu zu benutzen versuchte, sich einen Theil der Erbgüter, welche na Tode des Pfalzgrafen Heinrich, 1227, dem Sohne Wilhelm's von Lüneburg und schweig, Otto dem Kinde, als einzigen männlichen Nachkommen Heinrich's des zugefallen waren, anzueignen; der Pabst Gregor IX. dagegen in seiner Bedr darauf dachte, den Welfen an die Spitze der gegen den Kaiser gerichteten Pa Deutschland zu stellen und ihm in dieser Absicht durch seinen Legaten die Kaise anbieten ließ. Doch war Otto, obgleich alle Gegner des hohenstaufischen Hauf

genmerk auf ihn richteten, besonnen genug, die mit dem glänzenden Anerbieten ver- bundenen Gefahren richtig zu würdigen; er lehnte daher alle Anträge der Art ab und widerte dem Markgrafen von Montferrat, als derselbe ihn im Namen des Pabstes forderte, als Gegenkönig des Hohenstaufen aufzutreten: er wolle nicht wie sein Oheim, Kaiser Otto IV., sterben. Nichtsdestoweniger zeigte sich Friedrich II. so erbittert gen ihn, daß es der Fürbitte deutscher Stände und des Königs Johann von England durfte, um ihn zu besänftigen, und erst auf dem Reichstage zu Mainz im August des Jahres 1235 ward es dem Welfen gestattet, im Beiseyn des Kanzlers und der Räthe Kaisers vor demselben sein Knie zu beugen, Braunschweig und Lüneburg mit seinen eigen Allodien in dessen Hände dem Reiche zu eigen zu übergeben, auf das Herzogs- t in Sachsen, sowie auf den Besitz der Pfalz am Rhein Verzicht zu leisten und, das ilige Kreuz berührend, den üblichen Lehenseid zu schwören. Darauf erhob der Kaiser t Zustimmung der Fürsten die welfischen Erbgüter Braunschweig und Lüneburg als auch in weiblicher Linie erbliches Reichslehen zu einem Herzogthume und verlieh n Herzoge außerdem den Zehnten und Zins von den Bergwerken zu Goslar, welche ist Heinrich der Löwe, sein Großvater, vergeblich von Friedrich Barbarossa verlangt tte. (Godofr. Colon. ad a. 1235. Annal. Saxo und Albert. Stad. ad h. a. Origg. elf. T. IV. p. 49. 141).

So hatte der Kaiser Friedrich II. mitten im alten Herzogthume Sachsen ein Her- gthum neuer Art geschaffen und damit den lange dauernden Streit zwischen seinem d dem vormals so mächtigen welfischen Hause für immer geschlichtet. Indessen blieb r Herzog Otto, obgleich mit dem Kaiser versöhnt, bis an seinen Tod der kirchlichen rtei zugeneigt, und wenn er sich auch aus Grundsatz nicht an die Spitze derselben llte oder öffentlich an ihren Bewegungen gegen den Kaiser und dessen Anhänger thä- en Antheil nahm, so ließ er sich doch durch die Einwirkungen des Pabstes Inno- tz IV. (von 1243—1254, s. den Art.) bestimmen, seine Tochter Elisabeth mit dem rafen Wilhelm von Holland, der nach Heinrich's (Raspe) von Thüringen Tode, 1247, m Gegenkönige des großen Hohenstaufen gewählt war, zu verloben und nach des isers Tode im Beiseyn des päbstlichen Legaten Hugo am 25. Januar 1250 unter ßen Festlichkeiten zu Braunschweig zu vermählen (Chron. Erford. ad a. 1252). Doch rb Otto schon in demselben Jahre und mit ihm sank die hauptsächlichste Stütze des wohl tapferen und waffenkundigen, den schwierigen Verhältnissen der Zeit aber nicht wachsenen Gegenkönigs des Hohenstaufen, Konrad's IV. Zwar überlebte er diesen h zwei Jahre, verlor aber selbst im Jahre 1256 auf einem Zuge gegen die Friesen s Leben und das „heilige, römische Reich deutscher Nation“ ging der „kaiserlosen, recklichen Zeit“ entgegen, wo bei der völligen Zerrüttung aller Verhältnisse in Deutsch- ch Jeder auf sich selbst gestellt war und mit der Vernichtung des kaiserlichen Ansehens gleich die päbstliche Gewalt über die deutsche Krone und Kirche nach den von Gre- : VII. aufgestellten Grundsätzen immer fester gegründet wurde.

Ungeachtet nach dem schmählichen Untergange der mächtigen Hohenstaufen der große mpf des Kaiserthums und des Pabstthums um die Oberherrschaft über Kirche und aat beendigt, und der mit demselben verflochtene Streit des welfischen und waiblingi- en Hauses in Deutschland längst geschlichtet war, wurden in Italien die daraus her- rgegangenen blutigen Parteikämpfe, welche unter dem Namen der guelfischen und ibellinischen bekannt sind, noch lange Zeit mit der größten Erbitterung fortgesetzt. ir müssen daher, bevor wir diesen Artikel schließen, noch einige Andeutungen über selben hinzufügen, obgleich sie bald einen anderen Karakter erhielten und andere Zwecke rfolgten. Zwar blieb der Pabst, als in den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts die men „Guelfen und Ghibellinen“ aufkamen, noch immer der Mittelpunkt der elfischen Partei, während sich die ghibellinische dem Kaiserthum zuneigte und dessen strebungen unterstützte. Als jedoch Italien von inneren Spaltungen und politischen rteikämpfen mehr und mehr zerrissen wurde, schlossen sich die einzelnen, einander ent-

gegenstehenden Parteien des Adels und des Bürgerstandes mehr oder weniger offen an die beiden Gegensätze, das Pabstthum und das Kaiserthum, an, um ihre besonderen Absichten, die meistens der Kirche völlig fremd waren, zu bemänteln. So traten nicht nur ganze Städte einander feindselig gegenüber, sondern es gab auch kaum irgend eine Stadt, welche nicht entweder in ihren Mauern dergleichen Kämpfe des Adels unter sich oder gegen die nach Unabhängigkeit strebende Bürgerschaft sah, oder außerhalb derselben Angriffe des zeitweilig vertriebenen Adels erfuhr. Nicht selten waren es geringfügige Ursachen, aus denen diese Zwistigkeiten und Fehden entstanden, in welchen die Häupter der Parteien einander gerüstet und kampfbegierig entgegentraten und den Namen Guelfen und Ghibellinen führten, ohne daß sie ein klares Bewußtseyn von der ursprünglichen Bedeutung und Entstehung dieser Parteinamen hatten. Mit Recht konnte daher schon der Pabst **Gregor X.** im Jahre 1273 sagen: „Guelphus aut Gibellinus, nomina ne illis quidem, qui illa proferunt, nota; inane nomen, quod significet, nemo intelligit.“ (**Muratori**, Scriptt. rerum Ital. T. XI. p. 178). Da indessen diese Parteikämpfe meist örtlicher Natur waren und sich seit der Mitte des 14. Jahrhunderts immer mehr auf die Begründung von aristokratischer oder demokratischer Verfassung in den einzelnen Städten bezogen, so verloren sich auch die früheren Parteinamen der Guelfen und Ghibellinen allmählich und kamen mehr und mehr in Vergessenheit.

Literatur: **Scheidii** Origines Guelficae, Honov. 1750—1753. IV Tomi fol. T. V. cura Jung 1780. **Gerh. Hess**, Monumenta domus Guelficae. Frcf. 1784, und darin besonders das Chronicon monachi Weingart. — **Stenzel**, Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, 2 Bde., Leipzig 1827. Friedrich v. **Raumer**, Geschichte der Hohenstaufen, 6 Bände der dritten Auflage, Leipz. 1857. **Stälin**, würtembergische Geschichte, Theil 1 und 2. **Havemann**, Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg, Bd. I., Göttingen 1853. **Pfister**, Geschichte der Deutschen, Bd. I.—III., Hamburg 1831. **Leo**, Geschichte Italiens, Theil 1—4, Hamburg 1829. **Wachsmuth**, Geschichte der politischen Parteiungen, zwei Bände. **Schröckh**, Kirchengeschichte Bd. XXI. ff. **Gieseler**, Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd. II. der vierten Auflage, Bonn 1848. G. H. Klippel.

Welt, im **biblischen Sinne**. Diese Vorstellung trägt zwar an sich keinen religiösen Karakter und empfängt denselben erst durch technische Ausprägung; doch übt sie einen höchst mächtigen Einfluß aus auf die Gestaltung aller religiösen Hauptbegriffe: die Idee Gottes wie die des Menschen, die der Offenbarung und des Heiles — alle diese Ideen sind stark bedingt durch die Vorstellungen, welche der gewöhnliche Sprachgebrauch unter dem Worte „Welt“ vielsinnig zusammenfaßt. Denn die Welt bildet stets nicht nur den Schauplatz, sondern auch das Objekt des göttlichen Wollens und Wirkens, sowie der menschlichen Thätigkeit. — Wenden wir uns zunächst zum **Alten Testamente**. Für die Welt im Sinne von **Universum** besitzt der Hebräer kein besonderes Wort. Eine Nöthigung, ein solches auszuprägen, könnte höchstens darin liegen, wenn er die Schöpfung als Ein großes Gotteswerk darstellen wollte. Hiezu genügte ihm aber die Zusammenfassung „**Himmel und Erde**“. Der Himmel („die Höhe“; s. d. Art. Bd. VI. S. 599 ff.) wird unter dem zwiefachen Gesichtspunkte angeschaut, daß er theils mit der Erde ein Ganzes ausmache, eng zu ihr gehöre, theils ihr gegenüberstehe: dann ist jene Wohnort der Menschen, dieser Wohnung Gottes. Erst spät neigte die Phantasie der **Dichter** dahin, diese zwiefache Betrachtungsweise in Vorstellungen einzufassen und gleichsam zu lokalisiren. (Darum ist es ein starker Mißgriff und arger Rückschritt in der theologischen Erkenntniß, diese Doppelheit der Himmel nicht nur für ein „Glaubensobjekt“ der Israeliten, sondern auch als objektive Thatsache hinzustellen, wie die alten und neuen Theosophen zu thun lieben. Alle Erkenntniß soll Bild und Sache sondern, nie aber gleichsetzen). Nach der ersteren Seite hin gehört der Himmel enge zur Erde, daher auch 1 Mos. Kap. 1. nicht eine Kosmogonie, sondern eine Geogonie gibt, da das Wesen der Erde ohne die Himmelskörper nicht gedacht

werden kann. Alles, was über das eigentliche Firmament (רָקִיעַ, στερέωμα) ausgesagt wird, will nur die unmittelbare Erscheinung darstellen und anschaulich motiviren. Fest muß es seyn, weil es nicht herniederkommt, gegründet auf Säulen (Bergen am Horizonte) Hiob 26, 11. 2 Sam. 22, 8., auch Thore führen in den Himmel ein 1 Mos. 28, 7.; die Gestirne sind an dieser Raqia' befestigt 1 Mos, 1, 14. Sowohl das Licht als auch Regen und Blitze durchbrechen dies Gewölbe Hiob 38, 24—30. Nach Spr. 8, 20. 8, 28. Hiob 37, 18. ist es eins mit dem Aether (שַׁחַק), dem die dichten Wolken, עָבִים, gegenüberstehen. Zu der anderen Vorstellung, welche den Himmel als Wohnsitz Gottes auffaßt, leitet die Wahrnehmung über, daß die großen Gestirne (1 Mos. 1, 16.) die Erde „beherrschen". Die festen Ordnungen und bestimmten Zeiten verrathen die Ahnung von Naturgesetzen, die jedoch als solche dem Hebräer, wie den Semiten überhaupt, ferne liegen. Das sind „die Satzungen des Himmels" Hiob 38, 33. Psalm 104, 19. Allein sie bleiben dem Menschen ewig unbekannt; ihre exakte Kenntniß ist ein Privilegium der göttlichen Weisheit. (Nur poetisch wird den Gestirnen selbst eine derartige Weisheit und Einsicht beigelegt, — die einzige Form, in der ihre Bewegungen als Akte einer gewissen Selbstständigkeit erscheinen). Eine genaue Berechnung der Bewegungen von Sonne und Mond, der Planeten und Fixsterne lag nicht in der Neigung des Hebräers; eine sichere Vorherbestimmung war ohnedieß durch die astronomischen Kenntnisse weder der Chaldäer noch der Aegypter zu erzielen; die Verwendung der letzteren zur Mantik (Astrologie) durchschaute sein Blick als trügend und verabscheute sein Sinn als heidnisch. Am wenigsten zeigten sie sich fähig, theils die Wechsel der Witterung, theils die außerordentlichen Naturereignisse zu erklären, von denen das persönliche Ergehen des Einzelnen am meisten abhing. Die direkte Beziehung des ganzen Naturwaltens auf die höchste Ursache, bei der die Himmelskörper nur als Vermittler von untergeordneter Bedeutung bleiben mußten, verhinderte das Entstehen einer Naturkunde in strengerem Sinne. Daher wird kein Fatum gedacht, das der freien Selbstbestimmung Gottes Eintrag thäte; die außergewöhnlichen Naturereignisse sind Zeichen (אוֹתוֹת) 1 Mos. 1, 14. Jer. 10, 2.) — symbolische Andeutungen göttlichen Willens in der Sphäre der sinnlichen Erscheinung. Gott beweist sich als steter Wohlthäter der Menschen, wenn er die von ihm beschworene Naturordnung (1 Mos. 8, 20 ff.) eintreten läßt. Jer. 5, 24. Schon seit der assyrischen Zeit wurden von vielen „Sonne, Mond und das ganze Heer des Himmels" mit Räuchern verehrt, vollends seit der Berührung mit den sternkundigen Chaldäern; aber deren Astrologie wird von den Propheten verspottet und der Cultus streng gerügt. Jer. 10, 2. Jes. 47, 13. Dagegen faßte man die Naturerscheinungen als solche mit Klarheit und Lebhaftigkeit auf; — kein Wunder, wenn aber nun in der Tradition die Dimensionen derselben sich vergrößerten, da sie stets als Wirkungen des Allmächtigen galten, vollends sobald sie bedeutende Entwicklungsmomente begleiteten. (Weiteres über das Weltgebäude im alttestamentl. Sinne s. bei Cäsar von Lengerke, Kenaan, 1844. S. 1—24; bei H. König, die Theologie der Psalmen, 1857. S. 293 ff.; von Coelln, bibl. Theologie I. §. 37 ff.). Hieraus folgt, daß dem Hebräer die Naturordnung niemals mit dem göttlichen Walten in einen intellektuellen Conflikt gerathen konnte, weil selbst die gewöhnlichsten Erscheinungen (Donner, Rauschen des Waldes, Regen) von Gott ausgehen. Es fehlt ihm die Idee des Kosmos im griechischen Sinne, als Gegensatz zur chaotischen ἀκοσμία: denn diese setzt eine dem Weltgebäude schlechthin immanente Ordnung voraus, welche wir freilich nur schrittweise und annähernd begreifen können. Wie sie wohl zuerst bei den Pythagoräern auftaucht (s. Plato, Gorgias I. S. 508. Plin. hist. nat. II, 3. Bentley, opusco. phill. p. 347. 445), so nimmt sie Theil an dem Gegensatze des philosophischen Erkennens gegen den naiven griechischen Götterglauben. Fälschlich hat man diese Anschauung als eine höhere Stufe der Einsicht geltend gemacht: sie ist nur möglich um den zu theuern Preis der Idee einer wahrhaften göttlichen Weltregierung, nur möglich, wo überhaupt der religiöse Glaube als eine niedrigere Stufe dem reinen Erkennen un-

[illegible]ntasie, welche nur die Größe, Weisheit und Güte Gottes dadurch anschaulich und [illegible]rdig darzustellen, nicht aber etwas „Geologisches“ zu lehren versuchte. — Unter [illegible] Erde und dem Meere dachte man die Scheol, „das Land des Todes, des Schreckens, [illegible] Finsterniß“ Ezech. 32, 48. Hiob 10, 21. 22. 11, 8. Jes. 57, 9. Am. 9, 2. [illegible] 63, 10. Spr. 15, 11. Ps. 88, 7. 12. — den Aufenthalt der kraftlosen Schemen [illegible]ephaim), der Gestorbenen, bald als mächtiges Gefängniß mit Thoren u. s. w., bald [illegible] gieriges Ungeheuer dargestellt. — Da aber das Hauptinteresse des Israeliten an [illegible] göttlichen Heilsthaten haftete, so bedeutet die Bezeichnung „die ganze Erde“ in den [illegible] meisten Fällen die gesammte Menschenwelt. Denn die großartige Höhe der [illegible]aelitischen Lebensanschauung stellt die ganze unvernünftige Natur tief unter den Men[illegible]hen, der sein Herrscherrecht über dieselbe ausüben soll (1 Mos. 1, 27.); dagegen ge[illegible]ören alle Menschen Einer großen Familie an und sind unter sich verwandt. 1 Mos. [illegible]p. 10. Darum ist Jehovah auch Richter über die ganze Erde 1 Mos. 18, 25. Ps. [illegible], 2. Jos. 3, 11. Ps. 59, 14. 105, 7. 119, 52. 1 Chr. 17, 14; deshalb soll man [illegible] überall fürchten Ps. 22, 28. 24, 7. 33, 8. 48, 11. 96, 1. 98, 3. 4. Sein „Heil“ wird überall geoffenbart werden Ps. 49, 9. 52, 10. Jer. 16, 19. Diese [illegible]iversale Richtung der Idee begleitet den Jehovismus schon in seinen Anfängen und [illegible]minirt in den großen Propheten; sie erstirbt selbst nicht in dem partikularistischen [illegible]enstolze des Pharisäismus, nur daß sie hier zur Karrikatur (Proselytismus) und [illegible]monistisch depravirt wird.

Die LXX setzen in fast allen diesen Fällen γῆ, niemals dagegen κόσμος, das bei [illegible] fast nur die alte Bedeutung „Schmuck“ hat Jes. 51, 19. 49, 18. 2 Mos. 33, 5. [illegible]. 4, 30. Ezech. 7, 20; daher heißen auch die Sterne ὁ κόσμος τοῦ οὐρανοῦ 5 Mos. [illegible], 3. 4, 19. Jes. 24, 21. 40, 26. „Schmuck“ bedeutet es auch 1 Makk. 1, 23. [illegible]. 32, 6. Erst das Buch der Weisheit bildet den ersten Wendepunkt und führt [illegible] griechische Wort mit semitischer Begriffsfärbung in den religiösen Sprachgebrauch [illegible]. Jene Idee der Ordnung als einer von Gott nicht unmittelbar gesetzten und ge[illegible]ndhabten mußte fallen; κόσμος bedeutet zunächst dasselbe, wie τὰ πάντα, das All, [illegible]ltgebäude, als Objekt des Schöpfungsaktes (1, 14. 7, 17. 9, 3. 9.), welches durch Gott [illegible] λόγῳ 9, 1), ἐξ ἀμόρφου ὕλης geschaffen ist 11, 17. (2 Makk. 7, 23). Dann [illegible]t es für οἰκουμένη, alles Lebendige auf Erden umfassend, aber sich deshalb leicht [illegible] dem Begriffe „Menschenwelt“ verengernd. In den κόσμος ist der Tod, ist [illegible] Götzendienst gekommen 2, 23. 14, 13. So heißt Adam πρωτόπλαστος πατὴρ [illegible]σμου 10, 1; „eine Menge von Weisen ist Heil der Welt“ 6, 25; so beruhte auch [illegible] Hoffnung der Welt“ auf dem Saamen Noah's 14, 6. Allein auch die Natur [illegible]st ist κόσμος und nach dieser Seite hin eine bereite Waffe in der Hand Gottes zur [illegible]rtheidigung der Gerechten und zum Kriege gegen die Thoren. Der Verf. denkt an [illegible] Stellen Jos. 10, 11. 14 (Schlacht bei Gibeon). Richt. 5, 4. 20 (Kampf gegen [illegible]era). 1 Kön. 18, 38 (Elias am Karmel), die einen Beleg geben zu seinem Satze: [illegible] Welt wird mit Gott gegen die Throne streiten, 5, 20., und ὑπέρμαχός ἐστιν ὁ [illegible]σμος δικαίων 16, 17. Eine leise Färbung nach der ungünstigen Seite hin erhält [illegible]σμος in dem Satze: die πρυτάνεις κόσμου hätten Feuer, Luft, Gestirne für Götter [illegible]halten, 13, 2; jedoch wird κόσμος nicht weiter auf die Menschenwelt nach ihrer ver[illegible]nglichen oder sündhaften Seite bezogen.

Näher kommt der neutestamentlichen Bedeutung das Wort αἰών, vielfach von den [illegible]XX. für עוֹלָם nach den verschiedenen Wendungen dieses Begriffs gebraucht. Der [illegible]ieche folgt aber nur dem chaldäischen und rabbinischen Sprachgebrauche des עוֹלָם für [illegible]elt im Sinne von Universum, wofür Weish. 13, 9. Sir. 38, 45. Predig. 3, 11 [illegible]XX) αἰών steht. Daneben geht die Bedeutung „Zeitlauf, Dauer, Ewigkeit“ her, [illegible]ere z. B. Weish. 4, 2. Sir. 18, 9.) Allein auch dieser Begriff scheint deutlich in [illegible]eish. 14, 6. 18, 4. auf die Menschenwelt bezogen, anders als genus huma[illegible]m, was γένεσις 14, 6. 3, 12. heißt.

Im Neuen Testamente, welches die Universalreligion verkündigt, Begriff der Welt eine viel bedeutendere sittlich-religiöse Ausprägung erhalten. freilich bleibt die Bedeutung „Universum“, vorzüglich wo es sich um die (יָסַד, καταβολή) derselben handelt, Joh. 15, 19. 17, 5. 24. Apgesch. 17, 2 1, 20. Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 20. Hebr. 1, 2 u. ö.; doch so, daß vorzugsw an die Erde gedacht wird, weil in ihr das Geschaffene als solches am deutli Erscheinung kommt und am genauesten erkannt werden kann. Daher steht s leicht für κόσμος auch οἰκουμένη, vergl. Matth. 4, 8. mit Luk. 4, 5 (1 Hel 2, 5. Apgesch. 17, 6. 19, 27. Offb. 12, 19. 16, 4). Ueberhaupt bedeutet dann die Menschenwelt, insofern sie gerade den Ort und das Ziel der Heilsoffenbarung bildet: Joh. 1, 9. 6, 14. 9, 39. 10, 36. 11, 27. 16, 21. und sonst. — Allein auf drei Wegen empfängt κόσμος eine sittlich-religiöse heit: 1) durch die Gegenüberstellung des Reiches der Himmel oder Gottes, die Reflexion auf die Vergänglichkeit des rein Creatürlichen, 3) durch die S mit αἰών. Noch indifferent ist der Begriff κόσμος, wenn er die Stätte bezeich der das Gottesreich gegründet wird, Matth. 13, 38. 26, 13; aber als des L wahren Gottesoffenbarung bedürftig erscheint der κόσμος, wenn Christus der Welt“ heißt (Joh. 8, 12. 9, 5. 12, 46. oder „der Welt Heiland“ 4, 42), Apostel Lichter der Welt sind (Matth. 5, 14), und alle Christen es seyn soll 2, 15). Sie ist bedürftig der Liebe Gottes (Joh. 3, 16. 17. 19), um nicht zu gehen (Joh. 12, 47), und des wahren Lebens (Joh. 6, 33. 51), da sie φθορά bringen kann 2 Petr. 1, 4. Darum ist der Kosmos aus sich selbst das Heil (Licht und Leben) zu erzeugen. Sofern nun die Sorge und das St Irdisches den Sinn des Menschen erfüllt (Matth. 13, 22), so entzieht er si den Einwirkungen Gottes und kann nicht ein Bürger seines Reiches werde diese trachten nach der Gerechtigkeit, nicht nach dem Irdischen. Matth. 6, 22 f durch bietet der Kosmos dem Gläubigen vielfache σκάνδαλα, Hindernisse, um Gottesreich zu gelangen, und deshalb trifft ihn der Weheruf Christi Matth. 18 Diese Begriffswendung führt nun zu einer Synonymie mit αἰών, die wir in de Anfängen schon in der Sapienz beobachteten. Nur selten heißt αἰών noch die Universum (αἰῶνες Hebr. 1, 2. 11, 3. 1 Tim. 1, 17): vielmehr steht er über unter dem technischen heilsgeschichtlichen Gegensatze von αἰὼν ὁ οὗτος und ὁ oder ὁ ἐρχόμενος (Mark. 10, 30. Luk. 18, 30. 20, 35. Gal. 1, 4. Eph. Hebr. 2, 5. 6, 5. cf. Bertholdt, christologia Judaeorum Jesu apostolorumque Erlang. 1811. p. 38). Der letztere beginnt nach den Rabbinen mit den Se des erscheinenden Messias, nach dem neuen Testament mit der Parusie Christi. spielt der Ausdruck in der testamentlichen Eschatologie keine bedeutende Rolle; ist unter αἰών fast nur der οὗτος verstanden, auch ohne diesen Zusatz z. B. der συντέλεια τοῦ αἰῶνος die Rede ist, und sonst. Matth. 13, 39. 40. 24, 3 bedeutet den gegenwärtigen Weltlauf, abgesehen von den Heilswirkungen durch C und dadurch ist er religiös und heilsgeschichtlich als die Zeitperiode, in der die Sünde waltet, karakterisirt, metonymisch dann wohl für die Menschen, so weit s nichtgöttlichen, resp. ungöttlichen, also kosmischen Geiste dieses Aeon huldigen. ist die Gleichheit mit „Kosmos“ im zuletzt angegebenen Sinne erreicht, so daß οὗτος mit κόσμος verbunden wird. „Die Weisheit dieses Kosmos“ 1 Kor. 1, ist identisch mit der dieses Aeons 2, 6; die πρυτάνεις κόσμου der Sapien ihre Parallelen an den ἄρχοντες τούτου τοῦ αἰῶνος 1 Kor. 2, 6—8. Jene heit ist aber, weil ungöttlich, „Thorheit“, sofern ihre rein kosmischen, also vergän Mittel dem höchsten Zwecke des Menschen (ewiges Leben) widersprechen. Beide scheint auch verbunden Eph. 2, 2: welche κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου leben in Sünden, Begierden, Uebertretungen (Mark. 4, 19). Demas verließ Paulus damit auch die Nachfolge Christi, ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα 2 Tim. 4, 10. D

wird nur schärfer betont in dem Wort Jak. 4, 4., daß die φιλία τοῦ κόσ-
μου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ist. Und ganz ähnlich wie Paulus an die Spitze seiner
(λογικὴ λατρεία) stellt: μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ Röm. 12, 2.,
Jakobus, in analoger Zusammenfassung 1, 27: die θρησκεία καθαρά bestehe
ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου. Dort geht αἰών auf den Complex
chen Zwecke, Gewohnheiten, Lebensanschauungen, wie sie den unchristlichen
bezeichnen; hier geht κόσμος auf den Complex aller sinnlichen Güter, die Ver-
zur Sünde bieten, und der schlechten Vergänglichkeit, auf welcher stets die Un-
istirt. In gleicher Weise warnt Johannes I, 2, 15., „die Welt“ (κόσμος)
ermahnt Paulus, die κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι zu fliehen, Tit. 2, 12. Dahin
h die λύπη τοῦ κόσμου 2 Kor. 7, 10., welche den Tod wirkt, sofern sie sich
nglichen abhärmt. Denn das Wesen dieser Welt vergeht, 1 Kor. 7, 31. 2 Petr.
ὰ ἔθνη τοῦ κόσμου suchen nur das Irdische Luk. 12, 30., oft klüglich als
αἰῶνος Luk. 16, 8: aber schon treten diese „den Kindern des Lichts“ scharf
Luk. 16, 8. 20, 34. 35. — Die Metonymie auf den persönlichen Inhalt
christlichen Sphäre vollzieht sich vorzüglich an dem Ausdrucke κόσμος —
henwelt, sofern und soweit sie, wegen ihrer Schwäche und Sündigkeit, der
ottesoffenbarung und folgerichtig den Christen selbst theils gleichgültig, über-
ber in feindlicher Weise gegenübersteht. Wollte Gott richten, so wäre die
t schuldig, Röm. 3, 19; sofern sie kosmisch bleibt, sich nicht in Gottesreich
n läßt, wird sie in der That dem Verderben des Endgerichtes anheimfallen,
, 32. Hebr. 11, 7; die Heiligen (Christen) werden den Kosmos richten 1 Kor.
l sie, ursprünglich selbst ihm angehörig, sein Bedürfniß einer Erlösung wie
e Nichtigkeit erkennen. Sie aber sterben durch die Taufe (und durch die Er-
des Geistes) dem Kosmos ab Römer Kap. 6., nur daß sie noch in dieser
aft bleiben (Joh. 17, 11. 15) und durch den „Leib der Sünde“ mit ihr zu-
ngen. Die „Welt“ ist für sie todt, wie sie wiederum für die Welt todt sind
4. Die widergöttliche Sinnesrichtung der Welt war früher gleichsam noch
steigert sich aber, da im Christenthum Gott selbst diese Feindschaft der Welt
t hat 2 Kor. 5, 19. Röm. 5, 10. Stößt sie die Hand Gottes zurück, so
ihr Haß Gottes in der tödtlichen Feindschaft gegen die Christen dar, die „ein
Welt“ zu seyn scheinen, während sie doch in Wahrheit allein ihr Licht und
iden 1 Kor. 4, 9. 13. Phil. 2, 15.

dieser Uebersicht erhellt, daß die Auffassung des Kosmos bei Johannes
iger als singulär dasteht, sondern nicht nur die breitesten Grundlagen, sondern
n meisten Punkten fast identische Parallelen in den anderen neutestamentlichen
gskreisen findet, vorzugsweise bei Paulus und Jakobus. Wie wir oben sahen,
ei Johannes κόσμος sehr häufig „das Universum“ und ist gleich πάντα.
lich ist ihm aber, daß nach ihm die Welt durch den Logos geschaffen ist; das
ngswort Gottes in Christo wird dadurch identisch gesetzt mit dem schöpfe-
um die Universalität des Christenthums ebenso wie seine Absolutheit gleich in
n Wurzeln aufzuzeigen. „Ohne den Logos ist nichts geworden“ (Joh. 1, 2 ff.).
was an Heil (Licht und Leben) im Kosmos je gewesen ist, geht auf den
Causalprincip zurück. Zwar weist die Welt dieses Heil zurück, aber dennoch
gos in ihr vorhanden; freilich ist durch jenen Mißerfolg das Wesen der Welt
erwiesen. (Irrig ist die Auffassung: „es gibt außer dem Einen Weltschöpfer
zweiten, den Logos.“ S. Köstlin, der Lehrbegriff des Evangeliums und
Johannis. Berlin 1843. S. 115. Denn der Logos ist eben nur das
ige Organ des schöpferischen Gottes. Und wenn damit auch „der jüdische
mus negirt“ ist, so wird andererseits der alttestamentliche Schöpfungs-
näher bestimmt und mit der Heilsoffenbarung in realen Zusammenhang ge-
An und für sich ist die Welt abhängig von Gott und bildet mit ihrem

Wesen einen scharfen Unterschied von allem Himmlischen Ev. Joh. 8, 21. Daher ab Johannes den Ausdruck ὁ κόσμος οὗτος 8, 12. 12, 25. 18, 36. Die Welt kann mit eigenen Kräften, das Wahre nicht wissen und erkennt Gott nicht 3, 27. 31. 1 Dieser Gegensatz prägt sich in dem engeren von σάρξ und πνεῦμα aus 3, 3—8. Finsterniß, resp. Blindheit der Welt ist ihr eigenthümliches Wesen, das nicht dur sünde und Urschuld begründet wird; nicht die Finsterniß selbst, sondern das Ab des Lichtes erzeugt Sünde — ganz analog der levitischen Unreinheit, die, an sich Gott mißfällig, nur dann Schuld erzeugt, wenn man sie nicht so bald als m sühnt. — Die Unfähigkeit der Welt und damit ihre Finsterniß steigert sich dur Ablehnung der Wahrheit: ja, sie hat ein Streben zu dieser Lüge, und darum ist Vater der Lüge" auch zugleich „Fürst dieser Welt". Vgl. Köstlin a. a. O. S. Die Juden sind deshalb „nicht aus Gott", sondern von ihrem Vater, dem 8, 37 ff. Mit der Liebe zur Finsterniß paart sich dann der Haß der Welt Gott und Christus und gegen die Menschen; ja, alle Sünde ist eine Begierd „Liebe" zu dem, was im Kosmos ist, 1 Joh. 2, 15—17., die aber zum Tode da die Welt selbst durch und durch vergänglich ist. Daher das allgemeine Urthei ganze Welt liegt im Argen 1 Joh. 2, 17. Die Welt, nach dieser Steigerung ihres göttlichen Wesens, haßt die Christen, wie sie Christum gehaßt hat Ev. Joh. 7, 7. 15, 1 17, 14. Darum richtet sich die Offenbarung auch nicht an die Welt, sondern Jünger 14, 22., die zwar in, aber nicht von der Welt sind 15, 19., d. h. nicht Wesens, ihrer irdischen, fleischlichen Gesinnung. Auch alle Christen sind „aus Go boren", mit göttlichen Bestrebungen, Zielen, Zwecken, die denen der Welt entgegen Aber die Welt hat mit ihrem Unglauben Unrecht und verfällt demnach dem gött Gerichte Ev. Joh. 16, 8 ff. 12, 31. — Diese dem Johannes eigenthümliche Schärfun Weltbegriffes überträgt sich auf die Fassung des Zweckes Jesu. Sein Reich ist von dieser Welt 18, 36; ja, er hat die Welt überwunden 16, 33., und jeder bige hat durch seinen Glauben an den Weltüberwinder das Gleiche gethan 1 Joh. 5, Denn dadurch, daß Christus Leben bringt, besiegt er den der Welt immanenten T keim, durch seine Wahrheit die Weltlüge, durch sein Licht die Weltfinsterniß. Der richtet sich gegen die Mächte, welche in diesen Eigenschaften der Welt liegen, sie das Evangelium zu vernichten streben; so weit sie aber nur unfreiwillige Hin nisse des wahren Lebens sind, ist die Welt Gegenstand der Versöhnung, des ἱλα durch Christum, welche die Unreinheit zur Reinheit, den Tod zum Leben, das gö Mißfallen zum gnädigen Wohlgefallen umsetzt. 1 Joh. 2, 2. 4, 14.

Die in der christlichen Kirche hervorgetretenen mannichfachen Vorstellungen der „Welt" an ihrem testamentischen Urbilde prüfend zu messen, ist zwar von hö Interesse, würde aber zu weit führen. Daher nur einige Andeutungen. Augu massa perditionis (eine Vorstellung von dem mächtigsten geschichtlichen Einflusse au Bildung aller soteriologischen Dogmen) nimmt die johanneische Ausprägung des Kos begriffs lebhaft auf und gibt sie nach ihrer dunkeln Seite richtig wieder. Allei ganze Vorstellung erhält eine sehr veränderte Beleuchtung theils dadurch, daß Au das stete Seyn des Logos in der Welt nicht mit hineinzieht, was Johannes stets aussetzt, theils durch die causale Motivirung der Sünde, die Augustin der Lehre Paulus (Röm. 5, 12.) entnimmt und welche das Dogma vom peccatum orig bilden half. Diese Combination war aber mit Vorsicht zu vollziehen, und darum z Aussprüche wie Ev. Joh. 15, 22. 24. nicht hinein; eben so warnte vor einer sch hinnigen Identifikation des sündigen Kosmos mit der Menschenwelt in der Gesam ihrer Individuen die johanneische Karakteristik der Gläubigen, als derer, die nicht der Welt (und dennoch Menschen), sondern „aus Gott geboren" seyen. Ferner ist Augustin übersehen, daß die dem Christenthum feindliche Seite, also die eigentliche schuldung der Welt, erst mit der faktischen Ablehnung der Logosoffenbarung beginnt bedenklichsten ist aber eine andere Combination; mit dem (ohnehin nur annähernd ri

producirten) neutestamentlichen Kosmosbegriffe vereinigt er die alttestamentliche Erwählungsidee in ihrer ganzen Strenge, ohne zu erwägen, daß dem erwählten Volke Israel keineswegs ein solcher Kosmos gegenübersteht, wie das N. Testam. deutlich zeigt, und daß die alttestamentliche Erwählung nimmermehr unbedingt das Heil, vollends nicht im christlichem Sinne, involvirt, sondern nur einen bestimmten Beruf innerhalb der von Gott geleiteten Heilsgeschichte oder Heilsvermittelung. — Die augustinische Vorstellung hat mächtig auf die Reformatoren gewirkt, vorzüglich auf die Reformirten calvinischer Zunge, deren Entwickelungsgeschichte daher mehr Gemeindebildung als christliche Weltüberwindung zeigt; die christliche Sitte bekam dadurch einen rigorosen Anstrich, der sie oft mit dem johanneischen Geiste in Widerspruch zu setzen drohte. Der reale Einfluß des christlichen Geistes auf die christliche Welt ward zu leicht übersehen, wenn man außerhalb „der Erwählten" nur den finstern Kosmos zu sehen glaubte. Die lutherische Kirche führte jene Vorstellung von „Welt" zunächst nur theoretisch durch; das Vertrauen auf die Kraft der Taufe und die Reinheit der Lehre ließ die Welt eigentlich nur außerhalb der Gränzen der eigenen Kirche erblicken. Erst als Spener die theoretische Lehre von der Wiedergeburt und Heiligung als praktischen Maaßstab für die Wirklichkeit des Christseyns aufstellte, und auf die Gründung von ecclesiolis in der größeren ecclesia Bedacht nahm, erhielt der Weltbegriff auch auf lutherischem Boden Wichtigkeit und Einfluß — im Pietismus und seinen Anregungen (Herrnhut, Methodismus). Die tieferen Zusammenhänge des Christenthums mit den Bestrebungen der modernen Cultur im weitesten Umfange müssen verkannt werden, wenn Alles, was nicht den sehr eigenthümlichen Stempel specifischer Christlichkeit trägt, zu dem Kosmos gerechnet wird, der nur σκοτία und ψεῦδος seyn soll. Die ganze neuere Ethik spiegelt ebenso wie die heutige Verfassungsbewegung (vor Allem in der Frage, ob National- oder Individualkirche?) die Neigung durch, den überkommenen Kosmosbegriff festzuhalten oder zu verbessern. L. Diestel.

Weltgeistliche (seculares clerici, clerici non professi), Weltpriester, Laienpriester, Leutepriester nennt man diejenigen Kleriker, welche sich in der Welt (in seculo, mundo), im Verkehr mit der Gesellschaft befinden, im Gegensatze gegen diejenigen, welche sich von derselben in die Einsamkeit, die Mauern eines Klosters zurückziehen, so Klostergeistliche, Regularkleriker (regulares oder religiosi clerici, clerici professi). Eine förmliche Sonderung von Secular- und Regularklerus bestand ursprünglich nicht, sondern nur die von Klerus und Laien, zu welchen letzteren auch die Mönche gehörten. Darum erklärt Hieronymus im Jahre 372 in der epist. I. ad Heliodorum (in c. 6. Cau. XVI. qu. I.): „Alia causa est monachorum, alia clericorum. Clerici pascunt oves, ego pascor; illi de altario vivunt: mihi quasi infructuosae arbori securis ponitur ad radicem, si munus ad altare non defero. Mihi ante presbyterum sedere non licet" etc. Eben so äußert derselbe in den epist. ad Rusticum monachum de vivendi forma (in c. 33. dist. V. de consecr.): „— Ecce illi (clerici) fruuntur suis rebus, ministrant ecclesiis, adeunt balnea, unguenta non spernunt, et in omnium flore versantur . . . . . Breviter respondeo, me in praesenti opusculo non de clericis disputare, sed monachum instituere." Obschon die Mönche auch später in vieler Hinsicht mit den Laien zusammen dem Klerus gegenübergestellt (man s. z. B. auch can. 2. Conc. Chalced. a. 451 in c. 8. Cau. I. qu. I.) werden, tritt doch, wie auch die Worte des Hieronymus an den Rusticus zeigen, die Differenz der Regularen insbesondere dadurch hervor, daß sie sich weltlichem Leben und den Genüssen desselben entziehen. Daher wird auch das „in mundo esse" dem „monachum fieri" entgegengesetzt (c. 2. §. 2. Cau. I. qu. VII., aus der Synodus VII. a. 787). Von Mönchen heißt es: sedeat solitarius et taceat, quia mundo mortuus est, Deo autem vivit (in c. 8. Cau. XVI. qu. I, Eugenius?).

Die Uebernahme des Klerikats von Seiten der Regularen schien wegen dieser Distinktionz eigentlich unstatthaft (m. s. noch Gregor I. ep. I. a. 595 in c. 2. Cau. XVI.

qu. I.), doch betrachtete man auch schon zeitig das Mönchsleben als eine vort
Vorbereitung für den Empfang der Weihen und billigte die Ordination der Re
vornehmlich seit der Beförderung des Cölibats (Siricius ad Himerium a. :
c. 29. Cau. XVI. qu. I.; Hieronymus a. 400 in c. 26. 27. eod.; Inno
a. 404 in c. 3. eod. u. a. m.). Seitdem heißen diejenigen Kleriker, welche ni
gularen sind, Seculargeistliche. Damit sollte aber nicht ausgedrückt werden, daß
Bezug auf den Weltverkehr und weltliche Geschäfte im Allgemeinen anders b
würden, als die Regulargeistlichen, denn darin stimmen die canones mit den
zusammen: Ne secularibus negotiis se immisceant clerici vel monachi (Tit. X.
in VI°. III, 24). Zur weiteren Verbreitung des Regularklerus trug besonders
führung der vita communis im 8. Jahrhundert bei und die dadurch begründe
stinktion der canonici seculares und regulares (vgl. Thomassin v
nova ecclesiae disciplina. P. I. lib. III. cap. IX. nro. VIII.). Diese T
diente zugleich zu mannichfacher weiterer Annäherung beider Arten von Geistliche
auch nicht minder zur genaueren Begränzung ihrer Differenzen. Die Verschi
der Weltgeistlichen von den Klostergeistlichen zeigt sich nämlich darin, daß di
Mönche die drei vota monastica geleistet haben und dadurch in anderer Wei
pflichtet sind, als die Weltgeistlichen. Während das votum paupertatis den R
klerus unfähig macht, für sich Eigenthum zu erwerben und darüber zu disponiren,
dem Secularklerus diese Fähigkeit (vgl. d. Art. „Testamente, kanon. Bestimmunge
über", in Bd. XV. S. 572. 574). Der Gehorsam gegen die geistlichen Obe
steht zwar als gemeinsame Pflicht für beide Arten der Kleriker, aber der Inh
von den Regularen geleisteten votum obedientiae ist ein umfangreicherer (m. s.
„Obedienz" Bd. X. S. 508. 509). Nur der Regularklerus leistet auch das
castitatis, während für den Secularklerus die Verpflichtung zur Ehelosigkeit au
Empfang der Weihe selbst folgt und für diejenigen, welche nur als ministri s
sind, nicht so wirksam ist, als für Priester und Regularen (m. s. d. Art. „Eh
Bd. II. S. 771 f.). Einige andere Verschiedenheiten zwischen beiden Arten von
lichen beruhen auf besonderen Festsetzungen, wie wegen des titulus professioni
paupertatis für regulares professi, wegen des Fortfallens der Beneficien u.
(vgl. Conc. Trident. sess. XXV. de regularibus).

Durch päbstliche Dispensation kann der Regulargeistliche ad ecclesiam secu
transire (c. 8. Cau. XVI. qu. I. Eugenius?) und secularisirt, d. h. von den M
gelübden befreit unter die Weltgeistlichen versetzt werden (c. 5. Extrav. com
poenitentiis et remissionibus. V, 9. Sixtus IV.); doch soll grundsätzlich ein
Regularen bestimmte Stelle nicht einem Weltgeistlichen verliehen werden, wenn nic
Bedürfniß dazu drängt. So entschied bereits Innocenz III. im Jahre 1206 in
Schreiben an den Patriarchen in Constantinopel (c. 5. X. de religiosis domibus. III
„Quamdiu monasteria per regulares viros, sive Graecos sive Latinos, remaner
tuerint ordinata, non sunt ad seculares clericos transferenda. Sed si regular
fuerint, propter eorum defectum in eis seculares clerici poterunt ordinari."
drei Jahre vorher hatte derselbe Pabst entschieden, daß Weltgeistliche nicht mit
laren zusammen in einer Stiftskirche wirken dürften, und als Motiv dafür sic
5 Mos. 22, 10. 11. berufen: „— Quum secundum legem divinam non sit in
arandum et asino, nec quisquam debeat vestem induere de lano linoque
textam . . . . . compellatis presbyterum aliosque clericos non professos, u
beati Augustini regulam in eadem ecclesia constitutam profiteantur et servent
ipsam ecclesiam omnino dimittant" (c. 27. X. de electione I, 6.).

H. F. Jacobson.

Wendelin oder **Wandelin**, ein Heiliger, dessen Gedächtnißfest in der
lischen Kirche am 20. Oktober gefeiert wird, lebte und wirkte als Glaubensbote
Mitte des siebenten Jahrhunderts. Nach allgemein angenommener Ueberlieferung st

us einer angesehenen und edlen, angeblich fürstlichen Familie Schottlands und er-
, da er von seinen Eltern frühzeitig zum geistlichen Stande bestimmt war, eine
liche Erziehung. Die klösterliche Einsamkeit, in welcher er seine Jugendjahre zu-
te, riefen in ihm den Wunsch zur Entsagung und zum beschaulichen Leben hervor
befestigte ihn in dem Entschlusse, das Kloster zu verlassen und als Eremit für die
reitung des Christenthums zu wirken. Schon längst waren vor ihm mehrere Briten
Schotten in gleicher Absicht nach Deutschland gewandert. Ihrem Beispiele folgend,
er als Pilger in die Gegend von Trier, wo er sich in einem einsamen Walde
rließ und eine Zeit lang für sich, abgeschieden von der Welt, bei der dürftigsten
ung ein ascetisches Leben führte, dann aber in dem jetzigen Fürstenthum Lichtenberg,
er Blies, an dem Orte, der später seine Grabstätte wurde und nach ihm den
en St. Wendel erhielt, als Knecht in die Dienste eines begüterten Mannes trat
sich der niedrigen Arbeit des Viehhütens unterzog. Hier erwarb er sich bald durch
ewissenhafte Besorgung aller ihm aufgetragenen Geschäfte, durch liebreiche Freund-
it und Dienstgefälligkeit gegen Jedermann, vor Allem aber durch seine aufrichtige
innige Frömmigkeit so sehr die Liebe und Achtung der Bewohner dieser Gegend,
ihn die Mönche des benachbarten, um das Jahr 625 vom Könige Dagobert I.
Austrasien gegründeten Klosters Tholey an der Saar, nach dem Tode ihres Abtes
hrem Vorsteher wählten. Lange trug Wendelin Bedenken, die ihm angetragene
de anzunehmen; doch gab er endlich, nachdem er die Tracht der Benediktiner ange-
hatte, den wiederholten Aufforderungen der Mönche nach und leitete noch mehrere
re die Klostergemeinde mit Liebe und Weisheit. Unermüdet im Dienste Gottes,
er stets bestrebt, das Christenthum mehr durch das Vorbild seines frommen Wan-
, als durch Vorschriften und Ermahnungen zu befördern und zu verbreiten. Die
; wann Wendelin gestorben ist, läßt sich ebenso wenig als die einzelnen Thatsachen
es Lebens und Wirkens genauer bestimmen, da sich die über ihn erhaltenen Nach-
en ausschließlich auf die mit legendenhaften Volkssagen ausgeschmückte Lebens-
reibung, welche in den Akten der Heiligen (Acta Sanctt. Boll. Juli VI.
171 sqq.) enthalten ist, gründen und andere kritisch bewährte Quellenangaben fehlen.
n Andenken als wunderthätiger Heiliger hat sich besonders unter den Landleuten und
en erhalten, von denen er in einigen Gegenden Deutschlands und der Schweiz noch
wärtig hoch verehrt und vornehmlich bei Viehseuchen als Nothhelfer angerufen
. Vergl. außer der Lebensbeschreibung in den Actis Sanctt.: Niklas Vogt,
ische Geschichten und Sagen Bd. I. S. 283 ff.; W. Rettberg, Kirchengeschichte
chlands, Bd. I. S. 480; H. A. Berlepsch, die Alpen in Natur- und Lebens-
rn (Leipzig 1861) S. 386 f. G. H. Klippel.

Wendelin, Markus Friedrich, nimmt unter den reformirten Dogmatikern
scholastischen Schule eine ehrenwerthe Stellung ein. Er war geboren zu Sandhagen
it Heidelberg im Jahre 1534 als der Sohn des dortigen Pfarrers; seine Geburt
demnach gerade in den Zeitpunkt, als nach des Kurfürsten Ludwig VI. Tode (1583)
Bruder Pfalzgraf Johann Kasimir, in seiner Eigenschaft als Vormund des jungen
ürsten Friedrich IV., dem von Ludwig der Kurpfalz aufgedrungenen Lutherthum seine
Alleinherrschaft nahm und der reformirten Kirche und Lehre wieder Duldung verschaffte.
t bekannt, daß der letzteren die Mehrzahl der Prediger auch unter Ludwig fort
fort gehuldigt hatte (vgl. Häusser, Gesch. der rhein. Pfalz, Bd. II. S. 145). Die
ung der reformirten Lehre führte daher unmittelbar zu einem Siege derselben, und
verbissene Widerspruch der lutherischen Minderheit gegen das Toleranzedikt Johann
mir's hatte nur die Folge, daß die reformirte Kirche aus einer gleichberechtigten in
Alleinberechtigte verwandelt wurde, indem Kasimir sich wider Willen genöthigt sah, die
risch gesinnten Prediger am 4. Januar 1584 wegen ihres wüthenden Tobens und
ens zu entlassen. Da Wendelin's Vater nicht zu diesen Entlassenen gehörte, so
er zu der Zahl der reformirtgesinnten Mehrheit gehört haben. — Einer von Hans

aus reformirten Pfarrfamilie ist also Markus Friedrich Wendelin entsprossen. S
theologische Bildung hat er ohne Zweifel zu Heidelberg empfangen, wo um jene
(um 1600—1604) Paul Tossanus (der Sohn des Daniel Tossanus), David Pa
Bartholomäus Koppen (der, ein geborener Mecklenburger, zu Basel und Genf st
hatte) und Quirin Reuter unter Kurfürst Friedrich IV. als Professoren der Theol
wirkten. Die erbitterte confessionelle Polemik unter Kasimir's Vormundschaft hatte
Theologen mit Nothwendigkeit zur scholastischen Präcisirung der reformirten Lehre
gedrängt. So war Wendelin ein Kind und Schüler der scholastischen Schule und
wies sich als solcher in seiner literarischen Thätigkeit, obwohl er seinem äußeren Leb
berufe nach nicht eigentlich der Theologie angehörte. Er wurde nämlich, nachdem
seine Studien vollendet hatte, Erzieher der fürstl. Anhalt-Dessauischen Prinzen und
hielt in Folge dieses Verhältnisses im Jahre 1611 die Stelle als Rektor des Gym
siums zu Zerbst, welche er 41 Jahre lang bis zu seinem 1652 erfolgten Tode bekl
hat. Dieser sein äußerer Lebensberuf veranlaßte ihn, eine Reihe von Schriften
verfassen, die dem Kreise der allgemeinen humanistisch-realistischen Studien angeh
und von der allseitigen Bildung ihres Autors Zeugniß ablegen: eine logica, ein co
pendium rhetorices, eine medulla latinitatis, sodann contemplationum physicar
sectiones tres (nämlich physiologiae generalis, cosmologiae, und de corporibus c
lestibus), ferner eine philosophia moralis, eine politica und eine historisch-geogra
Schrift über Aegypten: admiranda Nili ex 318 autoritatibus graecis et latinis
strata. Aber sein innerstes Geistesleben blieb doch der Theologie zugewandt (die
auf dem Zerbster Gymnasium neben den allgemeinen Wissenschaften auch zu le
hatte), und auf diesem Felde liegen seine bedeutendsten Leistungen: sein Compendium
christianae theologiae (Hanau 1634), sein Christianae theologiae systema m
(nach seinem Tode zu Kassel 1656 erschienen; eine spätere Ausgabe Frankfurt a.
1677), seine exercitationes theologicae contra Jo. Gerhardum et Danhauerum,
seine collatio doctrinae reformatorum et lutheranorum (Kassel 1660). Seine
seitige allgemeine Bildung bewahrte ihn vor der Klippe, sich in abstruse Quästionen
verlieren; seine logischen und philosophischen Voraussetzungen sind einfacher und
sichtiger Natur; er macht von der Dialektik mehr nur einen formellen Gebrauch,
daß er sich — wie Gisbert Voet — in die haarspaltigen Begriffsdistinktionen des
Aristotelismus verirrte. Die Fragen, in die er jegliches Dogma zerlegt, sind solche,
sich ihm aus dem Dogma selber und dessen innerer Dialektik ergeben und zur
hellung und Präcisirung des Dogma's wirklich dienen; nicht sind sie (wie so oft
Voet) von Außen her aus dem aristotelischen System an das Dogma herangebracht.
hat seine Scholastik etwas Gesundes. In der Zertheilung des Stoffes sowie in
Entscheidung schwieriger Probleme tritt überall ein großer Scharfsinn an den Tag,
weniger jener Tiefsinn, welcher große und fruchtbare Ideen in der compakten Fo
scholastischer Begriffsbestimmungen zu erfassen und zur Darstellung zu bringen
möchte. — Wendelin's Systema christ. theol. ist in's Holländische und von dem si
bürgischen Fürsten Michael Apaffi in's Ungarische übersetzt worden.

Quellen: seine Schriften; Becmanni anhältische Historie; Jöcher's allgem.
lehrten-Lexikon. Dr. A. Ebrard.

Wenden, Bekehrung zum Christenthum. Die älteste Nachricht, we
wir über die Wenden besitzen, findet sich bei Tacitus (Germ. c. 46. und bei Pli-
nius dem Aelteren (Hist. natur. IV, 27), nach welchen sie jenseits der Weichsel
zwischen den Bastarnen und Finnen im heutigen Polen, Lithauen und Ostpreußen
wohnten. Ptolemäus (III, 5) versetzt sie dagegen an die Küste der Ostsee, jens
der Weichsel, und rechnet sie zu den Sarmaten. Diese Angabe, welche auch von
Jornandes (de reb. goth. c. 5) bestätigt wird, ist wahrscheinlich die richtige, denn
wir finden die Wendenstämme über ein Jahrhundert später noch in denselben Wohn-
sitzen. Als indessen im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts mehrere deutsche

...erschaften, die Heruler und Rugier, die Markomannen, Vandalen, Gothen und Langobarden, gegen die Gränzen des Römerreiches auswanderten und dadurch ihre ursprünglichen Wohnsitze schwächten, begannen die von den Avaren (vergl. Fredegar c. 48. ...quet II. p. 432) bedrängten Wenden sich von der Weichsel ab über das nordöstliche Deutschland bis an und über die Elbe auszubreiten, wo sie auf bereits ansäßige ...sche Völkerschaften stießen und unmittelbare Nachbarn der Bayern, Thüringer und Sachsen wurden, mit denen sie seitdem in einen Jahrhunderte dauernden Kampf geriethen, welcher theils mit ihrer völligen Unterwerfung, theils mit ihrer Germanisirung, ... in Folge davon mit dem Siege des Christenthums über das slavische Heidenthum endigte.

Unter den verschiedenen, in das nordöstliche Deutschland eingedrungenen Zweigen ... Wenden-Slaven *) zeichnen die Schriftsteller, welche ihrer gedenken, vorzüglich ... Obotriten oder Abodriten in Mecklenburg, die Ranen oder Rugianen ... der Insel Rügen, die Pommern, Ukrer, Haveller und Lusizer, deren ...sitze noch gegenwärtig ihren Namen tragen, die Lutizen oder Wilzen zwischen ... Oder und Elbe, und die Sorben in Meißen, dem Osterland und Brandenburg ... Von den übrigen slavischen Stämmen in Sprache und Lebensweise nicht wesentlich abweichend, beschäftigten sich die Wenden hauptsächlich mit dem Ackerbau, der Viehzucht, Jagd und Fischerei, trieben daneben aber auch Räubereien zu Wasser und zu Lande. Die älteste Verfassung war ganz demokratisch und ging erst allmählich in Fürstenherrschaft über. Ihre Waffen waren einfach und mangelhaft; im Kriege kämpften meistens zu Fuß. Im gewöhnlichen Leben sehr genügsam und mäßig, zeichneten sie ... durch Freiheitsliebe, durch Gastfreundschaft gegen Fremde, sowie durch die Keuschheit und Treue der Frauen gegen ihre Männer aus. Die Ehe war polygamisch, da ... Mann so viele Frauen nehmen durfte, als er wollte und zu ernähren vermochte ...rid. vit. S. Ottonis, c. 77). Ohne einen eigenen Ausdruck für Tugend in ihrer Sprache zu besitzen, faßten sie ihre Moral in die Worte zusammen: „Sey gerecht, ...thätig, gastfrei, brav!" Dabei hielten sie Treubruch gegen Feinde für erlaubt, ... wenn sie die Götter zu Zeugen der beschworenen Treue angerufen hatten (Thietm. ... c. 16 sqq. VIII, c. 4. Helm. I, c. 36 sqq. 52. 82. II, c. 12). Gleichwohl ...te es ihnen keineswegs an äußerer Frömmigkeit. Unter den zahlreichen und mancherlei Göttern, welche sie in Tempeln und heiligen Hainen verehrten, werden besonders ... als Hauptgottheiten erwähnt, von denen Siwa oder Zywie Leben, Gerovit ... Herovit den Frühlingssieger, Porevit den Waldsieger, Porenuz vielleicht ... Waldbeschränker oder Waldverkürzer, Rugiavit den Sieger im Hirschgeschrei bedeutet. Dagegen bezeichnet Zernebog einen schwarzen und bösen Gott, Pizamar ... Frieden der bösen Götter, Svantovit den heiligen und lichten Sieger, Prove ... Recht. Der Name Triglav, der Dreiköpfige, gibt eine bloß äußerliche Bestimmung, während die übrigen vier, Zuarasici, Radigast, Gudrac oder Godrac ... Podaga unerklärt bleiben (vergl. L. Giesebrecht, wendische Geschichten, Band I. ... 59 f. und die daselbst angeführten Belegstellen). So weit sich die Religion der Wenden aus darüber erhaltenen Nachrichten beurtheilen läßt, erscheinen ihre Götter zum Theil als Naturmächte, zum Theil als ethische Gewalten, in denen die dualistische Grundidee von einem guten und einem bösen Wesen nicht zu verkennen ist. Von den Göttern erwarteten die Wenden Glück oder Unglück, und um dasselbe im Voraus zu

*) Der allgemeine Name „Wenden" wird von dem germanischen Worte Wand, Watten, Wasser abgeleitet und soll Meeranwohner bezeichnen, während der einheimische, bei ihnen ... übliche Name Slaven, Slovenen wahrscheinlich von slowo, Wort, also die Redenden, einander Verständlichen, ὁμόγλωτται, abzuleiten ist, wofür der Umstand spricht, daß ihre westlichen Nachbarn, die Deutschen, als njem, njemetz, die Stummen, Unverständlichen, bezeichneten. Vergl. Pfister, Gesch. der Teutschen. Bd. I. S. 532; Zeuß, Deutschen und die Nachbarstämme. S. 68; Rettberg, Kirchengesch. Deutschl. Th. I. S. 532.

schen schon frühzeitig eine allgemeine Kunde des Christenthums gelangte, so
dasselbe, dem herrschenden slavischen Heidenthume gegenüber, doch unter ihn
weniger feste Wurzel zu schlagen, als sie unter den fränkischen Königen, bes
Karl dem Großen (s. den Art.), einen mächtigen Gegner fanden, der sie gr
mit Waffengewalt zur Unterwerfung zwang und dadurch den Haß gegen di
ihrer Gebieter verstärkte. Zwar hatte der Sieger, um die Unterworfenen i
zu halten, an den Gränzen da, wo später die Städte Halle und Magdeburg
zwei Festungen erbauen lassen und über die sorbische und böhmische Mark,
in dem eroberten Avarenlande, tapfere Grafen gesetzt. Als jedoch nach sei
im Karolingischen Königshause vielfache Zerwürfnisse ausbrachen und innere
Reich schwächten, versuchten sogleich auch die Wenden, nicht minder von der
Freiheit, als von Haß gegen die neue, ihnen aufgedrungene Religion beseelt,
der fränkischen Herrschaft durch wiederholte Empörungen frei zu machen, und
ihnen Alles, was Karl der Große rücksichtlich ihrer beabsichtigt hatte, zu
(Helm. I, c. 9). Somit war es den kräftigen Herrschern aus dem sächsisc
vorbehalten, sich diese wendischen Völkerschaften nicht nur mit glücklicherem Erf
zu unterwerfen, sondern auch unter ihnen dem Christenthume und mit dem
deutschen Kultur durch Stiftung von Kirchen, Klöstern und Bisthümern Fest
Dauer zu geben. Schon Heinrich I. zog, nachdem er die inneren Verhäl
Reiches mit Umsicht geordnet und ein tüchtiges Heer geschaffen hatte, im
aus Sachsen an der Elbe aufwärts und griff ohne Zögern die Haveller
druck an. Es war mitten im Winter und die Kälte so groß, daß er auf dem
Havelflusses sein Lager aufschlug. Gleichwohl eroberte er nach mehreren Gefec
Hauptsitz Brennaburg (Brandenburg), mit welchem das ganze Land in sei
fiel. Von hier rückte er gegen die Daleminicier, welche an den Ufern
von Meißen bis zur Gränze des jetzigen Böhmens wohnten. Nachdem er
Zeit von 20 Tagen ihres Mittelpunktes Gana (wahrscheinlich des zwische
und Lommatsch belegenen Jahna) bemächtigt und die Beute seinen Kriegern
hatte, drang er in Böhmen ein, erschien mit seinem Heere vor Prag und
Herzog Wenceslav zur Entrichtung eines jährlichen Tributes. Inzwischen wur

je Ueberlegenheit einen großen und entscheidenden Sieg, welcher die Wenden dauernd
: sächsischen Herrschaft unterwarf und die Reichsgränzen von der Elbe an die mittlere
der erweiterte (Widuk. I, c. 36. Thietm. I, c. 6. Fasti Corbej. ad a. 929 und
inal. Quedlinb. ad a. 930 bei Pertz Mon. Scptt. T. III. p. 4 und 54). Um die
terwerfung der überelbischen Wendenslaven zu sichern, ordnete Heinrich eine nachdrück-
je Gränzvertheidigung an, indem er nicht nur viele Burgwarten befestigen ließ, son-
n auch auf der sächsischen Gränze die nordsächsische Mark unter dem Grafen
rnhard gegen die Wilzen und die Markgrafschaft Meißen gegen die Milciener
d Daleminciér errichtete (vergl. Mascov. Comment. etc. I, §. 17). Da durch die
t ununterbrochen geführten Gränzkriege die Bevölkerung der Wenden sehr abgenommen
tte, so verpflanzte der König fränkische und sächsische Colonisten sowohl in die meiß-
che Mark, als auch in andere Gegenden, jenseits der Elbe. Die dort eingewanderten
utschen ließen sich ihrer Sicherheit wegen meistens vereinigt in festen Orten nieder,
ihrend die Slaven zerstreut auf dem Lande wohnen blieben und sich erst nach und
h mit ihnen zu einem Volke vermischten. Auf solche Art wurde ein Theil des
endenlandes in eine deutsche Provinz verwandelt und ein glücklicher Anfang zur Ein-
rung des Christenthums gemacht.

Was König Heinrich zur Bekehrung und Germanisirung der Wenden mit Umsicht
gründet hatte, das sicherte, erweiterte und vollendete nicht ohne hartnäckiges Wider-
eben und blutige Kämpfe der Unterworfenen sein größerer Sohn und Nachfolger
to I., und fand dabei an dem ebenso klugen und treuen, als tapferen und beharrlichen
arkgrafen Gero eine treffliche Stütze (Thietm. II, c. 9 und 13). Otto übertrug
selben, als dem tüchtigsten Manne, die Leitung des stets sich erneuernden Gränz-
ges gegen alle slavische Stämme auf dem rechten Elbufer, als er im Herbste des
hres 937 nebst den angesehensten Bischöfen des Reiches in der königlichen Pfalz zu
agdeburg verweilte und daselbst das Moritzkloster stiftete (Widuk. II, c. 9. 21. 30).
n Gero, der später die herzogliche Würde erhielt, wurden zunächst theils durch List,
ils durch Waffengewalt die lange hartnäckig kämpfenden Haveller wieder unter-
rfen, worauf Otto I. in Magdeburg, wo er wenige Monate vorher seine geliebte
mahlin Editha durch den Tod verloren hatte (Widuk. II, c. 41), am 9. Mai 946
ter Zuziehung des päbstlichen Legaten Marinus, des Erzbischofs Friedrich von Mainz,
s Markgrafen Gero und mehrerer Bischöfe die Urkunde ausstellte, kraft welcher in
avelberg ein Bisthum errichtet und dem Bischof Udo übergeben wurde.*) Der
ue Sprengel, der dem Erzbischofe von Mainz untergeordnet seyn sollte, umfaßte un-
ittelbar das Land zwischen der Elbe und Stremme, der Elbe und dem Murizsee mit
n Provinzen Zemziza, Liezizi, Nielitizi, Dassia, Linagga und Mirizi. Indessen scheint
r Bischof von Havelberg nie in den vollen Besitz seines Sprengels gekommen zu seyn,
sich die Slaven zwischen dem Murizsee und der Oder lange Zeit in größerer Frei-
it erhielten und es somit seinem Bekehrungseifer und der Tapferkeit Gero's überlassen
ieb, die deutsche Herrschaft und das Christenthum in dem nordöstlichen Theile des
isthums zu begründen und gegen Südosten, wo keine Gränze angegeben war, so weit
s möglich auszubreiten. Doch muß sich das Christenthum um diese Zeit unter den
laven rasch verbreitet haben, denn Adam von Bremen (II, 8 und 16) berichtet nach
m Zeugnisse des Königs Suen, daß man damals in jenen Gegenden nicht allein viele
rchen und Klöster gebaut hatte, sondern daß auch die 22 slavischen Provinzen bis auf
ei bekehrt waren, und Helmold (I, c. 12) schreibt den glücklichen Erfolg ausdrücklich
m Eifer und der Freigebigkeit der dem hamburgischen Erzbisthum untergebenen Bischöfe
n Aldenburg zu, welche Otto I. mit reichen Schenkungen bedacht habe. Als sodann
r tapfere Markgraf Gero auch die Ukrer in einem entscheidenden Treffen besiegt

*) Udo starb im Jahre 983, aber erst 991 folgte ihm Hilderich bis 1008, dann Erich,
: bis spätestens 1024 die Würde bekleidete und Gottschalk zum Nachfolger hatte.

hatte und der Sprengel des Bischofs von Havelberg immer mehr sich ausdehnte, faßte Otto den Plan, ein zweites Bisthum auf dem rechten Elbufer zu errichten, dessen Sitz die alte slavische Waldfeste Brandenburg an der Havel seyn sollte. Die Stiftungsurkunde, welche die Gränzen dieses neuen Sprengels feststellte, ward vom Könige in Gegenwart des Legaten Marinus, der Erzbischöfe von Mainz und Hamburg, des Markgrafen Gero und anderer geistlicher und weltlicher Großen am 1. Oktober 949 zu Magdeburg unterschrieben. Alles Land, das zwischen der Elbe und der südöstlich von der havelbergischen Diöcese lag, wurde der Thätigkeit des neuen Bischofs angewiesen: zunächst die Provinzen Maraciani, Cierwisti, Ploni, Zpriavani, Heveldun, Ucri, Riaciani, Lusici; die beiden Provinzen Zemzizi und Dassia scheinen schon damals von Havelberg an Brandenburg abgetreten zu seyn. Dagegen sollten die Ortschaften Gommern, Pechau, Biederitz, Möckern, Burg, Grabau und Sirtau, welche bereits früher von Otto I. dem Moritzkloster zu Magdeburg geschenkt waren, der Zehntpflichtigkeit gegen Brandenburg enthoben seyn; jedoch wurden dem Kloster dafür bestimmte Naturallieferungen an Brandenburg auferlegt und der Abt desselben mußte sich außerdem verpflichten, dem Bischof zur Zeit der jährlichen Predigt und Confirmation Beistand zu leisten. Zum ersten Bischof wurde ein Geistlicher Thietmar oder Ditmar ernannt, dem 968 Dodilo und nach dessen Ermordung im Jahre 980 Volkmar I. nachfolgte. —

Ungeachtet Otto I. durch die Stiftung der Bisthümer Havelberg und Brandenburg einen festeren Grund zur Bekehrung der Wenden gelegt hatte, so blieb doch noch lange Zeit der Erfolg hinter seinen Erwartungen zurück, da einestheils die Unterworfenen hoch besteuert und deßhalb seinen Einrichtungen abgeneigt waren, anderntheils die fremde Sprache, in der die neue Religion gelehrt wurde, fast unübersteigliche Hindernisse in den Weg legte (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. II., Abtheil. 1, S. 361 der 4. Aufl. und die daselbst abgedruckten Beweisstellen). Auch benutzten nicht lange darauf zwei zinspflichtige Wendenfürsten, Naco und Stoinef, die allgemeine Unzufriedenheit zu einem Aufstande, der erst durch den Sieg des deutschen Heeres bei Raxa und durch die Unterdrückung der Anstifter des Aufruhrs beigelegt werden konnte (Widuk. III, c. 51 ff. Thietm. II, c. 6 sq.). Seitdem richtete der König mit allem Ernst seine Blicke auf die Meißner und Lusitzer Wenden, über welche drei Markgrafen in Merseburg, Meißen und Zeitz gesetzt waren. Schon in der großen Ungarnschlacht auf dem Lechfelde am 10. August 955 hatte Otto im inbrünstigen Gebete zu Gott das Gelübde gethan, zur Ehre des heiligen Laurentius, dessen Tag es war, in Merseburg ein Bisthum zu gründen und seinen großen, neuerdings daselbst angefangenen Palast zu einer Kirche ausbauen zu lassen, wenn Christus ihm durch seine Fürbitte Sieg und Leben gewähren werde (Thietm. II, c. 4). Sein Gebet ward erhört; bevor er jedoch das gethane Gelübde ausführte, wünschte er in Magdeburg ein Erzbisthum mit einem angemessenen, über die neuen wendischen Bisthümer sich erstreckenden Sprengel zu errichten. Allein der Bischof Bernhard von Halberstadt, in dessen Diöcese Magdeburg lag, verweigerte dazu seine Einwilligung, so sehr auch der König mit Bitten in ihn drang. Als daher Otto im Jahre 962 seinen zweiten Zug nach Italien zur Kaiserkrönung unternahm, verhandelte er darüber mit dem Pabste Johann XII. und bewog denselben, unter dem 12. Februar 962 eine Bulle zu erlassen, welche verordnete, daß zu Magdeburg beim Münster, welches der Kaiser erbaut habe, ein Erzstift errichtet werden solle, damit es die neubekehrten Slaven durch seine Suffragane regiere. Zu diesem solle ein Bisthum Merseburg gehören, welches mit einem Münster zu vereinigen sey, das der Kaiser in Folge eines Gelübdes dort erbauen werde. Dem Kaiser und seinen Nachfolgern solle das Recht zustehen, Zins und Zehnten aller Heiden, die er bereits zur Taufe gebracht seyen und die sie künftig noch dazu bringen würden, zu vertheilen und dem Magdeburger, Merseburger und jedem beliebigen künftigen Bischofssitze zu überweisen. Sodann verpflichtete der Pabst die fünf Erzbischöfe von Mainz, Trier, Köln, Salzburg und Hamburg insbesondere, einträchtig mit allen Kräften ...

Gemüthes und des Leibes dem kaiserlichen Unternehmen förderlich zu seyn (vergleiche Annal. Saxo ad a. 962. Voysen, historisches Magazin Bd. I. S. 124, wo die Bulle vollständig abgedruckt ist). Dessenungeachtet konnte der Kaiser immer noch nicht die Erfüllung seines Wunsches erreichen. Als er daher im Jahre 966 zum dritten Male nach Italien gezogen war, versammelte er um Ostern des folgenden Jahres in dieser Angelegenheit auf's Neue in Ravenna eine Synode, auf welcher der Pabst Johann XIII. und eine Anzahl Bischöfe aus Italien, Germanien und Gallien zugegen waren (Cont. Regin. ad a. 967). Hier berichtete er ihnen, wie er die meisten slavischen Nationen jenseits der Elbe zum Christenthume bekehrt habe, und forderte sie auf, Anstalten zu treffen, daß jene nicht in's Heidenthum zurückfielen. Die versammelten Bischöfe kamen der ihnen bekannten Absicht des Kaisers bereitwillig entgegen und ersuchten ihn, in Magdeburg bei der Kirche des heiligen Mauritius ein Erzbisthum zu errichten; sie erklärten jedoch auch einstimmig, daß die neue Stiftung nicht ohne Einverständniß des Bischofs von Halberstadt und des Erzbischofs von Mainz, deren Diöcesen dabei betheiligt wären, geschehen dürfte. Demgemäß faßte die Synode mit Zustimmung des Pabstes den Beschluß, daß nach erlangter Einwilligung der genannten Kirchenfürsten Magdeburg ein Erzbisthum, dem die Bischöfe von Havelberg und Brandenburg als Suffragane untergeordnet seyen, erhalten und ihm das Recht zustehen solle, an passend gelegenen Orten im Wendenlande, namentlich in Merseburg, Zeitz und Meißen Bisthümer zu stiften (vergl. Voysen, historisches Magazin, Bd. I. S. 122). Dennoch würde der Kaiser sein Ziel so schnell nicht erreicht haben, wenn nicht bald darauf der Tod den Bischof Bernhard von Halberstadt, der am meisten widerstrebte, und wenige Wochen später auch den Erzbischof von Mainz aus diesem Leben abgerufen hätte. Zum Nachfolger Bernhard's wählte das Volk und die Geistlichkeit in Halberstadt den Hildiward, welchen der Kaiser sofort zu sich nach Rom kommen ließ und erst dann durch die Investitur bestätigte, nachdem derselbe eingewilligt hatte, den Theil der halberstädtischen Parochie, der zwischen der Ohre, Elbe, Bode und dem Friedrichswege lag, an St. Moritz in Magdeburg, und einen anderen zwischen dem Wildbache, dem Salzsee, der Saale, Unstrut, Helme und Wallhausen an die St. Lorenzkirche in Merseburg abzutreten (Thietm. II, c. 12. 14). Nun ließ sich auch der neugewählte Erzbischof Hatto von Mainz bestimmen, die Bischöfe in Havelberg und Brandenburg von der Verpflichtung gegen seine Kirche loszusprechen und dem Magdeburgischen Erzbisthume zu überweisen. Auf einer zweiten Synode in Ravenna, 968, erklärten dann beide Prälaten nochmals ihre Einwilligung in die beabsichtigte Maßregel, worauf der Kaiser den Bischof von Halberstadt für die Abtretungen, zu denen dieser sich verstanden hatte, entschädigte (Meibom. rer. Germ. Scptt. Tom. II. p. 732 sq.). Sobald dieß geschehen war, errichtete der Kaiser auf der linken Seite der Elbe die beiden Bisthümer Merseburg und Zeitz, während er auf der rechten des Stromes im Wendenlande den Gau Lusici vom brandenburgischen Sprengel wieder trennte und für die Lusitzer, Milciener und ihre slavischen Nachbarn, jenseits des Boberflusses, ein eigenes Bisthum Meißen stiftete. Die Gränzen dieser Diöcese wurden weiter ausgedehnt, als bei den übrigen wendischen Bisthümern, und da es dem neuen Bisthume an einem bestimmten Grundbesitze fehlte, so verordnete die Stiftungsurkunde, „daß Alle, welche innerhalb der Gränzen desselben wohnten, von jeglichem Segen der Erde, an Feldfrucht und Vieh, von Geld, Kleidung, von Allem, was zum Nutzen der Menschen dient, die Zehnten, welche sie Gott, dem Allregierer, schuldig wären, ohne irgend eine Weiterung an die meißnische Kirche entrichten sollten. Wer sich unterfange, dies Gebot zu umgehen oder zu brechen, über den werde sofort der Zorn Gottes und aller Heiligen kommen" (Meibom. rer. Germ. Scptt. T. I. p. 752 sq. Calles, ser. episc. Misn. p. 17). Zum ersten Bischof von Merseburg wurde 968 Boso gewählt, dem 971 Giseler, dann 1004 Wigbert und vom 24. April 1009 bis zum 1. Dezember 1019 Thietmar von Waldeck, der rühmlichst bekannte Geschichtschreiber (s. den Art.), nachfolgten. Dem Bisthum Zeitz, welches

1029 nach Naumburg verlegt ward, standen Hugo I. bis 979, Friedrich bis 990, Hugo II. bis 1002 und Hildeward bis 1032 nacheinander vor. Das Bisthum Meißen erhielt den vom Kaiser ernannten Burchard zum ersten Bischof, nach welchem 982 Volkhold, 990 Eido oder Eid, 1015 Hildeward oder Eilward und 1023 Hubert folgten. Zum Erzbischofe von Magdeburg hatte der Kaiser Anfangs den Abt des dortigen Moritzklosters Richarius bestimmt; als er jedoch nach dem Empfange eines ihm heimlich zugestellten Schreibens seine Ansichten über denselben unerwartet änderte, wählte er statt dessen den Abt Adalbert zu Weißenburg, welcher ihm durch eine im Jahre 861 seinem Auftrage gemäß unternommene Missionsreise nach Rußland bekannt und lieb geworden war (vgl. Annal. Hildesh. Quedlinb. und Annal. Lamb. ad a. 960. Cont. Regin. ad a. 959. 960. 961. 966). Am 18. Oktober 968 empfing Adalbert, vom Kaiser nach Rom gesandt, aus der Hand des Pabstes das Pallium und die Weihe nebst der Vollmacht, den unter ihm stehenden Bischöfen im Slavenlande, jenseits der Saale und Elbe, ihre Parochieen zu vertheilen und anzuordnen (vgl. Boysen, historisches Magazin, Bd. I. S. 128 ff.). Zugleich erhielt er auf die Fürbitte des Pabstes die Erlaubniß, seine Abtei, die unter wahren und vollkommenen Christen gelegen, neben dem Erzbisthume, das sich unter Völkern unvollkommenen Christenglaubens befinde, zu behalten (vergl. Meibom. Scrptt. rer. germ. T. I. p. 762 sqq.). Von päbstlichen Abgeordneten kehrte sodann Adalbert zu seiner neuen und schwierigen Wirksamkeit nach Deutschland zurück. Hierauf ließ der Kaiser an alle Bischöfe und Grafen des erzbischöflichen Sprengels die Aufforderung ergehen, sich zur Einführung ihres geistlichen Oberhirten auf das nächste Weihnachtsfest in Magdeburg einzufinden (Thietm. II, c. 14. Helm. I, c. 11). Mit dieser Feier, die nach des Kaisers Anordnung geschah, wurde die Weihe der ernannten Bischöfe von Merseburg, Zeitz und Meißen verbunden, und sie sowohl, als auch die Bischöfe Dudo von Havelberg und Dudelin von Brandenburg, der mittlerweile dem Thietmar im Bisthume gefolgt war, gelobten gleichzeitig dem Adalbert, als ihrem Vorgesetzten, Treue und Unterwerfung (vgl. Pertz Mon. T. IV. p. 560). Da um diese Zeit der Herzog Mesico auch für Polen ein Bisthum in Posen gestiftet und einem Geistlichen Namens Jordan übertragen hatte, so ward dieses ebenfalls dem Magdeburger Sprengel zugetheilt (Thietm. II, c. 14), während das vom Herzoge Boleslav II. von Böhmen gestiftete Bisthum zu Prag mit des Kaisers Bewilligung zu dem Sprengel des Erzbischofs von Mainz gezogen wurde (vergl. Cosm. Prag. ad a. 967 bei Menken Scrptt. T. I. p. 1994).

Mit der Errichtung und Eintheilung des Erzbisthums Magdeburg, dessen Geschichte in einem früheren Artikel der Real-Encyklopädie (Bd. VIII. S. 663 ff.) ausführlich mitgetheilt ist, war endlich der lange gehegte Entwurf des Kaisers Otto I. verwirklicht und ein fester Grund für das Kirchenwesen im Wendenlande gelegt worden. Dessenungeachtet kostete es noch viele Mühe und Anstrengung, das Christenthum in demselben einheimisch zu machen, und noch volle zwei Jahrhunderte vergingen unter wiederholten Empörungen und manchen blutigen Kämpfen, bis es dem fortgesetzten Unterrichte der Geistlichen in den Stiftern und Klöstern, sowie dem Einflusse der deutschen Ansiedler in dem täglichen Verkehre gelang, nicht nur die trotzigen, unzufriedenen slavischen Gemüther zu besänftigen, sondern auch die gesammten, vom althergebrachten heidnischen Aberglauben so lange beherrschten Völkerschaften mit den christlichen Lehren zu durchdringen und an die Sprache, Lebensweise und Verfassung der Deutschen so zu gewöhnen, daß sie mit ihnen ein Ganzes wurden.

Literatur: Widukindi res gestae Saxonicae. Thietmari chronicon. M. Adami gesta Hamburg. eccles. pontificum bei Pertz Mon. Scriptt. T. III. und VII. Helmoldi chron. Slavorum in Leibnit. Scriptt. Brunsv. T. II. p. 537 sqq. — Zeuß, die Deutschen und die Nachbarstämme, München 1837. Gebhardi, allgemeine Geschichte der Slaven und Wenden, IV Theile, 4°, Halle 1790 ff. K. Ch.

!entsch, Markgraf Gero, Leipzig 1828. Pfister, Geschichte der Deutschen, I. und II. Ranke, Jahrbücher des deutschen Reichs unter dem sächsischen Hause, Bände, Berlin 1837 ff. L. Giesebrecht, wendische Geschichten aus den Jahren —1182, 3 Bände, Berlin 1843, 8°. Schröckh, Kirchengeschichte, Theil XXI. 148 ff. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. II., Abth. 1, S. 361 ff. der 4. Aufl. oyer, Verzeichnisse der deutschen Bischöfe seit dem Jahre 800. Minden 1854, 8°.

G. H. Klippel.

Werenfels, Samuel, der Sohn des Baselschen Antistes Peter Werenfels, e geboren am 1. März 1657. Den Grund zu seinen Studien legte er auf den ländischen Anstalten von Basel, Zürich, Bern, Lausanne und Genf. Daran schloß zu einer Zeit, als er schon in seiner Vaterstadt als Professor des Griechischen auf- ten war, eine größere wissenschaftliche Reise nach Holland und dem nördlichen schland. Seine öffentliche Lehrthätigkeit begann er auf dem Gebiete der Rhetorik, n er den Lehrstuhl dieser Wissenschaft in Basel betrat. Es fiel dieß in eine Zeit, elcher auch die protestantischen, namentlich die reformirten Theologen, wieder mehr erksamkeit auf die Form der Predigt richteten. Wir erinnern an Tillotson und in. Werenfels hatte selbst viele rednerische Gabe und suchte diese nun auch in Schülern zu wecken. Er verschmähte es nicht, ihnen auch dramatische Spiele zur ng im freien Vortrage anzuempfehlen *). Gegenüber dem falschen Pathos, das ach auf vielen Kanzeln breit machte, empfahl er Natürlichkeit und edle Einfachheit Rede, wovon jedoch eine gewisse Eleganz, der er sich selbst, auch im Lateinischen , nicht ausgeschlossen war. Der Geschmacklosigkeit und Pedanterie trat er in seiner nten Abhandlung „de logomachiis eruditorum" entgegen. Er betrachtete die ntirsucht als eine Krankheit, die wesentlich in sittlichen Gebrechen, namentlich im nuth ihren Sitz hat, und bedauerte, daß auch die Theologie von ihr angesteckt sey. ch erschien ihm Manches als leeres Wortgezänke (z. B. über ὑπόστασις und οὐσία), mit tieferen Unterschieden geistiger Anschauung zusammenhing. Als Heilmittel gegen Krankheit schlug er ein Universal-Wörterbuch vor, in welchem über alle wissenschaft- n Begriffe genaue Definitionen gegeben würden, an die man sich zu halten hätte, mit eidung aller zweideutigen, dunkeln und verwirrenden Ausdrucksweisen. Er verhehlte freilich die Schwierigkeit einer solchen Aufgabe nicht, zu deren Lösung sich nach r Ansicht die tüchtigsten und gelehrtesten Geister vereinigen sollten. — Im Jahre 3 trat Werenfels in die Reihe der theologischen Professoren ein, indem er am Dezember zum Professor locorum communium et controversiarum (Dogmatik und mik) ernannt wurde. Am 9. Juni desselben Jahres empfing er in glänzender Ver- mlung den Doktorgrad aus den Händen des J. R. Wettstein. Obgleich er nun ich zur Behandlung der Controversen verpflichtet war, so faßte er doch seine Auf- dahin, daß es sich weniger darum handle, antiquirte Ketzereien zu widerlegen, als

*) Schon als Jüngling forderte er von den Behörden die alten Schulkomödien zurück. Vgl o de comoediis. Opusc. p. 793. Welchen trefflichen pädagogischen Grundsätzen schon damals nfels huldigte, davon zeuge folgende Stelle: Illi optime aetati nostrae consulunt, qui vo- tes nobis non prorsus adimunt, sed eas rationis freno moderantur, qui juveniles impetus xtingunt, sed hos ad virtutem dirigunt; qui cupiditates non tollunt, sed tenellos animos vis abstractos sensim ad honestas et liberales deflectunt: qui dulce, quod tantopere ad- us, concedunt, sed ita ut dulci utile admisceant: qui gratissimum nobis potum propinant, a, ut in illo lateat medicina: qui lusum nobis permittunt, sed ita ut in ipso lusu sit, loctiores, quo sapientiores, quo meliores reddamur. — Uebrigens unterschied Werenfels sehr wischen Komödien der guten und der schlechten Art. Quod si itaque probo comoedias, co- ias intelligo non conductorum histrionum, sed ingenuorum adolescentium, non mercena- m mimorum, sed artium liberalium studiosorum, quales ipsi aliquando Principes sine tatis imminutione agere non erubescunt. Comoedias probamus, sed castas, graves, hone- sales commendamus, at non scurriles, non obscoenos. Lepores placent, sed urbani: joci, udici, u. s. w.

Testamentes, welche als die höhere galt. Das A. Testam. war nun freilich
specielles Fach; er fühlte das auch wohl und beschränkte sich mehr auf die
Erklärung der Psalmen. Dagegen führte er in den Kreis der theologischen
eine in Basel bisher nicht vertretene Disciplin ein, die Hermeneutik.
seiner Antrittsrede handelte er von dem Ziel, das sich der Schriftausleger
habe***). Seine Aufgabe fand er darin, mit Beseitigung aller vorgefaßten V
dem ursprünglichen Sinne einer jeden Stelle mit Aufrichtigkeit und mit Unbe
nachzugehen, das Gefundene dann, ohne Verdrehung, ohne etwas dazu oder
thun, Anderen auszulegen und so klar als möglich in's Licht zu stellen.

Der wahre Sinn einer Stelle ist nicht ein beliebiger, wie ihn mögliche
Worte zulassen und wie er in der Seele des Lesers entsteht, auch nicht jede
wahre Satz, sondern nur der, welchen der Verfasser an diesem bestimmten L
sichtigt hat. Es kann Etwas an sich durchaus wahr und weder der Wortbede
dem gesammten Schriftinhalt widersprechend seyn, und doch ist es nicht der
Sinn der betreffenden Stelle †). Weniger fehlt der, welcher den Sinn ei
nicht ganz erschöpft, als wer ihn falsch versteht. Jenes ist nur ein N
(ein Zurückbleiben hinter dem vollen Wissen, ignorantia), dieses ein Irrth
zeihlicher aber ist das Nichtwissen, als der Irrthum, dieser dagegen, auch i
auf die Erkenntniß der Heilswahrheiten, gefährlicher als jenes. Nichts verl
zu gewagten und falschen Erklärungen, als die Eitelkeit, die Ruhmbegierde
falsche Scham, seine Unwissenheit, da einzugestehen, wo wir nicht weiter kön
Gesuchte ist das Seltenere, und das, meint man dann, sey allein des Gelehrte
der doch in der Schrift mehr entdecken müsse, als der große Haufe der U

---

*) Vgl. Dissertatio de controversiis theologicis rite tractandis. Opusc. p. 575. D
ist zu führen 1) pie et religiose, 2) candide et sincere, 3) solide, 4) placide et
Trefflich geißelt er unter Anderem die Vermengung des fleischlichen Eifers mit dem
lichen Propheteneifer für die Ehre Gottes: Scio in quibus zelotae hujus seculi quae
causae suae praesidia. Adducunt et coacervant omnes prophetarum, Christi et Ap
invectivas in Idololatras, Pseudoprophetas et Pseudoapostolos, audentque cum divin
simorum virorum zelo pravos suos affectus et scandalosa convicia comprobare ....
Prophetas imitari velle in iis, quae ex divino instinctu et jussu et prophetico spirit
non minus ineptum est, ac si hodierni Judaei veterum Israelitarum exemplo Christi
quos vivunt, spoliare, aut si quis Hoseam Prophetam in ducenda uxore scortatri
vellet. Quod si Prophetas et Apostolos, si Christum ipsum imitari volumus, imiten

ie Geschichte der Sekten und der Mystiker zeigt, wie Jeder in der Schrift seine eigene Meinung gesucht und gefunden habe*). Aber auch das dient einer unrichtigen Erklä-ung nicht zur Entschuldigung, wenn sie zufällig mit der Orthodoxie der Kirche zusam-enstimmt oder für die Erbauung nützlich ist. In letzterer Beziehung können auch wohl-sinnte Prediger häufig fehlgreifen. Uebrigens sollten auch die Zuhörer zu unter-scheiden wissen zwischen dem, was in der Predigt zur eigentlichen Schrifterklärung und as zur weiteren Ausführung des Textes und der Anwendung auf die Lebensverhältnisse hört. Von vorneherein verwerflich sind alle exegetischen Spielereien, welche mehr Er-tzung des Witzes und der Phantasie, als die reine göttliche Wahrheit suchen (argu-olas, allegoriolas, allusiunculas, typos, figuras, parallelismos et synchronismos). ndlich wird mit allem Ernste vor dem sträflichen Mißbrauche gewarnt, welcher von nen mit der Schrift getrieben wird, die in ihren Aussprüchen (z. B. über die Se-ligkeit aus dem Glauben) einen Vorwand für die Gesetzlosigkeit suchen.

Diese wenigen Andeutungen mögen hinreichen, zu zeigen, wie Werenfels schon ganz enselben hermeneutischen Grundsätzen huldigte, welche später durch Ernesti zur allge-meinen Anerkennung gebracht worden sind, den Grundsätzen der grammatisch-historischen nterpretation. Bald erhielt er auch Gelegenheit, praktischen Gebrauch von diesen rundsätzen auf der Kanzel zu machen, indem er seit 1711 auf einige Zeit eine Stelle s Prediger und zwar an der französischen Kirche übernahm. Es zeugt für die Ge-andtheit des Mannes, daß er in einer Sprache, die nicht seine Muttersprache war, ennoch zu großer Erbauung derer zu reden wußte, die ihn hörten. Die Predigten urden nachwärts gedruckt und in's Deutsche und Holländische übersetzt**). In eben-emselben Jahre (1711) rückte Werenfels zu der obersten theologischen Professur vor, r des Neuen Testaments, und in dieser blieb er bis zu seinem Tode, den 1. Juni 740. — Einen durch Vitringa vermittelten Ruf an die Universität Franeker hatte er isgeschlagen. Dagegen konnte er die Ehre nicht abweisen, die ihm die englische Ge-llschaft „zur Verbreitung des Evangeliums in fremden Ländern" erwies, als sie ihn i ihrem Mitgliede ernannte. Dasselbe that auch die Berliner „Societät der Wissen-schaften".

Bedeutende Erlebnisse sind es nicht, welche Werenfels einen Namen gemacht haben, uch ist kein größeres Werk von ihm zu nennen, das Bahn brechend in den Gang der Theologie eingegriffen hätte. Aber die zahlreichen einzelnen Abhandlungen über ver-schiedene exegetische und dogmatische Fragen, die in seinen Opuskeln***) gesammelt ind, sind noch jetzt der Beachtung werth.

Daß Werenfels, obgleich dem reformirten Lehrbegriff von Herzen zugethan, die Sprödigkeit desselben mit überwinden half, geht aus seinem schon erwähnten Verhältniß u Osterwald und Turretin und aus seiner ganzen Erscheinung hervor; und so lag ihm uch der Friede mit der lutherischen Schwesterkirche am Herzen. In einer eigenen Ab-andlung „über die Vereinigung der Protestanten", die seinen Predigten angehängt ist nd sich auch in lateinischer Uebersetzung in den Opuskeln findet, theilt er seine An-sichten hierüber mit. Nicht eine voreilige Vereinigung, wohl aber eine auf gegenseitiger nerkennung beruhende, friedliche Gesinnung war es, die ihm als nächstes Ziel vor-schwebte. Ein aufgedrungener Consens, eine erzwungene Uniformität in der Doktrin,

*) Bekanntlich hat Werenfels dieß auch in dem Distichon ausgedrückt:
Hic liber est, in quo quisque sua dogmata quaerit,
Invenit et iterum dogmata quisque sua.

**) Sermons sur des vérités importantes de la religion. Amst. 1716. Wie bescheiden und wissenhaft zugleich Werenfels seine Stellung als Prediger auffaßte, davon zeugt der Eingang r zweiten Predigt.

***) Es gibt zwei Hauptausgaben: die große Quartausgabe, nach der wir citirt haben. Bas. 718. (Lausanne 1739. Lugd. Bat. 1712. II.), und die Ausgabe in gr. 8. 3 Bde. Bas. 1782. rühere Sammlungen: Sylloge dissertationum theol. Bas. 1716. und Dissertationes varii argu-enti. Amst. 1716. II.

erschien ihm als ein Uebel, das leicht noch ärger drücken würde, als das Joch
Pabstthums. Man soll (das war sein Rath) die Verschiedenheit der Bekenntnisse,
eine Folge unserer menschlichen Unvollkommenheit sind, tragen wie andere Unvollkom-
menheiten auch, soll aber darum es nicht fehlen lassen an gegenseitiger Anerkennung
Liebe. Diese Gesinnung wird ihren besten Ausdruck finden in der Abendmahlsgemein-
schaft, wobei die Theilnehmenden, trotz aller Verschiedenheit der Meinungen, sich
Glieder eines Leibes bekennen. Diese Gemeinschaft faktisch zu vollziehen, erklärt We-
renfels schon zu seiner Zeit als heilige Christenpflicht. Man soll nicht länger zuwarten,
nicht länger mit dem bloßen Gedanken an die dereinstige Möglichkeit der Sache sich
gnügen, sondern ernstlich zur Vereinigung die Hand bieten. Rücksichtlich der noch
stehenden Differenzen warnte er vor Consequenzmacherei und rieth, sich an das zu
was sich innerlich bewähre an den Herzen der Gläubigen. Er war überzeugt, daß
Wurzel des Uebels nicht im Verstande liege, sondern im Herzen, im Mangel an
Liebe und Demuth. Ehe wir Anderen den Himmel zuschließen wollen, sollen wir
selber suchen unseres Heils gewiß zu werden.

Auf die Wirkung des Heils war es bei Werenfels überall abgesehen: nicht
engen Sinne des Pietismus, aber doch in einem dem edeln Geiste Spener's gemäß
Sinn. Es kann uns daher auch nicht befremden, wenn Zinzendorf durch den
frommen Geist des Mannes sich angesprochen fühlte und seinen Hingang in einem
dichte feierte *).

Seiner praktischen Richtung gemäß suchte auch Werenfels als akademischer Leh
über die engeren Gränzen seines amtlichen Berufes hinausgreifend, den Studiren
durch praktische Anleitung zur Führung ihres Amtes nützlich zu werden. Es war
um so nöthiger, als damals noch kein besonderer Lehrstuhl für die praktische Theolo
bestand, was Werenfels auch offen als einen Mangel bezeichnete.

Verdüstert wurde ihm sein Lebensabend durch den verdrießlichen Wettsteinisch
Handel, in den auch er hineingezogen wurde. Wenige Jahre vorher war eine
anonyme Schrift erschienen, in welcher (mit dem Blick auf die Formula Consens
den kirchlichen Behörden das Recht abgesprochen wird, Solche, die in unwesentlich
Dingen von der Orthodoxie abweichen, vom Ministerium auszuschließen. Werenfels
ihr Verfasser gewesen seyn (vgl. m. Programm S. 41). Nun sollte er selbst zur
setzung eines gelehrten und um die Wissenschaft hochverdienten Collegen mitwirk
Mochte ihm auch immerhin die Heterodoxie Wettstein's als eine tiefer gehende ersch
welcher entgegenzuwirken, Pflicht sey, so war ihm doch die leidenschaftliche Weise,
der die Verhandlungen betrieben wurden, in hohem Grade anstößig. Er zog sich
von den Sitzungen des theologischen Conventes und endlich ganz von der akademisch
Thätigkeit zurück und lebte der Pflege seines Seelenheils. Wir können uns nicht
halten, zur vollen Karakteristik des Mannes Einiges aus dem Briefe mitzutheilen,
er bei Anlaß seiner Demission an seinen Freund Osterwald richtete **).

---

*) Es findet sich, jedoch vom Original bedeutend abweichend, in der Knapp'schen Ausgabe
der Zinzendorf'schen Gedichte (Stuttg. 1845) und bei Spangenberg in dem 5. Bande der Bio-
graphie des Grafen. Die Schlußstrophe lautet:

„Basel, du Schul' der Verständigen,
Willst du Gott Seelen behändigen
Deut' den künftigen Farell'n
Und Werenfelsis
Das Deo gloria in excelsis
Auf Gott im Fleisch."

Vergl. Beilage V. zu meinem Programm: die theologische Schule Basels und ihre Leh
Basel 1860.

**) Er findet sich lateinisch im Manuskript auf der Frey-Grynäischen Bibliothek. Einen
Auszug gibt mein Programm Beil. VI. Hier theilen wir ihn in deutscher Uebersetzung mit:
„Die Jünger Christi recht unterrichten, heißt nicht, ihnen bloß die Lehre mittheilen und er-
klären, sondern sie von deren Wahrheit überzeugen. Und dieß geschieht nur dann, wenn

Eine das Lebensbild dieses Mannes zusammenfassende, die vielen in den Opuskeln streuten Goldkörner zu einem Ganzen verarbeitende Biographie fehlt uns noch. Un-er Zeit könnte sie als Spiegel vorgehalten werden. Außer den Athen. Raur. p. 57 sq. d zu vgl. Hanhart, „Erinnerungen an Sam. Werenfels", in der wissensch. Zeit-rift herausgeg. von Lehrern der Baseler Hochschule. 2r. Jahrg. 1824. S. 22 ff. und in oben angeführtes Programm. 1860. Hagenbach.

Werke, gute. Mit dem geschichtlichen Falle des Heidenthums war der von uns so scharf gezeichnete Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, Werkgerechtigkeit d Glaubensgerechtigkeit in den Hintergrund getreten; aus lebendigster Erfahrung hatte Kirche der ersten Jahrhunderte die zwiefache Ueberzeugung gewonnen, daß nur der aube den Menschen in die Gemeinschaft mit Christo und dadurch in den Besitz des ies versetze, daß aber dieser Glaube auch unmittelbar in völliger Erneuerung des ens sich wirksam erweise. Das Verhältniß des Glaubens und der Werke zu einander beider zur Seligkeit war aber noch so wenig in das kritische Bewußtseyn eingetreten dogmatisch fixirt, daß die apostolischen Väter und ältesten Kirchenväter beide in äußerlicher Nebeneinanderstellung als nothwendig zum Heil bezeichnen und fes, wenn auch vorwiegend durch den Glauben, doch oft auch mit durch die rke bedingt seyn lassen. Hagenbach, Dogmengeschichte, zweite Aufl., I. §. 70. masius, Christi Person und Werk, III., Abtheilung 2, S. 211 ff. Als die he theils durch die innere Triebkraft der Wahrheit, theils durch die Opposition gegen Gnosticismus, welcher das Alte Testament so tief herabsetzte und einen antinomisti-n Libertinismus begünstigte, sich genöthigt sah, den nothwendigen Zusammenhang schen dem Alten und Neuen Testamente entschiedener geltend zu machen, nahm sie r, als gut war, von dem alttestamentlichen Typus in sich auf, so daß bald das ngelium selbst als eine nova lex aufgefaßt wurde. Je mehr dann im Laufe der rhunderte das Christenthum zu einer gesetzlichen Institution wurde, desto mehr trat die Stelle des den Menschen von Innen heraus regenerirenden Glaubens eine äußer-e Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit; und je mehr die Kirche sich als Stellvertreterin tes und Christi ansah, desto mehr trat an die Stelle wahrhaft sittlicher Werke Beobachtung kirchlicher Riten, Büßungen und Satzungen, und der Glaube wurde als Gehorsam gegen die Kirche — endlich selbst ein verdienstliches und gesetzliches rk. Einem Glauben, der nach der Bestimmung der Scholastiker nur die Zustimmung den kirchlichen Dogmen war (fides informis), konnte das sittlich-religiöse Bewußt-n keine alleinseligmachende Kraft mehr beilegen; es fühlte sich daher getrieben, das ll auf die den Glauben bewährenden guten Werke eines kirchlichen Gehorsams mitzu-nden (fides caritate formata). Die Unterscheidung zwischen praeceptis und

---

ken, wenn unsere Reden und Thaten, wenn Ausdruck und Haltung unseres ganzen Wesens gen, daß wir selbst von dem, was wir lehren, durchdrungen sind. Die Heiligkeit des Lebens ß aus dem Lehrer hervorleuchten, so daß die Schüler den Eindruck erhalten, was er lehre, e von Herzen. Liebe Gottes und Eifer für seine Ehre halte ich für das erste Erforderniß es Lehrers der Theologie. Sind diese nicht die Triebfedern unserer Worte und Handlungen, ist all unser Reden und Thun Gaukelei und Komödie. Trügt mich nicht Alles, so ist die uptursache, daß so viele Predigten ohne Wirkung und ohne Erbauung bleiben, die, daß die örer den Mangel an Ernst gar wohl sehen und fühlen. Wenn die Diener der Kirche und Professoren alle ihre Vorlesungen und Disputationen, ja, ich möchte sagen, auch ihre Pre-ten, ein ganzes Jahr aussetzen und dieses Jahr einzig und allein auf ihre eigene Bekehrung Heiligung verwenden würden, so würde möglicherweise daraus der Kirche Christi mehr t erwachsen, als sie aus allen Vorlesungen, Disputationen, Reden, wohl auch aus den ten Predigten zieht, die das Jahr über mit so großem Aufwand der Phantasie gehalten den."

Von sich selbst gesteht er dann mit aller Bescheidenheit, daß sein Wissen gering sey; er be-rt, daß er nicht so ganz, wie er wünschte, die Ehre Gottes gesucht habe, und drückt den ein-n Wunsch aus, daß Gott ihm noch in seinen letzten Tagen ein solches von aller Selbstsucht inigtes, ihm ergebenes, für seine Ehre glühendes Herz schenken möge.

des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben," Röm. 3, 28, ward das
Grundsymbol der evangelischen Kirche. Wenn aber im Majoristischen
Antithese sich zu der „ebenso sinnlosen, als renommistischen Formel (Ma
System der christlichen Dogmatik, S. 487): Gute Werke seyen schädlich
keit, zu überspannen drohte, so traf schon die Form. Conc. die richtige E
s. den Art. „Major" und unten die betreffenden Stellen der Form. Conc.

Wenn Leibnitz den Streit, welchen die römische und evangelische Kirch
Verhältniß zwischen Glauben und Werke geführt haben, in irenischem Interes
Logomachie erklärte und auch viele neuere Dogmatiker nur vorübergehend auf
hältniß eingehen, so verkennt man das tiefe, praktisch-religiöse und kirchlich
welches der Frage zu Grunde liegt, sowie die große dogmatische Wichtigkeit,
Lösung in dem oder jenem Sinne für die Gestaltung des ganzen dogmatische
in sich schließt. Sie wurzelte in den innersten Principien der beiderseitigen
und wirkte folgenreich bis in die äußersten Consequenzen der kirchlichen Pra
Der symbolische Ausdruck nämlich, welchen sie in beiden Kirchen gewonn
folgender:

Einig sind zunächst beide darin, daß gute Werke nothwendig s
wenn die Katholiken der evangelischen Kirche den Vorwurf machten, daß si
Werke hindere oder doch dem subjektiven Belieben überlasse, so beweist sowol
der Conf. Aug. art. XX.: „Falso accusantur nostri, quod bona opera p
vergl. art. VI. und der Satz der Form. Conc. Sol. Decl. IV. p. 100 (
„Quod Dei voluntas et ordinatio sit atque mandatum, ut credentes in
ribus ambulent," als auch die kirchliche Praxis der Evangelischen, daß jene
unbegründet war. Wohl aber ist der Sinn, in welchem man die Nothwe
guten Werke behauptet, in beiden Kirchen ein so grundverschiedener, daß die
einen die der anderen geradezu ausschließt. Dieser Unterschied wurzelt aber i
schiedenen Begriff der Rechtfertigung. Weil der Protestantismus auf
Schrift unter der Rechtfertigung allein jenen Gnadenakt Gottes versteht, du
der Mensch um Christi willen von der Sünde frei gesprochen und in das
hältniß aufgenommen wird, und also dieselbe begrifflich von der Heiligung
kann er sie auch nur allein durch den Glauben vermittelt seyn lasse
der Glaube die Gemeinschaft mit Christo begründet und festhält (Conf. Aug
Apol. p. 87. 89. 92. 123). Indem aber der Katholicismus die Rechtferti

1) Nach katholischer Lehre muß der Mensch sich selbst zur Erlangung der
htfertigungsgnade disponiren und durch seine Werke mitwirken, so daß diese auch
n vor der Rechtfertigung vorhanden seyn müssen, indem Gott eben nach dem Maße
durch die menschliche Mitwirkung sich vollziehenden Disposition das Maß der zu
eilenden Gnade bestimmt, Conc. Trid. sess. VI. cap. 5 und 6. Vergl. Mar-
neke, christliche Symbolik, S. 151. Die Werke sind demnach ein integriren-
Moment der Rechtfertigung selbst. Nach evangelischer Lehre aber findet das
ngelium den Menschen vor — in Sünden todt, Eph. 2, 1. 3. 4, 18., also unfähig
Guten; die Rechtfertigung kann deßhalb nur aus Gnaden, ohne alles Selbstverdienst,
n durch den Glauben geschehen. Vgl. außer obigen Stellen, Apol. p. 87: „Non
pimus remissionem peccatorum neque per dilectionem neque propter dilectio-
ı nostram, sed propter Christum sola fide." Die Werke können so wenig zur
tfertigung beitragen, daß sie selbst vielmehr durch diese überhaupt erst möglich
den (F. C. Sol. Decl. IV. p. 701: „Necesse est enim, ut persona Deo antea
eat, idque propter solum Christum, si modo personae illius opera Deo placere
accepta esse debent"), und können so wenig ein Moment innerhalb derselben seyn,
sie ihr vielmehr erst nachfolgen (Art. Smalc P. III. art. XIII).

2) Weil nach katholischer Lehre die Werke von vorn herein ein nothwendiges Er-
erniß zur Erlangung der Rechtfertigung sind, so können sie ferner auch zum Wachs-
m in ihr beitragen und den Menschen immer gerechter vor Gott machen; sie sind
fortwirkendes Augment der Rechtfertigung (Conc. Trid. l. c. can. 24.
rheineke S. 151 f.). Wenn dagegen nach protestantischer Lehre durch die in der
tfertigung geschehende Versöhnung mit Gott auch immer zugleich das Herz des
nschen erneuert wird, so kann allerdings der Glaube nicht allein bleiben, sondern die
n Werke müssen ihm nothwendig folgen (Conf. Aug. art. VI. F. C. Epit. III.
VIII.), und Rechtfertigung und Heiligung sind fortan unzertrennlich verbunden
unt connexa inseparabiliter fides et opera," F. C. Sol. Decl. III. p. 692.
p. 701); da aber auch die Werke des Wiedergeborenen noch nicht vollkommen, son-
ı mit Sünde behaftet sind (l. c. III. p. 688), so können sie zur Rechtfertigung nicht
Nichts beitragen, sondern bedürfen selbst noch immer der Reinigung durch Christi
dienst, so daß nicht bloß im Anfang, sondern auch im Verlauf der subjektiven Heils-
wickelung immer allein der Glaube das Medium der Rechtfertigung bleibt (l. c. IV.
707. Apol. p. 90. Art. Sm. P. III. art. XIII). Die Werke können nie ein
chsen in der Rechtfertigung (was an sich unmöglich ist), sondern nur ein Zunehmen
der Heiligung begründen. Dessenungeachtet bleiben sie nothwendig theils zur subjek-
n Versicherung der empfangenen Rechtfertigung (F. C. Sol. Decl. III. p. 688),
ls zur Bewährung des wahren Glaubens (Art. Sm. l. c. Apol. p. 86. F. C. Sol.
l. IV. p. 706) und zur Erhaltung desselben (F. C. Epit. IV. Neg. III. Sol.
l. IV. p. 703).

3) Daraus endlich, daß die katholische Lehre die Werke nicht sowohl als Früchte
göttlichen Gnade, denn als Wirkungen der eigenen Thätigkeit des Menschen faßt
ıc. Trid. sess. VI. cap. 16) und dieselben als an sich verdienstlich zur Erlangung
Sündenvergebung (vgl. Spieker, Conf. fidei, exhibita Imp. Carol. V., confut.
tif. p. I. p. 172. XX) und Vermehrung der Gerechtigkeit vor Gott mitwirken läßt,
die naheliegende Consequenz, daß ihrer Verdienstlichkeit auch ein entscheidender Werth
Erwerbung der ewigen Seligkeit beizulegen ist (Con. Trid. sess. VI. can. 24. 31).
gl. Chemnitz, Exam. Conc. Trid., ed. Frankf. 1596, T. I. p. 152: „Fingunt
m ideo infundi qualitatem seu habitum charitatis, non ut prima illa gratia ha-
mus salutem et vitam aeternam, sed ut illa gratia adjuti possimus nostris bonis
ribus ipsi nobis promereri vitam aeternam." Die Schriftstellen, durch welche
n die Confutatio der Conf. Aug. diesen folgenschweren Satz begründen wollte, sind:
m. 4, 24. Tob. 4, 11. Weish. 10, 17. Luc. 2, 41. 1 Petr. 1, 10. Hebr. 6, 10.

Joh. 14, 6. Matth. 10, 38. 16, 24. 1 Joh. 2, 6. Vgl. Spieker a. a. Gegensatz dazu konnten die Evangelischen, da sie auch die Werke der Gerech als unvollkommen und, sofern sie wirklich gut sind, nur als Wirkungen der G kannten, dieselben nicht für nothwendig zur Erwerbung der Seligke (F. C. Epit. IV. Neg. und Sol. Decl. IV. p. 704), noch ihnen überhaupt S lichkeit beilegen, sondern mußten erklären: „Totus homo, cum quoad persona tum quoad opera sua, justus et sanctus est et nominatur ex mera gratia ricordia, in Christo super nos effusa, expansa et amplificata." Art. Sm Art. XIII.

4) Während endlich auf katholischem Standpunkte die guten Werke nich einen ethischen als kirchlichen, und darum nicht einen freien, sondern gesetzliche haben, müssen sie im Protestantismus mit ethischer Nothwendigkeit aus der Ueberzeugung und dem persönlichen Glaubensleben hervorgehen und haben gebührende sittliche Freiheit wiedergewonnen. Denn obwohl sie hier nach de und Gebote Gottes (F. C. Sol. Decl. IV. p. 700) geschehen und also nur gut zu halten sind, wenn sie diesem objektiven Maßstabe entsprechen (vgl. l. c doch vermittelst des Glaubens des Menschen Wille so sehr mit diesem Will eins geworden, daß sie, weil nur „ex animo" hervorgehend, völlig frei („ sacrificia", l. c. p. 703) sind, jedoch nicht in dem Sinne frei, als ob sie in d des Menschen ständen, sondern so, daß sie mit innerer Nothwendigkeit aus d Leben des Wiedergeborenen hervorgehen müssen (l. c.). —

Werke in christlichem Sinne sind nicht die in ihrer Aeußerlichkeit isolir sondern die Aeußerungen des gesammten Lebens des Menschen nach seiner sittlichen Bestimmtheit, die Lebenswirkungen, in denen τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπ 2, 16., die eigentliche sittliche Qualität des Menschen sich offenbart. Denn „ tigkeit der Person ist Reproduktion ihres eigenen Wesens, Offenbarung ihr (Stahl, Fundamente einer christlichen Philosophie, §. 10). Das innerste Menschen ist die Seele seiner Werke und bestimmt ihren sittlichen Karak dem Selbstbewußtseyn, aus dem inneren Niederschlag der bisherigen L tung, geht ja der Entschluß, der einzelne Willensakt hervor; dieser ist als ein absolut Neues und Isolirtes, sondern steht in Continuität mit allen voraus Willensakten, hat das habituell gewordene sittliche Wesen des Menschen in sich es in die äußerlich erscheinende Handlung, so daß in dieser die ganze nach der Totalität ihres sittlich bestimmten Wesens lebt und erscheint.

Gut aber ist Niemand, denn der einige Gott Matth. 19, 17. Offen Er allein ist aus sich selbst gut, der uranfängliche Karakter seines Wesens ist Gute. Der Mensch also kann nicht anders gut seyn, als in der Lebensgemein Gott, und auch seine Werke können nicht anders gut seyn, als wenn sie der vollkommene Ausdruck dieser Lebensgemeinschaft sind. Weil aber Gott den nach seinem Bilde geschaffen hat, und also die Ebenbildlichkeit mit Gott de das eigentliche Wesen des Menschen selbst ist, so hat dieser an dem Guten d Gesetz seiner eigenen Persönlichkeit. Daher kann das Sollen zum Wollen Denn das Gute ist ebensowohl heilige Forderung Gottes, als Postulat der S natur selbst, transscendentes Gebot wie immanentes Lebensgesetz. Es beruht tiefer Wahrheit, daß das Neue Testament gute Werke auch καλὰ nennt, Matth 26, 10., oder τὸ καλὸν als synonym mit τὸ ἀγαθόν, Röm. 7, 18., und als von τὸ κακόν, V. 21, braucht. Wenn nämlich Schönheit da ist, wo die eigen Idee rein und ganz in die äußere Erscheinung übergegangen ist, so ist d sofern in ihm die Ebenbildlichkeit des Menschen mit der absoluten Persönlichk die eigentliche Idee seines Wesens, in das Leben und die Erscheinung tritt, Menschen zugleich das Schöne in eminentem Sinne (daher bei Plato: ὁ καλὸ bei Xenophon, Cyropäd. I, 5, 11: καλὰ κἀγαθὰ ἔργα).

Nach dem Allen sind nun gute Werke solche Handlungen, in denen das Ge-
ntleben des Menschen als ein in Gott wurzelndes, von der heiligen Liebe zu ihm
ites und normirtes sich bethätigt, und zwar so, daß sowohl Absicht und Motiv, als
führung, Mittel und Zweck ganz allein aus der innigsten Lebensgemeinschaft mit
: hervorgehen.

Aus diesem Begriff ergibt sich von selbst, daß der Mensch, die Person gut
muß, wenn die Werke gut seyn sollen, daß der ganze Mensch im „Geiste“ leben
, wenn er im Geiste wandeln soll, Gal. 5, 25. Steht es aber aus Schrift und
ihrung fest, daß „das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von
nd auf,“ daß die Sünde, die Trennung von Gott, in alle Lebensadern der Persön-
eit eingedrungen ist, so muß der Mensch erst durch Christum mit Gott versöhnt
den, damit er wieder in der Gemeinschaft Gottes stehen und wirken kann, und von
Schuld und Macht der Sünde erlöst werden, damit er wieder wahrhaft gute Werke
t kann. Wie der schlechte Baum nur schlechte Früchte bringen kann, so können aus
argen Herzen nur arge Werke kommen, Matth. 12, 33 ff. 15, 19. Marc. 7,
ff. Wenn „Sinn und Gewissen“ der Ungläubigen „unrein“ ist, so sind sie in der
t „zu allem guten Werk ungeschickt,“ Tit. 1, 15 ff.; wenn die Hauptsumme des
otes Liebe ist von reinem Herzen, von gutem Gewissen, von ungefärbtem Glau-
1 Tim. 1, 5., das Herz aber nur „durch den Glauben,“ Apostelgesch. 15, 9., das
issen nur „durch Christi Blut,“ Hebr. 9, 14. „gereinigt“ wird, so ist klar, daß
der durch den Glauben Wiedergeborene zu guten Werken tüchtig ist. Daher ver-
t Paulus eine solche völlige Erneuerung des Menschen von Innen heraus, Römer
Kol. 3, 9 f. 2 Kor. 4, 16. 1 Thess. 5, 23. In wem diese Wiedergeburt und
uerung noch nicht geschehen ist, der ist auch in seinem innersten Wesen noch „fleisch-
“ Joh. 3, 6., also unfähig, das Gesetz, welches „geistlich“ ist, zu erfüllen; nur die
en Christi sind geistlich, können darum geistlich gesinnt seyn (φρονεῖν); nicht
eischliche Sinn, sondern der heilige Geist hat die Herrschaft in ihnen, und dieser
t macht sie zu jener Liebe und zu allen guten Werken willig und fähig, Röm. 8,
. Gal. 5, 22. Nur die in Christo bleiben, können Frucht bringen, ohne ihn aber
en wir Nichts thun, Joh. 15, 4 f. Wollen wir auch die Tugenden der Heiden
splendida vitia nennen, so müssen wir doch sagen, daß der unbekehrte und wieder-
rene Mensch wirklich Gutes nie in seinem selbstischen Fürsichseyn, sondern immer
in solchen Augenblicken thun kann, wo er der Einwirkung Gottes momentan Raum
sen hat (man denke an den Δαίμων oder das θεῖον bei Sokrates und Plato, an
λόγος σπερματικός bei den Kirchenvätern), aber deßhalb ist dann auch das Gute
wahrhaft sein Eigenthum, nicht ein aus seinem innersten Wesen Entsprungenes,
rn ein seinem Selbst Fremdes, seiner empirischen Zuständlichkeit Widersprechendes,
urz, nur so weit gut, als es ihm selbst nicht angehört.

Sowohl nach den deutlichen Aussagen der Schrift, wie nach der persönlichen Er-
ng Derer, welche je treu und fleißig in guten Werken gewesen sind, ist also der
ube das subjektive Princip der guten Werke. Wie selbst nach Fries allem
eln Glaube zu Grunde liegt (Neue Kritik der Vernunft, §. 131, vgl. Erdmann,
ickelung der deutschen Spekulat. seit Kant, Bd. I. S. 405), so nennt der Herr
t den Glauben das Eine Haupt- und Grundwerk, was der Mensch durch Gottes
de in sich wirken muß, Joh. 6, 29. Der Glaube ist in der That das πρῶτον
ὄν des neuen Lebens. Indem er die Schuldhaft der Sünde aufhebt, setzt er zu-
h die Möglichkeit eines neuen Anfangs; indem er die objektive Erlösung in das
j, in den Lebensfocus, hereinnimmt, treibt er mit Nothwendigkeit zur thatsächlichen
tellung der Erlösung in allen Lebensmanifestationen. Er nur begründet für den
enen Menschen auf's Neue jene Lebensgemeinschaft mit Gott, welche die innere
ingung alles sittlichen Handelns ist, und da diese Gemeinschaft nothwendig eine be-
te ist, also zur Gesinnung, zur freien Hingebung an Gott, zur Liebe wird, die

Liebe aber den Gehorsam unmittelbar in sich hat, so muß der Glaube in g
übergehen, denn diese sind die Entelechie seiner selbst, nicht erst seine wei
sondern seine unmittelbare Erscheinung und Lebensregung. Denn einmal l
Buße, die entschiedene Umkehr von der Sünde zu Gott, nicht bloß als Be
hinter sich, sondern auch als sein negatives Moment fortgehend in sich; er
einem völligen Bruch mit der sündigen Vergangenheit, auf einem durchdringen
gericht über das alte Ich und seine bösen Werke, und schließt darum blei
recht eigentlichen Herzenshaß gegen die Letzteren in sich, so daß er die Sünde
Aeußerungen aus dem Lebenscentrum, aus dem persönlichen Ich ganz aus
kann also so wenig mit bösen Werken sich vertragen, daß vielmehr schon
negative Seite, die Buße, „rechtschaffene Früchte" bringen muß, Matth. 3, 8
1 — 10. Ferner ist ja das positive Moment und wahre Wesen des Gla
daß er mit innigstem Verlangen die in Christo dargebotene *δικαιοσύνη τοῦ θ*
Herz aufnimmt und dem Menschen völlig zu eigen macht; diese Gerechtigkeit
zunächst eine zugerechnete, aber darum nicht unwirksame, eine imputata, aber
putativa, sie ist also zugleich ein **neues Lebensprincip**, ein *ἐν τῇ π*
Gal. 2, 20., ein *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, R
eine *δύναμις τοῦ θεοῦ*, 1, 16., welche dem Menschen eine beharrliche Will
auf Gott gibt, sein ganzes Ich erneuert und einen „fortschreitenden Umbildun
(Beck, die christliche Lehrwissenschaft, Bd. I. S. 582) in ihm hervorruft.
der Glaube zugleich sittliche Gemüthsdisposition, Lebensbestimmtheit, Karak
sehen schon hier, daß **nicht aus den guten Werken die Gerechtigke
dern aus der Gerechtigkeit die guten Werke kommen**, Gal. 3,
der Proceß des Glaubenslebens ist: der durch den Glauben Gerechtfertigte
Kind Gottes; in die Herzen der Kinder sendet Gott den Geist seines Sohnes
ligen Geist, Gal. 4, 6., so daß Christus selbst durch den Glauben in ih
wohnt, Eph. 3, 17. Gal. 2, 20., Christus in ihnen und sie in Christo sin
8, 1. Joh. 14, 20. 17, 21. Demnach ist das **objektive** Princip der G
des Menschen und damit der guten Werke: Christus selbst, wie er im heili
dem Menschen einwohnt.

So ist nun auch die von **Kant** so sehr gefürchtete Heteronomie des
aufgehoben. Die guten Werke sind nicht durch das Gesetz erzwungen, son
Aeußerungen des inneren Lebens. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist
2 Kor. 3, 17. Wohl bleibt das Gesetz der ausdrückliche Wille Gottes, a
über den Gläubigen nicht mehr eine zwingende Gewalt, denn im Glauben ist d
liche Wille mit dem göttlichen Eins geworden. Indem Christus, in welchem
liche Gesetz seine vollkommene Erscheinung und Erfüllung gefunden hat, das
des Gläubigen geworden ist, so bedarf für diesen das sittlich Gute nicht erst e
ihm selbst liegenden Autorität und Nöthigung, sondern es ist die eigentliche
seines eigenen Wesens; in jedem Moment also, wo ihm eine sittliche Ide
kommt oder die Mahnung und Möglichkeit zu einem guten Werke nahe tritt,
sich in einem affirmativen Verhältniß dazu, und unmittelbar aus seinem Inne
erwächst das Wollen und Thun, — nicht weil das gute Werk eine Ford
Gesetzes, sondern weil es eine Forderung des eigenen Herzens ist. Dieß
der Fall, daß er sich allem Guten gegenüber nicht in dem Stande einer äqui
Freiheit findet, sondern es ohne Wahl und Wanken aus der immanenten Not
des eigenen Lebens vollbringt; er müßte sein wahres Selbst in Frage stellen
sich stoßen, wollte er bei sich darbietender Möglichkeit eines guten Werkes
schwanken, ob er es thun oder nicht thun solle. Hier also hört alle todte G
auf und die vollste Freiheit hat sich realisirt, weil der Wille Gottes des
eigener Wille geworden und jedes gute Werk eine unmittelbare Aeußerung
wirkung des eigenen Wesens und Lebens ist, Joh. 8, 36. Gal. 5, 18. R

aber der Mensch Christum entweder noch gar nicht in sich aufgenommen oder doch zum Objekt eines bloß intellektualistischen Glaubens, nicht aber zum Leben seines ... gemacht, so kann er wohl hie und da einzelne ehrbare Handlungen verrichten, ... er kann es nie dahin bringen, daß alle seine Lebensäußerungen in Gott gethan eo ipso gute Werke sind und daß sein ganzes Leben ein στοιχεῖν oder περιπατεῖν, stetiges Wandeln in guten Werken ist. Hierin liegt auch der Grund, weßhalb die ...rift nicht einmal den Versuch macht, ein vollständiges Verzeichniß der guten Werke ...stellen: sie würde sonst das Princip der Freiheit wieder in Frage stellen und die ...gränzte Mannichfaltigkeit der guten Werke beschränken. Diese letztere ist in der ... unbegränzt. Denn da das in Christo gewonnene neue Leben das ganze Ich, das ...ste Lebenscentrum des Menschen erfüllt, so muß es von diesem Centrum aus auch ...le Manifestationen des Lebens übergehen und alle göttlich geordneten Verhältnisse ...irdischen Daseyns verklärend durchdringen. Hierdurch aber wird Beides mit gleicher ...bedingtheit ausgeschlossen: sowohl jener stolze Wahn von operibus supererogationis, — denn so wenig der Mensch hinter der Idee des sittlich Guten zurück...en soll, so wenig kann er über sie hinausgehen, und Alles, was er zu gewisser Zeit ...lich Gutes thut, hat eben dann für ihn den Karakter einer moralischen Nothwendig...keit, — als auch jener träge Quietismus, welcher das Wesen des Christenthums ...ausschließlich in das Negative der Schuldverlassung, der Selbstertödtung und Welt...setzt und das Gute erst als Forderung an sich herankommen läßt, ehe er sich zum ... entschließt. Leider kann man nicht läugnen, daß sich bei vermeintlich Gläubigen ...selten eine gewisse Indolenz oder wenigstens Ungeschicktheit gegenüber den man...großen und kleinen, häuslichen, bürgerlichen, politischen und socialen Aufgaben ...bens findet, ein Mangel an thatkräftiger Energie, welche keineswegs im Wesen ...Christenthums liegt. Das will vielmehr auf Grund jenes Negativen auch eine ...liche Erlösung der Welt durch Neubelebung und Verklärung aller Seiten und ...te des menschlichen Lebens. Während das antike Heidenthum, wo es sich nicht ...lige Unsittlichkeit auflöste, in beschauliche Gnosis, in selbstzufriedenen Intellektua...us versank und alle Lebensentwickelung in altersschwacher Apathie ersterben ließ: ...te das apostolische κήρυγμα, wo es mit lebendigem Glauben aufgenommen wurde, allurchdringende Regeneration der Einzelnen — und weiter der Nationen, und ...te der ersterbenden Menschheit neue sittliche Kraft und Lebensenergie ein. Diese ...belebung, dieser „Fleiß zu guten Werken" muß aber noch immer überall hervor...n, wo nur wahrer Glaube ist. Damit ist nicht gesagt, daß der Glaube etwa eine ...rmirung und Schematisirung des Lebens mit sich brächte und von Allen eine ...che Bewährung in denselben guten Werken verlangte. Denn allerdings erweckt ... Allen die eine Liebe zu Gott und den Brüdern, aber diese Liebe findet eine ...rschiedene Bethätigung, als die individuelle Anlage und Weltstellung der Einzelnen ...hieden ist. In Jedem gewinnt Christus die Gestalt, welche der individuellen Be...ntheit des Einzelnen entspricht, und wirkt also auch die guten Werke in Jedem nach ...r individuellen Weise und Lebensaufgabe.

Nach dem Bisherigen muß nun die Frage über die Nothwendigkeit der guten ...ke und über ihr Verhältniß zur Seligkeit beantwortet werden. Vor Allem ...unzweifelhaft gewiß, daß die Schrift gute Werke verlangt. Die an Gott ...ig geworden sind, sollen in einem Stande guter Werke gefunden werden, Tit. 3, 8. ...Glaube, der nicht thätig ist in der Liebe, ist falsch und todt, Matth. 7, 22 f. ... 2, 14 ff. Gal. 5, 6.; die Christen sollen seyn ein λαός ζηλωτὴς καλῶν ἔργων, ... 2, 14., willig und geschickt zu guten Werken, 2 Tim. 3, 17. Eph. 2, 10. 1 Petr. ... 1 ff. Jeder apostolische Brief enthält ja einen paränetischen Theil. Im Allge...nen also müssen die guten Werke nothwendig seyn. Fragen wir aber, ob sie das...ge sind, worauf wir im Gerichte Gottes vertrauen und womit wir das ewige Leben ...enen könnten, so antwortet die Schrift mit einem deutlichen Nein. Denn wie die

Apostel den paränetischen Theil ihrer Briefe immer erst auf den dogmatisch
lassen, so lehrt uns die Schrift überhaupt nicht fragen: was sollen wir thun
wir vor Gott gerecht werden? sondern: was sollen wir thun, wenn wir
Glauben gerecht geworden sind? Sie stellt die Werke nicht hin als d
auf den wir unsere Seligkeit bauen sollen, sondern als das, worin wir als zu
Berufene wandeln sollen, Eph. 2, 20. Da das ewige Leben auf der g
Liebes- und Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Menschen beruht, also nic
dem Streben des Menschen nach Gott, sondern vor Allem in dem freiwill
hingeben Gottes an den Menschen begründet ist, so ist es, selbst wenn der M
Gesetz gerecht werden könnte, an sich unmöglich, daß er das ewige Leben v
könnte; dasselbe kann schon seinem Begriffe nach nur freie Gnade, nur e
Gottes in Christo Jesu" seyn, Röm. 6, 23. 1 Joh. 5, 11. Joh. 10, 28
und die Empfangnahme von Seiten des Menschen muß eben durch vertr
Hinnehmen, durch Glauben bedingt seyn. In der That, wenn die Schrift so
daß wir nur durch den Glauben, Röm. 3, 22. 28. Eph. 2, 8. G
aus Gnaden, Eph. 2, 5. 8. Röm. 3, 24. 11, 6., umsonst (δωρεάν), R
das ewige Leben empfangen, wenn sie dazu alle eigene Gerechtigkeit des
Phil. 3, 9. Röm. 10, 3., jedes Verdienst überhaupt, Röm. 4, 4. 11, 6
besondere das Verdienst der Werke, Röm. 4, 5. 3, 20 f. 28. Tit. 3, 5. 2
Gal. 2, 16., ausdrücklich ausschließt: so kann für den evangelischen Chr
gewisser seyn, als daß der Mensch, auch der wiedergeborene, nicht selbst
Werke die Seligkeit sich als einen Lohn verdienen kann. Dieß kann schon b
der Fall seyn, weil auch die Werke der Wiedergeborenen noch unvollkom
Wohl heißen die Christen die „Vollkommenen," 1 Kor. 2, 6. Phil. 3, 15. H
jedoch nicht deßhalb, weil sie in sittlicher Beziehung wirklich schon fehllos w
dern nur deßhalb, weil sie um der Rechtfertigung willen im Stande eines
wissens stehen und mit Wissen und Willen nicht sündigen mögen, für das
trotz ihres sittlichen Ringens doch noch sündhaft an und in ihnen ist, imm
gebung um des Verdienstes Christi willen erbitten und empfangen. Was ab
pirischen Zustand betrifft, so bekennt Paulus von sich selbst, daß er keines
vollkommen sey, Phil. 3, 12., und Augustinus sagt nicht ohne Grund: „
justitia Sanctorum in hac vita magis remissione peccatorum constat,
fectione virtutum." (Bei Chemnitz a. a. O. S. 184). Wenn der M
sittliches Wohlverhalten das ewige Leben selbst verdienen wollte, so müßte
Mensch nach Leib, Seele und Geist, 1 Thess. 5, 25., und in allen sein
äußerungen, Jak. 2, 10., der absoluten Norm der Gerechtigkeit Gottes voll
chend seyn, Gal. 3, 12. Eine solche vollkommene Heiligkeit ist aber sowohl
drückliche Worte der heiligen Schrift, Röm. 3, 20. 23. Gal. 2, 16. 3, 11.
1 Joh. 1, 8., als gegen die christliche Erfahrung. Denn auch die Wiede
keine absolute Neuschöpfung, welche des Menschen Natur und Wesen mit ei
umwandelte; zwar ist in ihr durch den nun im Menschen wohnenden Geist
Macht der Sünde gebrochen, aber nicht jede Nachwirkung derselben plötzlich
gemacht; ihre völlige Ausscheidung kann nur das Resultat eines langen un
Kampfes seyn und, so lange wir „im Fleische" wallen, überhaupt nicht errei
Je mehr daher das sittliche Bewußtseyn im Menschen erstarkt, desto mehr füh
auch das beste Werk noch irgendwie mit der im Fleisch wohnenden Sünde b
So fällt aller Selbstruhm dahin, Röm. 3, 27. Eph. 2, 9., und Jedem, der
Werke traut, d. h. nach der Norm des Gesetzes das ewige Leben in
nimmt, gibt Paulus mit schneidender Schärfe zu bedenken, daß er sich selbst
Fluch des Gesetzes stelle, Gal. 3, 10. Ueberdieß können die guten Werke a
das ewige Leben nicht verdienen, weil sie ja überhaupt kein Verdienst de
schen sind, sondern Wirkungen der erlösenden Gnade. Nach katholi

uß der Mensch, wie wir sahen, sich nicht bloß durch die Werke der Buße dazu, daß Gott ihm die Gerechtigkeit infundire, prädisponiren, sondern diese Gerechtigkeit selbst wird im Grunde auch nur als ein göttlicher Beistand gefaßt, mit dessen Hülfe der Mensch nun selbst aus eigener Kraft das Wohlgefallen Gottes und das ewige Leben gewinnen soll, so daß die guten Werke auch dann nicht die Wirkung der Gnade, sondern as Verdienst der, durch die Gnade nur unterstützten, Kraft des Menschen sind. Es ann hier also überhaupt nicht zu einer völligen Erneuerung des Menschen kommen, enn der Mensch wird mit dem Geist der Gnade nie völlig eins; er kann nicht sagen: Christus ist mein Leben; nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir"; aber eben arum sind auch seine Werke nicht wahrhaft gut, denn sofern sie aus dem Fürsichseyn es Menschen hervorgehen, sind sie auch von der menschlichen Sünde inficirt, und können also dem heiligen Gott nicht wohlgefallen, weil sie nicht durch Christi Gerechtigkeit geheiligt sind. Im Gegensatz zu diesem Dualismus lehrt unsere Kirche auf Grund der Schrift eine wahre und völlige Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo, daß jener in Christo und Christus in ihm ist. Alles, was nun der Mensch ut, das thut er aus dieser Gemeinschaft heraus; sofern also ein Werk gut ist, kann es nicht sich als Verdienst anrechnen, denn sobald er sich von Christo isolirt denkt, er der sündige Mensch, aus dessen Herzen nichts Gutes kommt; sofern aber ein Werk noch nicht vollkommen ist, wird es von Christi Verdienst gedeckt und um deßillen von Gott wohlgefällig angesehen. So ist Christus nicht nur im Akt der Rechtfertigung unsere Gerechtigkeit, sondern bleibt es auch im Proceß der Heiligung, und die uten Werke sind nicht darum gottwohlgefällig, weil sie diese vereinzelten, dem Gesetz entsprechenden Handlungen sind, sondern darum, weil sie aus dem Glauben, d. i. aus einem mit Christo fest geeinten und durch ihn geheiligten Herzen kommen. nd nur so, wenn das Vertrauen des Christen ganz allein auf Christo ruht, kann er zu einem festen Frieden kommen, während er, wenn die Werke um ihres Verdienstes illen zum ewigen Leben nothwendig wären, niemals eine feste Gewissensüberzeugung aben könnte, ob sie auch vor Gottes Gericht genügen würden.

Dennoch ist nach obigen Schriftaussagen den guten Werken die Nothwendigkeit nicht abzusprechen. Nothwendig nämlich sind sie unläugbar schon für den Glauben selbst. Wir sahen ja, wie dieser auf einer nicht bloß vorübergehenden, sondern bleibenden Buße beruht, d. i. auf der schweren Erfahrung, daß die Sünde der alleinige Grund alles Verderbens ist, und wie er seinem positiven Inhalte nach die gewisse Ueberzeugung ist, daß Christus der Heiland — und zwar dadurch ist, daß er der Erlöser von der Sünde und der Befreier zum wahren Leben ist. So kann der Glaube überhaupt schon nicht anders entstehen, als aus dem Verlangen nach Gerechtigkeit, darum ich nicht bestehen ohne die sittliche Bethätigung dieses Verlangens. Durch die vermittelst des Glaubens empfangene Rechtfertigung ist der Mensch in die Kindschaft Gottes aufgenommen, der heilige Geist hat in ihm Wohnung gemacht und eine so innige Lebensgemeinschaft zwischen ihm und Christo geschaffen, daß Christus der Quell- und Mittelpunkt seines Lebens und gleichsam sein wahres Ich geworden ist. Ein solcher Glaube aber — ohne Werke, eine solche (zugerechnete, aber doch reale) Gerechtigkeit — ohne Heiligung würde geradezu den Begriff der Persönlichkeit zersprengen. Denn Persönlichkeit ist die centrale Lebenseinheit, in welcher das Seyn mit dem Selbstbewußtseyn in unablässiger Wechselwirkung steht, und dieses mit jenem sich immer mehr in Identität zu setzen strebt. Dies Streben liegt jedem Willensakte zu Grunde, und nur in dem Maaße, als es gelingt, realisirt sich der Begriff der Persönlichkeit. Wer also ein „berufener Heiliger" ist, in dem ist zugleich mit diesem seinem idealen Wesen die Nothwendigkeit gesetzt, der Verwirklichung der Heiligung nachzustreben. Die Heiligung ohne Rechtfertigung ist pharisäischer Selbstbetrug oder Heuchelei, die Rechtfertigung ohne Heiligung aber eine qualvolle Abstraktion, eine Idee, die nicht zur Erscheinung kommt, ein todtgeborenes Kind. Die Heiligung verwirklicht sich aber besonders in den guten

Werken. Wo der Glaube Wahrheit und Leben ist, da vermittelt er dem
einen realen Besitz und eine objektive Kraft; jener Besitz aber, die Gerechtigkeit
ist zugleich sittliche Aufgabe, jene Kraft, das Wirken des heiligen Geistes, zugl
jektives Princip. Im evangelischen Glauben ist also jener katholische Dualism
überwunden und das Göttliche wahrhaft mit dem Menschen geeint. Hat der
durch den Glauben Gott in sich aufgenommen, so hat er auch den Willen
sich aufgenommen, das göttliche Gesetz, Röm. 7, 22; der Christus, welcher
Glauben in seinem Herzen wohnt, Eph. 3, 17., ist in ihm nicht als eine blo
nicht als ein todtes, selbstgemachtes Bild, sondern als der reale, lebendige Er
ohne Unterlaß seine erlösende Kraft in Wirksamkeit setzt. Denn ist der von
die Welt gesandte Christus die absolute Erscheinung der Liebe Gottes, Joh
und also der Glaube an Christum das Insichaufnehmen dieser Liebe, so ist
Menschen nun auch wesentlich immanent und wandelt auch sein Wesen in
Die Liebe aber ist des Gesetzes Erfüllung und die Mutter aller guten Wer
Recht also heißt das Evangelium *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν*
Ἰησοῦ; es ist nicht bloß eine Glaubenstheorie, sondern eine Lebensordnung,
wirklich *ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, Röm. 8, 2. Es
nicht ein Gesetz, welches dem Menschen äußerlich gegenübersteht, sondern mit
dem vollkommenen Ebenbild Gottes und vollkommenen Urbild des Menschen,
den Gläubigen ein Gesetz des eigenen Herzens, die sittliche Substanz des eig
sens, also „das vollkommene Gesetz der Freiheit", Jak. 1, 25., geworden.
die Werke nichts Anderes als das unmittelbare Sichausleben des Glau
lassen sich beide gar nicht entgegensetzen*); das wäre ein Zerreißen des Ein
nach seiner inneren Wurzel und seiner äußeren Auswirkung. Wohl abe
Glaube und Sünde im schärfsten Sinne einander entgegengesetzt werden
für das Subjekt selbst unerträglicher Widerspruch, 2 Kor. 6, 14 ff. Gal. 2,
es folgt aus dem Bisherigen, daß es nicht genug ist, zu sagen, die Werke
nothwendigen Früchte des Glaubens, denn auch dann wäre das Verhältniß
beiden noch immer ein ziemlich äußerliches, und die Werke wären für den
selbst eigentlich gleichgültig. Das können sie aber nicht seyn. Denn wenn
als den allein ächten Glauben eine *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* verlangt,
vgl. 1 Kor. 13., oder wenn er sagt, daß wer das gute Gewissen von sich
Glauben Schiffbruch leidet, 1 Tim. 1, 19., wenn Jakobus zeigt, daß der Gl
Werke „todt an ihm selber" ist (*νεκρά καθ' ἑαυτήν*), 2, 17., und diesen
einem Leibe ohne Seele vergleicht, V. 26: so müssen Glaube und Werke so
innerer Einheit stehen, daß sie eben unzertrennlich sind, also auch der Glaube
Werke entbehren kann, wenn er überhaupt seinem Wesen entsprechen soll. D
der Glaube ohne Werke unmächt und todt an ihm selber ist, so sind die Wer
Wesen und Leben des Glaubens selbst eingeschlossen, und dieser ist in sich sel
Lebendiges und immerfort Wirkendes. Vgl. Luther's Vorrede zum Römerbrief
aber die Werke für das subjektive Bestehen und für die begriffsmäßige Wah
Glaubens nothwendig, so sind sie mittelbar auch für die Seligkeit nothwen
ein todter, in sich selbst nichtiger Glaube ist auch zur Empfangnahme der Sel
fähig; er ist nach Augustin's treffendem Ausdruck „eine verdorrete Hand".
nicht nur Jakobus, sondern ebenso Christus selbst und seine übrigen Apostel
21. 25, 41—46. 1 Kor. 13. Gal. 5, 6. 1 Joh. 2, 4.

Indessen stehen die Werke auch unmittelbar in Beziehung zur Seligkei
negativ dadurch, daß der Seligkeit das Gericht vorangeht, dieses aber
Werken geschieht. Nach übereinstimmender Aussage der Schrift steht es fest,

*) Jakobus hat bei seinen Auseinandersetzungen nicht diesen wahren, sondern
schen Glauben im Auge.

des Menschen die Norm sind, nach welcher ihm von dem Herrn das Urtheil ge-
wird, ob er zur Seligkeit oder zur Verdammniß eingehen soll. Vergl. von
s selbst die Aussprüche Matth. 7, 21. 16, 27. 25, 31 ff. Luk. 13, 9. Joh.
15, 6; von Johannes Offb. 2, 23. 20, 11—13. 22, 12; von Petrus
7; von Paulus Röm. 2, 6. 10. 1 Kor. 3, 8. 2 Kor. 5, 10. Aus dem oben
n Begriff der Werke aber ergibt sich, daß die Werke diese Bedeutung nicht
ls diese einzelnen Akte, sondern als die faktische Manifestation der durch den
r oder Unglauben begründeten ethischen Grundstellung des Menschen; nicht das
ls Werk entscheidet, sondern das Werk als Offenbarung der sittlich-religiösen
t des inneren Lebens oder als dasjenige, worin „der Rath der Herzen“, 1 Kor.
ὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, Röm. 2, 16; τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους, 1 Kor. 4, 5),
geworden und in objective Wirklichkeit getreten ist. Die Gesammtsumme aller
das Lebenswerk des Menschen, ist eben der Mensch selbst nach der Stellung,
ich selbst zur objektiven Weltordnung Gottes gegeben hat. Weil die Werke
nthüllung und thatsächliche Offenbarung der innerlich vorhandenen Zuständlichkeit
Kor. 5, 10., so muß dann das eigene Gewissen des Menschen dem nach ihnen
ziehenden Gericht seine Zustimmung geben, „auf daß Gott Recht behalte in
Reden und rein bleibe in seinem Richten“, Psalm 51, 6.

ß nun aber diejenigen, welche nicht im Stande guter Werke, also vielmehr im
böser Werke — denn Indifferenz ist hier nicht möglich — erfunden werden,
das ewige Leben eingehen können, ist unabänderlich in der Heiligkeit Gottes
t. Jede Religion beruht auf der Gewissensüberzeugung, daß das Göttliche
ilige ist und daß der Mensch sich heiligen muß, um dem Göttlichen nahe zu
Der Gegensatz des Wesens schließt die Gemeinschaft des Lebens aus.
ristenthum als die absolute Religion ist auch am Tiefsten von dieser Ueberzeu-
rchdrungen. Hier ist die Heiligkeit eine grundwesentliche Eigenschaft Gottes;
ißt es: „Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott“,
19, 2., und zwar nicht bloß für das alttestamentliche, sondern eben so auch für
testamentliche Volk Gottes, 1 Petr. 1, 15 f. Weil Gottes Auge so rein ist,
Böses nicht sehen mag, Hab. 1, 13., so wird er zu einem verzehrenden Feuer
Gottlosen, Hebr. 12, 29. 10, 27. Das ist auch eine so unzweifelhafte Aussage
vissens, eine so fühlbare Versicherung des Schuldbewußtseyns, daß es selbst für
läubigen keines Beweises bedarf. Auch durch die ganze Heilsökonomie wird
tigt. Nur die Sünde hatte die Menschen von der Gemeinschaft Gottes aus-
en; die Sünde wieder in ihnen auszutilgen und sie dadurch wieder zu jener
schaft fähig zu machen, das ist eben der Zweck der Erlösung, Eph. 5, 25 ff.
2, 9 ff.; und der Geist, welcher die subjektive Verwirklichung der Erlösung ver-
ist der heilige, weil all' sein Wirken ein heiligendes ist. Darum ist
e „Berufung“ ein „heiliger Ruf“, 2 Tim. 1, 9., eine Manifestation der
t Gottes und ein Heiligungsakt an dem Menschen, 1 Theff. 4, 7.; vgl. v. Hof-
die heil. Schrift N. Testaments. I. S. 218 f. Auch die Erlösung soll also
igung nicht überflüssig, sondern vielmehr wieder möglich und wirklich
Durch die Erkenntniß Christi gibt Gott πάντα τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ
ς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν, 2 Petr. 1, 3; der Erlöste kann, Röm. 6, 14., und
rum auch der Sünde widerstehen, 6, 2. 16 ff. 7, 6. 12, 2. 1 Joh. 2, 4—6;
huldig, Gott und dem Nächsten in Liebe zu dienen, d. i. der Erfüllung des
Gesetzes in allen guten Werken nachzustreben, Röm. 8, 11. 13, 8 ff. Kol. 3, 12 ff.;
auf den Tag Christi lauter und unanstößig seyn, erfüllt mit Früchten der Ge-
it, Phil. 1, 10 f. 2, 15. 1 Theff. 3, 13. 5, 23. 1 Tim. 6, 14. 2 Petr. 3, 14.
emnach ein Christ, der einmal erleuchtet ist und geschmeckt hat die himmlische
nd theilhaftig geworden ist des heiligen Geistes, Hebr. 6, 4., nicht fleißig zu
ten Werken ist und wissentlich mit bösen Werken umgeht, so ist das nicht bloß

eine verzeihliche Schwachheit oder passive Indolenz, sondern ein Verachten und Ni-
kämpfen der ihm mit der Gerechtigkeit Christi geschenkten Heiligungskräfte, potenzi
Sünde, eine solche Schuld, welche den Gnadenstand aufhebt, Röm. 8, 7. 1 Tim. 1,
5, 8. 6, 10. Vgl. Conf. Aug. art. XII. Art. Sm. P. III. art. III. p. 328. F
Conc. Epit. IV. Neg. III., und darum vom Reiche Gottes ausschließen muß, 1 Kor. 6,
Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. Kol. 3, 6. Phil. 3, 18 f. Luk. 13, 27. Hebr. 10, 26–
Die Werke sind also allerdings nicht causa efficiens oder meritoria, wohl aber
erläßliche Bedingung der Seligkeit, Hebr. 12, 14. 2 Theff. 2, 13. 1 Joh. 3,
jedoch „sind sie auch da nicht gemeint als etwas neben dem Glauben Stehendes
noch äußerlich zu ihm Hinzukommendes, sondern als das dem Glauben entspr
(innere und äußere) Verhalten, welches ihm gar nicht fehlen kann, und worin er
ihm wesentliche Bethätigungsform hat" (Thomasius a. a. O. 3. Th. 2. Abth. S.
In diesem Sinne gibt der Herr selbst in der Bergpredigt, die keineswegs bloß
silia evangelica, sondern eine allgemeine Lebensnorm für alle Jünger Christi
eine Darstellung der Gerechtigkeit, ohne welche Niemand in's Himmelreich kommen

Diese negative Beziehung zur Seligkeit kann aber den Werken nur darum
kommen, weil sie zugleich in einer positiven Beziehung zu ihr stehen, in dem
hältniß einer nicht äußerlichen, sondern organischen Nothwendigkeit. Im
wird das Jenseits; im irdischen Leben qualificirt sich der Mensch für das ewige
sey es zur Seligkeit oder zur Verdammniß. Denn das letztere steht mit dem
tigen Leben in Continuität theils schon durch die bleibende Identität des Selbst
seyns, so daß die Erinnerung an das irdische Leben und Wirken von bedeutendem
auf den Zustand der Seele im Jenseits seyn wird, theils aber und noch mehr
durch die nachhaltige Wirkung, welche die Werke auf die ethische Zuständlichkeit
Seele selbst üben. Die Seele kann dort nichts Anderes seyn, als was sie
worden ist. Jedes Werk, jede ethische Lebensbethätigung wirkt tief in die
hinein; denn jeder Willensakt ist zugleich ein Sichselbstbestimmen, so daß kein
weder ein gutes noch ein böses, verloren geht; denn es ist nach Innen hinein
zur Gestaltung des individuellen Lebenstypus: „die Werke folgen nach", Off. 14, 13,
sie haben in der Seele selbst einen Niederschlag und geben ihr die eigenthümliche
liche Substanz. Steht es fest, daß der Tod als ein nur physischer Vorgang die
Qualität der Seele nicht plötzlich umwandeln kann, daß diese vielmehr das
des gesammten Lebenswerkes ist, und daß doch eine ganz bestimmte Beschaffenheit
Seele eigen seyn muß, wenn sie überhaupt zur Theilnahme am himmlischen Leben
seyn soll, so läßt sich nicht läugnen, daß die Werke, sofern sie eben der Seele
bestimmte Signatur geben, von entscheidendem Einfluß für das ewige Leben
Wessen Wandel nicht schon jetzt im Himmel ist, der wird durch den Tod allein
nicht geschickt werden. Um dort sich selig fühlen zu können, muß man in den
lischen Sinn und in die himmlische Lebensordnung sich eingelebt haben. Wenn
Seligkeit in der vollkommenen Liebesgemeinschaft zwischen Gott und den Seligen
dieser unter einander besteht, so muß eben die Seele schon in der Liebe leben,
jenes Liebesleben eintreten zu können. Darum ist auch für die Gläubigen das
seinem ethischen Inhalte nach nicht aufgehoben, sondern soll sie zu jenem Leben
Seligen erziehen und heranbilden; die guten Werke, welche immer Werke der Liebe
es gegen Gott oder gegen den Nächsten, sind, sollen der Seele die Gestalt der
welche die eigentliche Substanz der Seligkeit seyn wird, gleichsam als ihren individ
Karakter aufprägen und die heilige Lebensordnung, welche allein im Reiche Gottes
zu ihrem eigenthümlichen Selbstleben machen. Der Wille Gottes ist und bleibt
Eine Weltgesetz auch für die Ewigkeit; im Glauben ist zwar der Mensch in eine
cipielle Einheit mit diesem göttlichen Willen eingetreten, allein er muß den
nun auch wirklich ganz zu seinem eigenen Willen machen, und dazu bedarf es jene
ablässigen Uebung in guten Werken, in welchen er seinen Willen ganz dem in

ſprochenen Willen Gottes unterordnet und zu einem Vollſtrecker deſſelben macht.
ird der heilige Gotteswille endlich das innerſte Lebensgeſetz des Menſchen ſelbſt,
er dann kann er dort, wo Nichts als dieſer Wille Gottes gilt, ſeiner Seele Luſt
eben finden. Denn wenn das Gute die verwirklichte Idee des Menſchen iſt, ſo
r auch nur im Guten ſeine Vollbefriedigung und Seligkeit finden. Derjenige
welcher in böſen Werken, d. i. in Werken der Selbſtſucht ſeiner Seele unaus-
ch den Karakter der Selbſtſucht aufgeprägt hat, würde auch im Himmel die Hölle
. Darum beruht es durchaus auf einer inneren Nothwendigkeit, daß die fleiſchlichen
wider die Seele ſtreiten, 1 Petr. 2, 11. Gal. 5, 17., daß die, welche nach dem
je leben, ſterben müſſen, Röm. 8, 13., daß wer Sünde thut, der Sünde Knecht
und nicht ewiglich im Hauſe Gottes bleiben kann, Joh. 8, 34 f. Iſt die Sünde
od, ſo arbeitet jedes böſe Werk an der Selbſtzerſtörung der Seele, indem es die-
immer tiefer in die Knechtſchaft der Sünde zieht und alſo immer unfähiger und
fänglicher für das göttliche Leben macht. Die erſtorbene Rebe kann eben ihrer
n Beſchaffenheit nach nicht Theil haben an dem Leben der Vollendeten. Indem
ie Werke, je nachdem ſie gut oder böſe ſind, der Seele einen habituellen Karakter
eale Weſenheit einprägen und dadurch ſie für das ewige Leben fähig oder unfähig
t, ſtehen ſie mit dieſem ſelbſt in einem organiſchen und realen Zuſammen-
Gerade Paulus, der entſchiedenſte Prediger der Glaubensgerechtigkeit, iſt es,
r dieſen organiſchen Zuſammenhang zwiſchen hier und dort, zwiſchen den Werken
m zukünftigen Leben hervorhebt. Jene ſind die Saat, dieſes die Ernte. — Gal.
-9. Röm. 6, 21 f. 8, 13. —

Dennoch muß unverbrüchlich ſtehen bleiben das troſtreiche Wort: „aus Gnaden
jr ſelig geworden, durch den Glauben; und daſſelbige nicht aus euch, Gottes Gabe
nicht aus den Werken, auf daß ſich nicht Jemand rühme.“ Eph. 2, 8. 9. Der
e allein empfängt die Rechtfertigung, die Kindſchaft und das ewige Leben, und
nicht als Verdienſt, ſondern aus Gnaden. Die guten Werke können und ſollen
icht bewirken, daß wir die Gnade Gottes empfangen und ſelig werden, ſon-
ie ſollen nur mithelfen, unſere Berufung und Erwählung feſtzumachen, 2 Petr.
., daß wir im Stande der Gnade bleiben und der Seligkeit immer mehr ent-
eifen. Das zukünftige Heil hängt ab von der inneren Zuſtändlichkeit des Men-
ob er Chriſto zugehörig und darum für das Leben aus Gott erſchloſſen, oder
hriſto geſchieden und darum auch für das Leben aus Gott verſchloſſen iſt. Dieſe
ndlichkeit iſt allein begründet im Glauben (reſp. Unglauben), und darum auch das
chließlich durch den Glauben allein bedingt. Denn auch die Werke ſind ja, wie
hen, ihrem ethiſchen Werthe nach durch dieſe innere Grundſtellung bedingt; gute
insbeſondere konnten nur in Folge der Erlöſung geſchehen, ſind alſo ſubjektiv
den Glauben, objektiv durch Chriſtum vermittelt, durch das Bleiben des Menſchen
riſto und Chriſti in dem Menſchen, Joh. 15, 4. 5., ſo daß nicht ſie, ſondern
laube die causa instrumentalis der Seligkeit iſt. Dazu kommt, daß auch die
der Wiedergeborenen doch noch von der innewohnenden Sünde befleckt ſind, darum
ls ſolche, ſondern immer nur in Einheit mit ihrer Wurzel, der Lebensgemein-
mit Chriſto durch den Glauben, alſo im Grunde auch nur durch den Glauben,
wohlgefällig ſind.

Damit wird aber nicht ausgeſchloſſen, daß die guten Werke ſowohl im zeitlichen
n ewigen Leben ihren beſonderen Lohn empfangen. Jedenfalls wird dieß von
iligen Schrift ganz unzweifelhaft gelehrt. Ἕκαστος τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται
τὸν ἴδιον κόπον, 1 Kor. 3, 8. 14. Der Reiche kann durch Werke der Barm-
keit ſich einen Schatz im Himmel ſammeln, Matth. 19, 21. 1 Tim. 6, 19. Hebr.
., und ſelbſt das geringſte Werk der Liebe ſoll ſeinen Lohn empfangen, Matth.
2. Vgl. überhaupt: Luk. 14, 14. 13, 6—9. Matth. 5, 12. Joh. 5, 14. 12, 25.
1. 16, 27. 1 Joh. 3, 22. (Weiß, der Johanneiſche Lehrbegriff, S. 173), Gal.

6, 9. Eph. 6, 8. Kol. 3, 24. 25. 2 Theff. 1, 6. Hebr. 11, 6. Und zwar ist zu achten, daß auch innerhalb des ewigen Lebens ein verschiedener Lohn nach dem verschiedenen Maaß und Werth der Werke stattfinden wird, so daß die Werke nicht das Seligwerden, wohl aber für die verschiedenen Stufen des Seligseyns Einfluß sind. Vgl. 1 Kor. 3, 8. Matth. 5, 19. 10, 41. 19, 28. 30. 25, 14— 1 Kor. 15, 41. 1 Tim. 3, 13. Der Grund hiervon liegt ohne Zweifel darin, daß größere Treue in der Benutzung der geschenkten Gnadenkräfte, der größere Fleiß der Uebung der guten Werke die Seele nach dem Obigen immer fähiger und empfänglicher macht für die Aufnahme des göttlichen Lebens. Aber auch dieser Lohn ist Gnadenlohn; Gott gibt ihn, weil er ihn aus freier Gnade verheißen hat (1 Tim. 1, nicht weil er gleichsam als Schuldner dazu verpflichtet wäre, non ex debito, sed gratia (Röm. 4, 4). Die Gnade jedoch schließt nicht aus, daß Gott nach der verschiedenen Arbeit auch verschiedene Stufen der Herrlichkeit zuweist. Ja, wenn es ausdrücklich der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes zugeschrieben wird, daß er des Werkes und der Arbeit der Liebe nicht vergißt, Hebr. 6, 10. Offb. 22, 11. 12., und besonders denen, die um Christi willen Verfolgung leiden, reicher Trost im Himmel verheißen wird, Matth. 5, 12., so erscheint der Lohn zwar nicht als schuldige Remuneration für die Leistungen des Menschen, wohl aber als „eine sittliche Ausgleichung innerhalb der göttlichen Weltordnung“ (Schenkel, die christliche Dogmatik, Bd. II, S. 1112), jedoch dieß auch immer auf Grund der Gnade.

Vergl. Selneccer, de justificatione hominis coram Deo et de bonis operibus. Lips. 1570. — Spener, Evangelische Glaubensgerechtigkeit. Frankf. 1684.

J. H. Franz Beyer.

Werkmeister (Benedikt Maria von), katholischer Theolog, ein vielgepriesener und vielgeschmähter Vertreter des Josephinismus („unter den Reformatoren seiner Zeit zu jener Zeit der geistvollste, consequenteste und kühnste“, sagt Pahl von ihm — etwas zu panegyrisch — in seinen Denkwürdigkeiten S. 151), ist geboren zu [illegible] im Allgäu (in Oberschwaben) am 22. Oktober 1745. Als ein begabter Junge wurde er, seinem innigen Wunsche gemäß, von den unbemittelten Eltern für den geistlichen Stand bestimmt; nachdem er aber in seinem Geburtsorte und später in Schongau den Elementarunterricht absolvirt hatte, begnügte er sich nicht mit der Aussicht, Priester zu werden, sondern wurde Mönch, indem er 1764 das Noviziat antrat und 1765 das Ordensgelübde als Benediktiner ablegte, worauf er 1765—67 in der Reichsabtei Neresheim und 1767—69 nach dem Willen seines Abtes in Benedictbeuren Theologie studirte. An letzterem Orte waren es vornehmlich die orientalischen Sprachen und die Exegese, womit er sich eifrig beschäftigte. Unter seinen Lehrern daselbst rühmt er (s. die Vorrede zu seinen Predigten, Ulm 1815. III. Bd. S. XV.) besonders den Pater Aegidius Bartscherer, Lehrer der Dogmatik; er erzählt, daß er oft zu diesem gegangen sey, um ihm seine Zweifel an der Richtigkeit dieses oder jenes Beweises in den dogmatischen Lehrbüchern vorzutragen; lächelnd habe ihm der Pater entweder zugestanden, daß er Recht habe, oder habe er ihm über die schwächeren Zweifel hinweggeholfen. Es wurde schon im Kloster der freie Forschungstrieb, der sich mit traditionellen Argumenten nicht beschwichtigen läßt, in ihm genährt. Daher schien ihm auch unter dem Schutt des Mysteriösen in der üblichen Lehr- und Predigtweise gerade die Hauptsache, die Moral, vernachlässigt: „zwar war ich selbst Mönch“, sagt er (ebendas. S. VI), „aber Gellert's moralische Vorlesungen und andere ähnliche Schriften der Protestanten aus jener Periode“ (die also den Weg auch durch die Klosterpforte gefunden haben müssen) „machten mir frühzeitig das Ueberspannte und Unhaltbare der Mönchsmoral fühlbar, ich mochte sie mit den Aussprüchen des Evangeliums oder der Vernunft vergleichen.“ Weder die Probabilisten noch die Probabilioristen, weder die Liberalen noch die Rigoristen unter den katholischen Morallehrern sagten seinem scharfen Wahrheitssinne und gesunden Gefühle zu — er fand, was er suchte, in Gellert's Vorlesungen, in Heß's

nsgeschichte Jesu, in Mosheim's Sittenlehre. Wie genau er schon beobachtete, bezeugt lgende Aeußerung (ebendas. S. XXVII): „Die Leidenschaften treten da“ (im Kloster-en nämlich) „um so ungehinderter hervor, je weniger die Mönche nach abgelegten lübden durch die Furcht, im ruhigen Genusse des Klostervermögens gestört zu werden d ihre bequeme Lebensart verlassen zu müssen, beunruhigt werden. Es gibt nirgends viele Originale, als in den Klöstern. Die Bußübungen und sogenannten Mortifi-ionen gleiten über den festen Kern der Sinnlichkeit hinweg, und der innere Mensch ibt, wozu ihn die Entwicklung seiner Neigungen und seines Temperaments macht. h will dadurch nicht sagen, daß es nicht edle Menschen in den Klöstern gab: aber sie gen den Adel ihrer Anlagen schon mit sich in die Einsamkeit, und ich glaube, daß unter günstigen Umständen von außen in der Welt eben so edle Menschen wie in den stern geworden wären.“

Die Klosterbibliothek muß reichlich ausgestattet gewesen seyn, denn die alten Klassiker, : die deutschen, englischen und französischen Philosophen, und selbst die deutschen Dichter Prosaisten (S. IX) wurden gelesen. Im Jahre 1769 empfing Werkmeister die iesterweihe, und unmittelbar darauf ward er als Novizenmeister in Neresheim ver-ndet, als welcher er Philosophie zu lehren hatte. Zum gleichen Lehramt nach Freysing ufen, wirkte er dort am bischöflichen Lyceum von 1772—1774; sofort ward er Se-är des Reichsprälaten, Archivar und Bibliothekar in Neresheim, folgte jedoch 1778 rmals einer Berufung nach Freysing, um dort bis 1780 die Professur der Philo-hie und bis 1784 das Amt des Direktors sämmtlicher Studien, die Professur des henrechts und das Bibliothekariat zu bekleiden. Dort lernte ihn auf einer Reise zog Karl von Württemberg kennen; alsbald berief ihn dieser als seinen Hofprediger h Stuttgart. Karl war ein höchst aufgeklärter Katholik; Werkmeister hatte daher e freie Hand, nicht nur zu predigen, wie er es für gut hielt, sondern auch im Ritus : Hofkirche allerlei Reformen vorzunehmen. Ein Dokument davon liegt vor in dem esangbuch nebst angehängten öffentlichen Gebeten zum Gebrauche der herzoglich wir-mbergischen katholischen Hofcapelle“, I. Bd. 1784. II. Bd. 1786, das ganz im Style : damaligen Hymnologie und Liturgik abgefaßt ist und eine Menge protestantischer der und Melodien enthält. „Seine herzogliche Durchlaucht wollte nämlich“, wie die rrede sagt, „in diese Sammlung nur solche Gesänge aufgenommen wissen, die das ktische Christenthum empfehlen und von allen Christen unseres Vaterlandes mit-sungen werden könnten, ohne daß sie in ihrer Andacht durch Stellen gestört würden, lche ihrer inneren Ueberzeugung Gewalt anthun.“ Da aber deutsche Gesänge der emeinde nach Art des evangelischen Chorals in den Rahmen des katholischen Ritus ht leicht einzufügen sind, so mußte auch hieran Eins und Anderes geändert werden; wurde z. B. aus der sonntäglichen Vesper ein dem protestantischen Cultus sehr ähn-er Akt gemacht, indem nach der Christenlehre ein deutsches Lied gesungen, dann ein schnitt aus der Bibel gelesen, „die schweren Stellen deutlich erklärt, besonders mora-che Betrachtungen und Lehren für das Herz eingemischet, endlich aber diese nachmit-gige Gottesverehrung durch Fortsetzung des anfangs gewählten Liedes und durch ein iftiges Gebet in deutscher Sprache beschlossen“ werden sollte. (Vorrede zum II. Bde. s Gesangbuchs). Uebrigens beschränkte sich all' das lediglich auf die Hofkirche, da ßer dieser im alten Herzogthum nirgends katholischer Gottesdienst geduldet war.

Vom Jahre 1787 an hatte Werkmeister körperlich viel zu leiden; Kopfschmerzen d Schwindel machten es ihm sehr schwer und während der letzten Lebensjahre des rzogs unmöglich, noch zu predigen. Diese Jahre brachten ihm aber noch andere Be-gnisse. Der präsumtive Thronfolger Ludwig Eugen, Karl's Bruder, war als bigotter tholik bekannt, und Werkmeister, wie seine gleichgesinnten Collegen, Mercy und Mayer, ßten sich darauf gefaßt machen, daß dem Tode Karl's ihre Entlassung ohne irgend e Entschädigung auf dem Fuße folgen werde. Werkmeister gebrauchte darum die Vor-ht, auf Freundesrath schon 1790 den Prälaten von Neresheim um seine Säcularisation

anzugehen und sofort bei Kaiser Leopold um primas preces auf ein Kanonikat in Speyer zu bitten. Das erstere wurde gewährt; aber wie Leopold Alles, was nach Joseph's Sinne war, schon aus diesem Grunde haßte, so ward auch Werkmeister abgewiesen. Der Herzog starb 1792; sein Nachfolger schickte zwar Werkmeister nicht augenblicklich weg, gab ihm aber sattsam zu fühlen, daß er keine persona grata sey; 1794 folgte seine und Mayer's wirkliche Entlassung mit der schimpflichen Pension von 300 Gulden. Mercy ging freiwillig. Statt dieser Männer sah man fortan Franziskaner und Kapuziner am Hofe aus- und eingehen. Es gereicht dem Reichsprälaten Michael — (dem letzten Abte von Neresheim; sein Geschlechtsname war Dobler; er starb zu Dillingen im J. 1815) — zu großer Ehre, daß er, obwohl Werkmeister dem Klosterverbande nicht mehr angehörte, dennoch ihm ein ehrenvolles Asyl mit aller Bereitwilligkeit darbot und das Ansinnen des Herzogs, ihn auszuweisen, gänzlich unberücksichtigt ließ. Dort lebte er unter seinen Studien, hie und da predigend, und im Genuß einer treuen Pflege wieder auf. Aber schon nach Jahresfrist starb der Herzog; sein Nachfolger Friedrich Eugen — dessen Sohn, der nachmalige König Friedrich, Werkmeistern kennen gelernt und ihn seinem Vater warm empfohlen hatte — berief ihn nach Stuttgart zurück und setzte ihn, wie Mercy, in das frühere Amt wieder ein. Da aber der letztgenannte Prinz evangelisch war und seines Vaters Gesundheitszustand einen abermaligen Thronwechsel in nahe Aussicht stellte, so bat Werkmeister im J. 1796 den Freiherrn v. Palm um die in dessen Patronat gehörige Pfarrei Steinbach (zwischen Kirchheim und Stuttgart), die er alsbald erhielt. Das Pastoralleben ließ ihm Zeit, seine Studien und schriftstellerischen Arbeiten fortzusetzen; allein er war noch zu Anderem berufen. Im J. 1807, als in Folge der Territorialveränderungen bedeutende katholische Landestheile zu Württemberg gekommen waren und man für dieselben eine jener geistlichen Behörden einsetzte, die als katholische Kirchenräthe, d. h. als Staatsbehörden, den bischöflichen Curien zu so großem Aergerniß gereichten, berief der König Werkmeistern als Mitglied des geistlichen Rathes nach Stuttgart, übrigens, seinem Wunsche gemäß, unter Beibehaltung seiner Pfarrstelle. Eine minder erfreuliche Auszeichnung war für ihn die Mitgliedschaft bei dem neuerrichteten Censurcollegium im J. 1810. Im Jahre 1816 trat er in die Oberstudiendirektion ein, erhielt 1817 den Titel „Oberkirchenrath“ und das Ritterkreuz des Ordens der württemberg. Krone. In diesen Würden und Ehren genoß er ein glückliches Alter, noch immer auch mit literarischen Arbeiten beschäftigt. Er starb am 16. Juli 1823. Die Notizen, welche Schmidt's „Neuer Nekrolog der Deutschen“ 1823. II. S. 578 ff. mittheilt, enthalten auch den poetischen Nachruf eines Freundes, der in mehr als einer Hinsicht bezeichnend ist, und worin es heißt:

Du, der frommen Vernunft Getreu'ster!
Thränen im Auge, setzen wir
Kurz die gerechte Grabschrift Dir:
Deine Werke loben den Meister.

Diese „Werke“, soweit wir darunter Literarisches verstehen, haben freilich jetzt nur noch historisches Interesse. Es ist ein heller, muthiger Geist, der in ihnen den Kampf führt gegen allen Obskurantismus, — einen Kampf, der freilich dem katholischen Theologen weit schwerer ward, als dem protestantischen, weil jener mit jedem Schritt im Bereich seiner Kirche auf Dinge stoßen mußte, zu denen er weder „Ja“ sagen noch schweigen konnte, aber zu dem auch gerade der katholische Theolog, der Mönch, um so mehr sich genöthigt sah, weil er mit einer völlig anderen Weltanschauung mitten hineingestellt war in das feste, vielverschlungene Gewebe der Tradition. Bildet aber Werkmeister einen starken Gegensatz zu dem, was wir kurzweg Ultramontanismus nennen, so ist er andererseits auch nicht auf die Seite von Männern zu stellen, wie J. M. Sailer, bei welchem, wenn auch zur Mystik der Tiefsinn fehlt (s. d. Art. „Sailer“ Bd. XXIII. S. 311), doch die religiöse Innigkeit, das persönliche Gemeinschaftsverhältniß zu Gott den Kern eines Gegensatzes zur äußeren Kirchlichkeit bildet, welcher

gensatz aber solchen Männern gar nicht vollständig zum Bewußtseyn kommt. Werk-
ister steht vielmehr auf einem rationalistischen Standpunkte; innere Anfechtungen, wie
ller sie hatte, blieben ihm fern; er ist ein Mann der Aufklärung, aber in einem
In Sinne; dieses Streben geht bei ihm niemals so weit, daß er, wie der gemeine
tionalismus, die evangelischen Grundlehren und die Autorität der Schrift beseitigen
llte; aber er läßt dieselben doch nur auf sich beruhen, ohne in sie einzugehen. (So
det sich in seinen gedruckten Predigten, 3 Bände, keine einzige Osterpredigt; die Char-
itagspredigten behandeln den Erlöser ganz nur als Märtyrer der Wahrheit und als
gend - Beispiel. In einer Predigt über Joh. 4, 48. [Bd. III. S. 234 ff.] vertheidigt
zwar die Realität der biblischen Wunder mit der pädagogischen Zweckmäßigkeit und
ichlichkeit solcher außerordentlichen Beglaubigung einem rohen Volke gegenüber, das
: durch Autorität zur Annahme der Wahrheit zu bringen ist, erklärt aber [S. 236]
mwunden: „Die Religion selbst muß unsere Wundersucht heilen, muß uns in die
dnung der Natur einlenken .... Wer uns Tugend lehrt und die ächten Rathschlüsse
ttes verkündigt, muß uns allezeit ehrwürdig seyn; wer uns mit Wundern anfaßt,
dient nur zu oft unser Mißtrauen, sogar unsere Verachtung"). Werkmeister hat aber
) den Muth gehabt, verschiedene katholische Lehren und Institutionen direkt an-
greifen; so den Priestercölibat in zwei Schriften (1803 und 1818, die zweite gemein-
aftlich mit Salat herausgegeben); so den Marienculus („An die unbescheidenen
ehrer der Heiligen, besonders Mariä, eine Belehrung nach der ächt katholischen
aubenslehre", 1801); so die Unauflöslichkeit der Ehe („Beweis, daß die bei den
testanten üblichen Ehescheidungen vom Bande auch nach katholischen Grundsätzen
lig sind", 1804. 2. Auflage 1810; eine Schrift, die verschiedene Repliken und Du-
en zur Folge hatte). Mit alledem aber glaubte er nicht nur nicht in Wider-
uch mit seiner Kirche zu treten, sondern im Gegentheil nur das Unsaubere, das
Laufe der Zeiten sich wie Staub und Schmutz angesetzt, zu entfernen und die reine
holische Lehre und Sitte herzustellen; nur diese Ueberzeugung machte es ihm möglich,
solchen Ansichten und Bestrebungen im Herzen doch fortwährend als katholischer
iester zu fungiren. Jedoch scheint er die Idee einer deutschen, von Rom unabhän-
en Nationalkirche, die nichtsdestoweniger katholisch wäre, lebendig in sich getragen
haben, was wenigstens aus einzelnen Aeußerungen deutlich hervorleuchtet. Wenn
in dieser Beziehung sich mit den Emser Punktatoren auf Einem Standpunkte befand,
war er darin auch Eins mit Wessenberg, der dieselbe Idee im entscheidenden Augen-
icke realisiren zu können hoffte, aber (s. d. Art. „Wessenberg") damit so wenig glücklich
r, als die Vorgänger. Palmer.

Werkzeuge bei den Hebräern. Werkzeuge verschiedener Art von Kupfer
d Eisen (כָּל חֹרֵשׁ נְחֹשֶׁת וּבַרְזֶל 1 Mos. 4, 22. allerlei Schneidendes) hatte schon
s antediluvianische Geschlecht. Ohne solche hätte Noah die Arche nicht bauen können.
spätere Zeit scheint das Eisen vorherrschend Material gewesen zu seyn (2 Kön.
5. Pred. 10, 10. vgl. 5 Mos. 19, 5., wo der hölzerne Schaft, עֵץ der Axt, גַּרְזֶן,
: dem Eisen unterschieden wird), wie denn בַּרְזֶל s. v. a. das Schneidende, Durch-
hende (vgl. Meier, Wurzelw. S. 676). Der allgemeinste Ausdruck für jede Art
Werkzeugen des Kriegs und Friedens, auch jede Art von Geräthen, Kleider, Schmuck,
ikalische Instrumente, Gefäße, Fahrzeuge, Pferde- und Ochsengeschirr begreifend,
כְּלִי. Ueber alle diese Arten von Geräthen und Instrumenten, sowie über die Kriegs-
kzeuge s. die betr. Artt. Auch von den Werkzeugen einiger Handwerker, wie den
mmern, Zangen, Blasebälgen, Meiseln der Metallarbeiter (vergl. Wilkinson
222. 339), dem Beil, Axt, Säge, Schnitzmesser, Zirkel, Senkblei, Setzwage der
lzarbeiter und Steinhauer (Wilk. III, 174 ff. und Sec. ser. I, 45), der
eibe des Töpfers (Rosell. t. L.), dem Pfriemen des Lederarbeiters (Werk-
e derselben bei den Aegyptern s. Wilk. III, 160 ff.), dem Webstuhl, Spinnrocken,
adeln (vgl. Wilkins. III, 134 ff.), war schon die Rede Bd. V. S. 513 ff. Von

den landwirthschaftlichen Werkzeugen sind noch zu nennen der Pflug, מַחֲרֵשָׁה, der im Alterthum (cf. Plin. 18, 18: Galli addiderunt rotulas) ohne Räder war, fach aus einem krummen Holz bestehend, an dessen vorderem Ende (Schaarbaum, haupt, בּוֹרֵךְ, Taan. f. 25. Ohol. l. 17. Kel. C. 21) sich die eiserne Pflug (קַנְקַן, Bab. mez. f. 80, 2. vomer, culter aratri) befand und welcher sich an deren nach oben gekrümmten Seite in zwei durch einen zum Handgriff, Lat. (קִינְקַן, stiva, basis aratri Erub. f. 101, 1. auch חרבא und יצל Kel. 21) lenkenden Ackermann dienendes Querholz verbundene Enden spaltete. Da, wo Holz spaltete, war die Deichselstange eingesetzt. Hinter dem Pflüger geht auf den tischen Denkmälern ein Anderer mit einer Hacke, das Erdreich aufzulockern. Joch Ochsen an einem Pflug kommen 1 Kön. 19, 19. vor. Gewöhnlich war es einziges. S. d. Abbild in Wilk. Sec. ser. I, 40. Sonst wurde da, wo man mit und Zugthieren weniger beikommen konnte, wie das im gebirgigen Palästina an Orten der Fall ist, die Hacke oder der Karst, ligo (Jes. 2, 4. Mich. 4, 3. Joel אֵת Rabb. Symm. Vulg. LXX. in 1 Sam. 13, 20. allgemein σκεῦος; andere Uebers. Pflugschaar) gebraucht, in Aegypten nach Wilk. a. a. O. S. 44 f. ganz Holz. Das Eggen, שִׂדֵּד (Jes. 28, 24. Hiob 39, 10. Hos. 10, 11) geschah nur mittelst einer Bohle oder einer Schleife von Dornbüscheln (vergl. Plin. 1 Virg. Georg. 1, 94.), mit der man hinter dem Säemann herkam und wodurch die schollen zerdrückt und geebnet wurden (s. Nieb. R. I, 151). Eine Schaufel Spaten (יָתֵד) wird 5 Mos. 23, 14. erwähnt. Eine kleinere Schaufel, יָע, zum Wegschaffen der Asche vom Altar, Heerde u. s. w. 2 Mos. 27, 3. u. ö. Abschneiden des Getraides in der Ernte bediente man sich der Sichel, חֶרְמֵשׁ (16, 9. 23, 26. Ableitg. s. Meier, Wurzelw. S. 692. 641) oder מַגָּל (Jer. Joel 4, 13), kleiner, krummer Messer mit hölzernem Stile, welche mit der Ha giert werden konnten (s. Wilk. sec. ser. I, 48. 89. 93. 98). Eine Heugabel Zinken, tridens, scheint שְׁלֹשׁ קִלְּשׁוֹן 1 Sam. 13, 21. zu bedeuten (vgl. Meier S. 298). War die Spitze oder Schärfe (פִּים, פִּיּוֹת) solcher Werkzeuge stumpf schartig (פְּצִירָה, Scharte von פצר, einbrechen), so wurden sie durch Hämmern wieder geschärft oder gewetzt (1 Sam. 13, 20. Ps. 7, 13). Vgl. über die land schaftlichen Werkzeuge Ugol. de re rust. thes. XXIX. p. 284 sqq. Ueber die Dre schlitten s. Bd. III. S. 505. Ueber das Geräthe des Weingärtners s. die „Wein" und „Kelter". Ueber die Jagdgeräthe s. Bd. VI, 370. Die schon S. 407 erwähnten Werkzeuge des Fischers sind das Netz, חֵרֶם (Hab. 1, 15 f. 26, 5. 14., griech. ἀμφίβληστρον Matth. 4, 18. Mark. 1, 16., δίκτυον Matth. 4 u. ö., σαγήνη Matth. 13, 47., weit und tief gehendes Zugnetz), auch מִכְמֶרֶת מִכְמֹרֶת Hab. 1, 15 f. Jes. 19, 8. u. מְצוֹדָה, מְצִידָה Pred. 9, 12. Ezech. 1 (רֶשֶׁת nur vom Jagdnetz); ferner die Angel, חַכָּה Jes. 19, 8. Hab. 1, 15. Hiob 40 auch (דוגה) סִיר Am. 4, 4., griech. ἄγκιστρον, Matth. 17, 27., Fischerhaken, (Harpune Hiob 40, 31.) und צִנָּה (Am. 4, 2). Fischreusen, אַקּוּן, kennt der T vgl. Maim. in Kel. C. 12). — Gabeln und Messer kannten auch schon die Hebräer, erstere um das Fleisch aus dem Kessel zu ziehen (מַזְלֵג 1 Sam. 2, 14. 2 Mos. 27, 3. LXX κρέαγρα), letztere zum Schlachten und zum Zerschneiden des sches (Jos. bell. jud. 1, 3. 3. 7. Ant. 17. 7. 1.) gebraucht, vom Essen benannt (1 Mos. 22, 6. 10. Richt. 19, 29. Spr. 30, 14), übrigens nicht bei Tische ge da das Fleisch zerschnitten auf den Tisch kam, das Brod (s. Bd. I. S. 655) ab brochen wurde, wie noch heutzutage im Morgenlande. Vom Schlachtmesser kommt vor שַׂכִּין Spr. 23, 2. (chald. u. rabb. סַכִּין, סו של שחיטה, Schlachtmesser, רצעני, Schustermesser). Auch חֶרֶב wird wie für verschiedene schneidende Instr z. B. Werkzeuge zur Bearbeitung der Steine (2 Mos. 20, 25), so auch für messer (Ezech. 5, 1. oder תַּעַר הַגַּלָּבִים, im Talmud. auch מִסְפָּר, M. Chel. 1 und Beschneidungsmesser gebraucht. Letztere waren in früherer Zeit von Stein (

os. 5, 2 f.), nach dem Talmud von Eisen oder Stahl (M. Schabb. 19, 1.
. S. 108 und Keil zu 2 Mos. 4, 25. u. Abicht, de cultr. sax. a Josua
ps. 1712). Für Opfermesser steht Jer. 52, 18. מְזַמְּרוֹת (wenn dieß nicht
Lichtputzen bedeutet) u. Esra 1, 9. מַחֲלָף (= Instrument zum Durchbohren,
Wurzelw. S. 376), rabb. חַלִּיף; daher die בית החליפות im zweiten Tempel,
f. 37, 1. Jom. f. 36, 1. Ueber die auch zu den häuslichen Werkzeugen
ler gehörigen Handmühlen s. Bd. X. S. 82. Leyrer.

rnsdorf, Gottlieb, einer jener Epigonen der Wittenberger Orthodoxie,
eselbe auch da noch, als bereits das theologische Scepter Wittenbergs auf
rgegangen war, beharrlich zu deren Vertheidigung in die Schranken trat.
nsdorf war im Jahre 1668 geboren, genoß in Wittenberg besonders das
en Kaspar Löscher's, der ihn auch zum Informator seiner Kinder annahm,
J. 1669 Prof. extraord. und trat nach Hannecken's Tode an dessen Stelle
kultät ein. Im J. 1710 erhielt er die Probstei an der Schloßkirche, bald
e Generalsuperintendentur der Diöcese Wittenberg und von dem orthodoxen
m Weißenfels den Karakter als Kirchenrath. Er starb 1729.
: theologischer Standpunkt war der des kleinen Kreises sächsischer Orthodoxen,
rch Spener influirt, bei ängstlichem Festhalten an den dogmatischen Ueberliefe-
r Wittenberger Schule mit der christlichen Praxis kaum weniger Ernst machten,
ertreter der Hallischen Schule. Der unbefangene Sinn von Zinzendorf, welcher
Wittenberg studirte, legt über den Ernst von Wernsdorf's Frömmigkeit das
Zeugniß ab, wie auch von seiner Bereitwilligkeit zu einer Verständigung mit den
:, welche der jugendliche Zinzendorf anzubahnen suchte (s. Spangenberg,
zendorf's. Th. I. Kap. 3.). — Von Wernsdorf's literarischen Leistungen liegen
seine disputationes academicae vor, welche von Zeibich im J. 1736 in zwei
uartbänden herausgegeben wurden; in diesen gibt sich indeß gründliche Gelehr-
Wahrheitsliebe und neben ängstlichem Festhalten an dem Ueberlieferten eine maß-
Moderation zu erkennen. Was von seinen Schülern besonders bewundert wurde,
Eleganz des Styls. Die Gegenstände, welche diese Disputationen behandeln,
ntheils die brennenden Streitfragen der Zeit, die Controverse einerseits mit
ikern und Hallensern, andererseits mit dem Unglauben und Indifferentismus.
on ihnen haben auch jetzt noch ihren Werth, in manchen treten aber auch die
nungen dieser späteren Orthodoxie hervor. In der Abhandlung de auctoritate
symbolicorum wird das Prädikat einer mittelbaren Inspiration der sym-
Bücher in Schutz genommen und nicht bloß die dogmatische, sondern die
ngige Richtigkeit derselben vertheidigt. In der Abhandlung über die Arndt'-
her vom wahren Christenthum wird Arndt zwar gegen den Vorwurf ketzerischer
Schutz genommen und die Lesung seines Werkes nicht verworfen, doch aber
fmerksam gemacht, wie manches Irrige und Bedenkliche sich darin finde. Wie
hat auch die ältere Orthodoxie das Zeugniß des heiligen Geistes in die durch
ft in uns geweckten geistigen Gefühle und Empfindungen gesetzt (gustus gratiae),
Einseitigkeiten der Gefühlstheologie seiner Zeit fühlt sich dagegen Wernsdorf
rt, der Ueberschätzung des Empfindungsmomentes in der Religion gegenüber-
der Disp. de gustu spiritus (T. I, 1164) und das Zeugniß des heiligen
f einen Verstandesschluß aus der Schrift zu beschränken. Nur darin nämlich
der Disp. de spiritu, teste fidelium interno die Wirkung des heil. Geistes
daß derselbe dem Gläubigen alle Schriftstellen in's Gedächtniß ruft, durch
ellt, daß das Urtheil seines Verstandes über seine Kindschaft der Wahrheit

A. Tholuck.

rtheimisches Bibelwerk. Unter diesem Namen ist eine deutsche Ueber-
s Pentateuchs bekannt, welche zur Zeit ihrer Erscheinung großes Aufsehen
d Gegenstand gerichtlicher Untersuchungen wurde, nun aber längst so sehr alle

Bedeutung verloren hat, daß ihre Erwähnung an diesem Orte beinahe einer Entschuldigung bedarf. Indessen mag ihr eine bescheidene Stelle hier eingeräumt werden, weniger um ihrer selbst willen, als weil sie geeignet ist, auf die Wissenschaft, den Geschmack und die kirchenpolitischen Verhältnisse jener Zeit willkommene Streiflichter zu werfen. Nebenher ist das Buch auch wohl von Sammlern und für solche als eine Rarität gepriesen worden, aber sehr mit Unrecht; es kommt häufig auf dem antiquarischen Markte vor und hat hier ohne alle Frage noch weniger Werth als für den Kirchenhistoriker, der es als einen der frühesten Vorboten der Aufklärungsperiode in Deutschland allerdings interessant finden kann.

Es ist, wie angedeutet, eigentlich nur der erste Band einer vom Verfasser beabsichtigten Uebersetzung der ganzen Bibel, wenigstens des Alten Testaments, und erschien auf der Frankfurter Ostermesse des Jahres 1735 unter folgendem für sich schon charakteristischen Titel: „Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus, der erste Theil, worinnen die Gesetze der Jisraelen enthalten sind, nach einer freyen Uebersetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird. Wertheim. Gedruckt durch Johann Georg Nehr, Hof- und Canzley-Buchdrucker. 1735." 48 und 1040 Seiten. kl. 4. Die lange, ziemlich unklar geschriebene Vorrede geht im Wesentlichen darauf aus, die Vorstellung von dem göttlichen Ansehen der heil. Schrift, wie sie jetzt insgemein gäng und gäbe sey, als eine auf Vorurtheilen und unwissenschaftlichen Anschauungen beruhende und die jetzt dagegen sich erhebenden Zweifel als theilweise berechtigte darzustellen; sodann zu zeigen, wie letztere können gehoben werden, und ersteres neu und dauerhaft begründet, durch eine verständliche, auf zulänglichen Vernunftgründen und geschichtlichen Beweisen fußende Darlegung des wahren Sinnes und Inhalts. Es komme aber zunächst darauf an, daß man sich überzeuge, die menschlichen Kräfte reichen dazu aus; und mit eben dieser Ueberzeugung habe der Verf. den Versuch gemacht, mittelst einer zugleich in der Form freien, weil dem Geist seiner Zeit und Sprache anzupassenden, im Grunde aber treuen Uebertragung und erläuternden Anmerkungen, den Inhalt der Bibel dem modernen Verständniß zu eröffnen und zu empfehlen. Führt man die lange Rede auf ihren kurzen Sinn zurück, so erkennt man unschwer einen Schüler Wolf's, der von der Vernunftmäßigkeit der sogen. Offenbarung überzeugt ist und in seiner Weise Apologetik treiben will, dabei aber die plane, nüchterne Redeweise seiner Zeit dem alterthümlich-morgenländischen Gewande des Bibelwortes allerwege vorzieht. Wir machen uns also in Text und Anmerkungen, in Form und Inhalt, auf die kahle und schale Prosa des gesunden Menschenverstandes gefaßt und werden auch in dieser Erwartung keineswegs getäuscht. Es wäre leicht, ohne viel zu blättern, unsern Lesern eine launige Blumenlese von drastischen Stellen anzubieten, wie einst die Zeitgenossen eine höchst übellaunige zusammenstellten, um den Zorn Gottes und des Reichs-Hof-Fiskals gegen den Verfasser heraufzubeschwören. Aber schon der Anfang ist von der Art, daß heute kaum Jemand nach Mehrerem verlangen wird*). Daß für unseren Geschmack diese Uebersetzung ganz ungenießbar ist, bedarf nicht erst eines weiteren Beleges; daß durch die Erklärung ebenso oft der Sinn verrückt oder abgeschwächt als getroffen wird, muß auch der Vorurtheilsloseste einsehen, und daß namentlich der letzte und höchste Zweck des Unternehmens, Einführung in den Geist der Bibel und Befreundung mit demselben, weder erreicht wurde noch werden konnte auf diesem Wege, das geht schon aus dem Umstande hervor, daß die weitere Entwicklung der Wissenschaft das Werk unbeachtet bei Seite liegen ließ. Aber mit dieser Kritik würden wir der Sache doch kein Genüge thun. Es ist vielmehr billig, daß wir dieselbe auch aus anderen Gesichtspunkten betrachten. Zunächst ist dem Verfasser eine gewisse, durchaus

*) Alle Weltkörper und unsere Erde selbst sind anfangs von Gott erschaffen worden. Was insonderheit die Erde betrifft, so war dieselbe anfänglich ganz öde; sie war mit einem finstern Nebel umgeben und ringsherum mit Wasser umflossen, über welchem heftige Winde zu wehen anfingen. Es wurde aber bald darauf etwas helle, wie es die göttliche Absicht erforderte ....

icht überall ungesunde, Originalität nicht abzusprechen. Schon in der äußeren Form
eigt sich dieß, insofern er die herkömmlichen Kapitel- und Versziffern nur an den Rand
ebt und eine neue rationelle Textabtheilung versucht. Wir ahnen heute nicht mehr,
ie viel guter Muth damals zu einer solchen, auch jetzt noch nicht legitimirten Neue-
ung gehörte. Sodann wollte er die Bibel popularisiren, zu einer Zeit, wo Luther's
Sprache, wir meinen namentlich sofern sie hebraisirte, für den gewöhnlichen Leser nicht
mehr vollkommen genügte. Er mag das Bedürfniß hier überschätzt, jedenfalls nicht so
efriedigt haben, wie es zu wünschen gewesen wäre; aber die Absicht war gut und hing
icht lediglich von seinem Rationalismus ab, denn gleichzeitig hegte sie auch Zinzendorf
nd suchte sie auf gleichem Wege zu erreichen, mit etwas mehr frischer Naivetät, aber
icht mit größerem Geschmacke, noch mit sichererem Verständniß der Aufgabe, weßwegen
uch sein modernisirtes N. Testament den „Idiotismum der Handwerksburschen von Na-
reth“ nicht verdrängte. Daß unseres Ungenannten deutsche Sprache einen so matten
lügelschlag hat, wollen wir, die wir Brockes und Triller gelesen haben, ihm nicht so
och anrechnen; sie ist allerwege um hundert Procent besser, als die seines rührigen
Gegners, des Hallischen Professors Joachim Lange, der zuerst die Sturmglocke zog als
as Werk bekannt wurde. Was aber den Geist der Uebersetzung betrifft, oder, wenn
man so sagen will, die derselben zu Grunde liegende Theologie, so ist unschwer darin
er gewöhnliche hausbackene Rationalismus zu erkennen, doch vorläufig noch nicht auf
ie Beseitigung der Wunder ausgehend und in seinen hermeneutischen Mitteln gleich
ntfernt von peinlicher Wortklauberei und sentimentaler Phantasterei. Aber allerdings
t von messianischen Weissagungen specifisch christlicher Natur und von dictis proban-
ibus für die Trinität in den bekannten locis classicis der mosaischen Bücher hier keine
Spur mehr zu finden; Judenthum und Christenthum bleiben getrennte Gebiete; und
enn man dazu nimmt, daß auch die Engel regelmäßig an die Stelle Jehova's treten,
überall wo dieser persönlich handelnd in die Geschichte eingreift, so erscheint vielleicht
ie Anklage der Zeitgenossen, daß der Verfasser judaisire, gar nicht so ungerechtfertigt,
omit aber auch für die reifere Wissenschaft leicht auf ihren wahren Werth zurück-
geführt. Indessen interessanter ist uns die Frage, woher, bei einem obskuren Halb-
gelehrten (denn dieß war der Verf. allen Zeichen nach), in einer so frühen Zeit nicht
bloß diese Anschauungsweise überhaupt, sondern namentlich diese Masse von Detail-
kritik? Die allgemeinen Grundsätze konnten von Wolf kommen, aber die Verwendung
auf die Texte sind des Uebersetzers Eigenthum; für einen bloßen Schüler und Nach-
beter der englischen Deisten, wozu man ihn hat machen wollen, ist er zu gelehrt; es
verräth sich in unzähligen Stellen, namentlich auch in den Anmerkungen, bei aller Un-
fertigkeit und neben vielen Verstößen, eine ziemliche Kenntniß des Hebräischen, und da-
mit man nicht wähne, wir lassen hier eine zweideutige Sympathie, ein optimistisches
und somit schiefes Urtheil fällen, so verweisen wir einfach auf das vollkommen zustim-
mende eines Mannes, der nicht im Entferntesten in den Verdacht kommen kann, für
den Wertheimer Uebersetzer und seine Theologie ein günstiges Vorurtheil gehegt zu
haben. Von dem berühmten Straßburger Professor J. Leonh. Froereisen existirt ein
ausführliches Votum über das Buch, welches ausdrücklich jenen Vorzug anerkennt und
welches überhaupt, als von einem streng und redlich orthodoxen Gelehrten kommend,
er selbst in den pietistischen Streitigkeiten durchaus auf Löscher's Seite stand, noch jetzt
als ein glänzendes Muster von Billigkeit und nach beiden Richtungen hin rückhaltloser
Wahrhaftigkeit gepriesen werden kann (s. Sinnhold, Nachricht von der Werth. Bibel.
1738. S. 125 f.). Das Werk ist jedenfalls die Frucht eifriger, wenn auch einseitig
getriebener Studien, und kann nicht mit der Masse oberflächlicher, rein subjektiver und
aprioristischer Elukubrationen schwindelnder Philosophen zusammengeworfen werden.
Und diese Vorstellung wird noch bestärkt, wenn wir nun den Verfasser näher in's Auge
fassen und uns überzeugen, daß er großentheils auf Privatstudien angewiesen war, um
in der Bearbeitung eines so großartig angelegten Werkes gegen den Strom schwimmen
zu können.

Denn obgleich das Buch anonym erschien, blieb der Verf. doch nicht
Er hieß Joh. Lorenz Schmidt, war als eines Predigers Sohn in dem D
bei Schweinfurt geboren, wahrscheinlich um die Wende des Jahrhunderts, hat
Theologie studirt, nachher aber sich besonders auf Philosophie und Mathema
und stand seit 1725 als Informator der jungen Grafen von Löwenstein zu
in Franken. Im Hause beliebt, in der Stadt vielbefreundet, in seinem Be
scholten, arbeitete er Jahre lang an seiner Uebersetzung und theilte Proben
mehreren Gelehrten mit, von denen einige ihm von der Veröffentlichung abrieth
ihn lobten und aufmunterten. Der Druck wurde heimlich betrieben, doch
J. 1734 in öffentlichen Blättern angekündigt, und in nichttheologischen Zeitsch
Werk gleich nach dem Erscheinen mehrfach angerühmt. Sobald aber die
Welt sich mit demselben bekannt gemacht, wurde mit Broschüren, Zeitungsarti
lichen Censuren nachdrücklich eingeschritten und zuletzt ein kaiserliches Mandat (
1737) erwirkt, welches die Confiskation des Buches und die Verhaftung des
verfügte. Letzterer stellte sich freiwillig den 22. Februar, in gutem Vertrauen
Sache und entschlossen, sie zu vertheidigen. Eine Caution seiner Patrone w
angenommen, und erst nach einjähriger Haft, während welcher die Grafe
Kosten täglich vier Grenadiere in dem Arrestlokal unterhalten mußten, ging di
des fränkischen Kreises auf das Angebot der Caution ein; allein schon im J
wurde Schmidt auf höheren Befehl wieder verhaftet und nach Anspach abgef
und wann er von dort loskam, ob durch Flucht oder im Wege Rechtens, is
vorliegenden Quellen nicht zu ersehen; auch über die späteren Schicksale d
der Thatbestand nicht mit absoluter Sicherheit festgestellt. Jedenfalls scheint
nicht zu einem Endurtheil gediehen zu seyn. Schmidt soll später in Hamb
unter dem Namen Schröder mit schriftstellerischen Arbeiten (Uebersetzungen
Englischen [Tindal], Lateinischen [Spinoza] und Französischen [Cantimir]) sei
halt bestritten haben und 1750 als Pagenhofmeister in Wolfenbüttel gesto
Seine Geschichte ist eine weitere Illustration zu der alten Erfahrung, daß
finder" in noch unbetretener Landschaft zunächst nichts sicherer erwarten könne
zu verirren, und nicht nur dafür, sondern für ihr Suchen selbst und das etwa
Orientiren Spott und Tadel zu ernten, daß aber ihr Irren und ihr Leiden
Weise die Nachfolge eher reizt als schreckt.

Der literärische Streit um die Wertheimer Bibel war sehr lebhaft und
nicht uninteressant. Schmidt selbst, der im Gefängniß ziemlich ungenirt war
Beziehungen zur Publicität, veröffentlichte 1738 eine „Sammlung derjenigen
welche bei Gelegenheit des Wertheimischen Bibelwerks für oder gegen dasselbe
schein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften
herausgegeben". In dieser Sammlung sind viele Recensionen, polemische
und seine eigenen Vertheidigungen enthalten (528 S. 4.). Sie könnte abe
deutend vermehrt werden nach den Angaben des schon genannten Werkes vo
hann Nikolaus Sinnhold V. D. M. Erfurt 1737 f. (3 Hefte zus. 217 S. 4
in parteiisch-orthodoxem Geiste geschrieben ist, aber eine Menge Aktenstücke e
sonders auch die zum Proceß gehörigen. Außerdem kann man vergleichen
Streitigkeiten in der lutherischen Kirche. Th. 5. Baumgarten's Nachr
einer holl. Bibliothek. Th. 8. Schröckh's Neuere Kirchengeschichte. Th. 7.

Ed. R

Wesel, Johann von, eigentlich Johann Ruchrath (über die Na
vgl. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Bd. I. S. 240), aus Obe
Butzbach, Mönch in der Abtei Heisterbach, in Auctuarium in libr. Joh. Trit
scriptoribus eccl. fol. 79 verso, bei Ullmann a. a. O. S. 409), gehört zu
deutendsten Vorläufern der Reformation im 15. Jahrhundert.

Was wir über seine Lebensumstände wissen, beschränkt sich, mit Ausn

des, auf Weniges, Da er im Jahre seines Processes (1479) ein altersschwacher
eis ist, so müssen wir sein Geburtsjahr wohl ganz am Anfange des Jahrhunderts
zen. Ueber die erste Hälfte seines Lebens schweigt die Geschichte gänzlich. Wir
ten unseren Johann sicher erst in Erfurt wieder, und zwar tritt er auch hier uns
m in einem etwas späteren Stadium entgegen — nämlich als Lehrer, während wir
Betreff der Bildungslaufbahn, welche er hier durchmachte, nur auf Schlüsse ange-
sen sind (vgl. in dieser Beziehung die Vermuthungen Ullmann's mit ihrer ausführ-
en Begründung a. a. O. S. 241—255). In dem Jahrzehnt, das zwischen 1445
1456 verlief, scheint er nach einander die akademischen Würden in der Philosophie
Theologie erstiegen zu haben, indem er im erstgenannten Jahre Magister der Phi-
phie, im letztgenannten Doktor der Theologie vorhandenen Zeugnissen zufolge ge-
den seyn soll und seine Anstellung als Lehrer der zuletzt genannten Wissenschaft etwa
die Mitte fallen dürfte. Daß er in dieser Eigenschaft sich ausgezeichnet habe und
Zierde der Universität gewesen sey, bezeugt Jakob Wimpheling bei Flacius (cata-
us testium veritatis lib. 19), wie auch indirekt das von seinem ehemaligen Collegen
gelinus von Braunschweig herrührende Wort, welches uns der Verfasser der Proceß-
n aufbehalten hat (d'Argentré collectio Judiciorum tom. I. pars II. pag. 298).
ne Berühmtheit scheint sich ebensowohl auf seine Leistungen in der Philosophie als
der Theologie gegründet zu haben. In der ersteren vertrat Johann von Wesel den
minalismus, der ja in diesem Jahrhundert überhaupt zu neuer Bedeutung gelangt
: und fast durchgehends als Symptom eines selbstständigeren, von fremder Autorität
bhängigeren Sinnes erscheint. Das schlagendste Beispiel des nachhaltigen Einflusses,
hen Johann von Wesel in philosophischer Beziehung auf die Universität Erfurt übte,
t uns Luther, der bezeugt, daß er aus den Büchern, mit denen Johannes Wesalia
Erfurt die hohe Schule regiert, Magister geworden sey (de Conciliis opp. ed. Walch
I, 2743), wie denn Luther in der That ja auch Nominalist war. Kein so sicheres
chen haben wir dafür, daß auch in theologischer Beziehung Wesel seine Eigenthüm-
keit der Akademie zu Erfurt dauernd aufgeprägt habe. Dazu war eben diese Eigen-
mlichkeit auch weniger angethan, denn sie stand zu sehr außerhalb der damals ge-
hnlichen Parteigegensätze, als daß sie hätte können so einfach auf die an bestimmt
geprägte, althergebrachte Parteinamen gewöhnte Menge der Studirenden dauernd
den. Wesel hatte seine starke Seite als Theologe in der biblischen Richtung, die er
folgte. Noch aber hatte die freilich im Verfall begriffene Scholastik die Herrschaft,
d es war immer noch traditionelle Ansicht, daß die Sententiarier die eigentlichen Leiter
der Theologie seyen — eine Ansicht, welche wesentlich erst durch die Reformation
rochen wurde. So ist uns denn auch keinerlei Nachricht darüber erhalten, daß die
ne reformatorische Schrift Wesel's, welche in diese Zeit fällt, die Schrift wider die
dulgenzen (vgl. unten), eine tiefere Bewegung veranlaßt habe. Daß Wesel, ohne an
nem Ansehen einzubüßen, sie hier veröffentlichen konnte, beweist einerseits allerdings
ar, daß, wie Ullmann nachzuweisen sich bestrebte, auf der Universität Erfurt im Gegen-
e zu anderen Universitäten damaliger Zeit, z. Köln, ein freierer Geist herrschte, aber
n so auch für unsere Annahme, daß Wesel's theologische Wirksamkeit nicht weiter
hte, denn es wäre nicht denkbar, daß in diesem Falle ohne größere Bewegungen ein
hes Auftreten vorübergegangen wäre. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, daß in
zelnen empfänglicheren Gemüthern seine Worte tiefer hafteten, und daß die Nach-
kungen sich bis auf den kühnen Streiter fortpflanzten, der mehr als ein halbes Jahr-
dert hernach die gesammte christliche Welt durch seinen Angriff auf die Indulgenzen
Staunen versetzte. Wie wenig Wesel in seiner für den damaligen Bestand des
chenwesens gefährlichen Eigenthümlichkeit gewürdigt wurde, geht daraus hervor, daß
nicht allzu lange hernach nicht allein zum Vice-Rektor der Universität gewählt wurde
58 (s. Falkenstein, Geschichte der Stadt Erfurt S. 315), sondern auch etwa 1460
n Ruf als Prediger nach Mainz erhielt (vgl. Ullmann a. a. O. S. 308 — ob-

gleich ich die Zeugnisse Luther's und Melanchthon's für seine Anstellung in Mainz nicht für so ganz entscheidend halten möchte). Nach einer Angabe durch die Pest von Mainz vertrieben, fand er in Worms 1461 oder 62 eine gleichartige Anstellung — in welcher er nun 17 Jahre lang thätig war. Der Eintritt in eine kirchliche Thätigkeit hatte bei Wesel nicht die Folge, wie bei so manchen freigesinnten Gelehrten, welche in der Praxis die liberalen Theorieen schnell fahren lassen. Er trat vielmehr nur mit desto größerer Freimüthigkeit auf, denn er selbst war eben nicht auf den Wegen der Theorie nur zu seinen Ansichten gekommen, obgleich er seinen Angriff auf die Indulgenzen mit den Mitteln damaliger Schulgelehrsamkeit wohl zu stützen wußte, sondern auf dem Wege lebendiger religiöser Erfahrung — und wenn auch freilich schon das Schulgezänke auf den Universitäten die Nothwendigkeit einer Reform nahe legen konnte, so wies doch der traurige Zustand des kirchlichen Lebens noch dringender auf dieselbe hin. Wesel trug seine Ansichten in einer, wie es scheint, oft derben Sprache auf der Kanzel vor und mit dem Bewußtseyn seines Ansehens, in das er sich als Prediger zu setzen wußte. Und nicht nur von der Kanzel wirkte er, sondern auch jetzt noch trat er als Schriftsteller auf in einem Aufsatze, der eben so gegen den Mittelpunkt der kirchlichen Mißbräuche, das hierarchische System, gerichtet war, wie er in den Indulgenzen den Mittelpunkt des dogmatischen Verderbens angegriffen hatte. Wir können uns danach nicht wundern, wenn er von Seiten der kirchlichen Gewalten in Anfechtung gerieth und der Bischof von Worms, Reinhard von Sickingen, obgleich selbst keineswegs zu den unbedingten Anhängern des römischen Systems gehörig (vgl. über ihn Ullmann a. a. O. S. 318. 319), allerlei Quälereien sich gegen ihn zu Schulden kommen ließ (vgl. Ullmann a. a. O. S. 367 f. auf Grund von ungedruckten Nachrichten). Doch sollte die eigentliche Gefahr nicht von seinem Diöcesanbischofe kommen — vielmehr war es ein anderer Mann, Diether von Isenburg, der Erzbischof von Mainz, welcher eingriff und dem Wirken Wesel's ein Ziel setzte. Bestimmte Andeutungen darüber, wie es kommen konnte, daß ein fremder Bischof eingriff — habe ich nicht finden können. Der Verfasser des Berichtes über seinen Ketzerproceß (s. unten) führt die über Wesel ergangene Verfolgung auf den Haß der Thomisten zurück. Es ließe sich nun vielleicht denken, daß der selbstständigere Sickingen, wenn auch unzufrieden mit Wesel und geneigt, seinerseits unfein mit demselben zu verfahren, doch das fanatische Eingreifen der Bettelmönche nicht begünstigen wollte, während Diether von Isenburg Gründe hatte, diesen Fanatikern, wenn auch ungern, zu Willen zu seyn (vgl. den obengenannten Verfasser der Darstellung des Processes und die anonym erschienene Monographie über ihn, Mainz 1792, ein freilich weder sehr gewissenhaft noch in würdigem Tone gearbeitetes Werk). War einmal von Seiten des Metropoliten von Mainz der Angriff gemacht, so wird kaum allerdings der Wormser Suffraganbischof sich auch nicht zu Gunsten eines ihm selbst widerwärtigen Mannes haben compromittiren wollen.

Ueber diesen letzten Akt in Wesel's Leben haben wir nun im Vergleich zu den dürftigen Notizen über sein früheres Leben einen sehr ausführlichen Bericht. Und zwar konnte neben der von d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus. Par. 1728. Tom. I. P. II. p. 291 sqq. und schon früher von Ortuinus Gratius in fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum, edit. II. tom. I. p. 325, und in einer Sammlung vermischter Schriften (vgl. Ullmann a. a. O. S. 327) abgedruckten Relation Ullmann auch noch eine ungedruckte benutzen (Nachricht über dieselbe gibt Ullmann in „Johann Wesel, ein Vorläufer Luther's" S. 110, Reformatoren vor der Reform. I. S. [illegible]). Die uns zugängliche, gedruckte in der Ausg. von d'Argentré besteht aus drei Theilen einer Zusammenstellung von ketzerischen, größtentheils aus seinen Predigten gezogenen Sätzen — Paradoxa D. Joannis de Wesalia — dann der Darstellung des eigentlichen Processes, examen magistrale, und endlich einem Schlußurtheil des Verfassers, in dem gewiß mit vollstem Recht Ullmann im Kreise der von Heidelberg gekommenen Magister der freien Künste sucht. Der Mainzer Erzbischof hatte nämlich nicht nur an die [illegible]

k Köln, von wo er die eigentlichen Inquisitoren erwartete, sondern auch an die
delberg eine Einladung erlassen, welcher durch einen zahlreichen Besuch entsprochen
. Von Theologen fanden sich aus Heidelberg ein: Nikolaus von Wachenheim,
g von Amsterdam und Jodokus von Calw (vgl. Einladungsschreiben und Antwort
llmann a. a. O. S. 378 f. aus einer ungedruckten Geschichte der Universität Hei-
). Die Verhandlungen begannen in Mainz am Freitag nach Lichtmeß, wahr-
lich den 4. Februar 1479 (Ullmann setzt ohne Weiteres S. 384 den 8. Februar,
rt durch den Ausdruck feria sexta = Freitag — während das von ihm mit-
lte Einladungsschreiben die Theologen ausdrücklich auf den 3. Febr. bestellt, da am
Verhandlungen beginnen sollen), doch konnten dieselben nur vorläufige seyn, da
n Laufe derselben die eigentlichen Inquisitoren, die Dominikaner M. Gerhard Elten
I. Jakob Sprenger sammt einem dritten Unbekannten, eintrafen. Indem wir das
lich Materielle der Verhandlungen für die sofort zu gebende Darstellung der ge-
ten theologischen Denkweise Wesel's aufbehalten, in Beziehung auf die sehr inter-
n Einzelheiten aber nicht nur auf die Quelle bei d'Argentré, sondern auch auf
n a. a. O. S. 383—399 verweisen, heben wir nur das Wesentlichste hervor.
Hauptrolle spielte der genannte Gerhard Elten, der auch seinen Sitz über dem
ar nur als leidende Person Theil nehmenden Erzbischof einnahm. Zwei Züge
uns hinsichtlich Zeugniß von dem in diesem Manne lebenden Gift gegen die
. Als am Montage, dem Tage der Hauptverhandlung, die Deputation, welche
ndt war, um den Inquisiten zur Bitte um Gnade zu bewegen, lange ausblieb,
Elten den Fiskal nach, um zu bedeuten, daß Wesel freiwillig um Gnade bitten
da er offenbar fürchtete, das Schlachtopfer möchte sich ihm durch diese Bitte
h entziehen. Zwar begegnete Wesel bereits dem Fiskal. Der alte Mann kam,
wei Minoriten, in deren Kloster er eingesperrt war, begleitet, bleich, auf einen
gestützt, eine halbe Leiche, aber nach einigen Versuchen, sich zu verwahren gegen die
ldigungen und eine Bitte um Gnade abzulehnen, ließ er sich doch endlich zu den
n: peto gratiam, auf Zureden der Uebrigen herbei. Allein der Inquisitor glaubte
seinem Eifer dadurch nicht aufhalten lassen zu dürfen; das Verhör mußte vor
ehen, und hier offenbarte sich nun sofort in dem zweiten Zuge dieselbe Gesinnung
deutlicher. Auf die erste einleitende Frage, ob er vermöge des von ihm geleisteten
(nämlich alle und jede von ihm verfaßten Schriften u. s. w. — also überhaupt
Material zu der Untersuchung liefern zu wollen) sich auch für verpflichtet halte, die
heit selbst gegen den eigenen Vortheil zu sagen, erwiderte Wesel: scio. Der In-
r aber war damit nicht zufrieden, denn er verlangte ein credo, und auf Wesel's
ndung, was er wisse, brauche er doch nicht zu glauben, sagte der Inquisitor mit
m Tone: magister Johannes, magister Johannes, magister Johannes, dicite
, dicite credo — worauf Wesel gehorsam sein credo sprach. Nach solcher Ein-
g können wir uns denken, wie das übrige Verhör ausfiel. Die Untersuchung
sich nicht enger an die Paradoxa an, aber ging doch offenbar mit Berücksichtigung
den weiter. Wir können dabei folgende Haupttheile unterscheiden: einmal wurden
liche, persönliche Verdachtsgründe ihm vorgehalten, sodann eigentlich dogmatische
ümer, und zwar können wir diese wieder sondern in dogmatische im engeren Sinne,
rthümer bezüglich der Kirchenverfassung und endlich in solche bezüglich kirchlicher
— Was das Erstere betrifft, so kam sein Verkehr mit den Böhmen zur Sprache,
tlich mit einem gewissen Nikolaus von Böhmen, mit dem Wesel allerdings zu-
sich unterredet zu haben; sodann wurde er über etwaige Anhänger und über seine
Communion vernommen, die er seiner Angabe zufolge am letzten Christfest gefeiert
Auffallend ist, daß ein Verkehr mit Juden, der nach Bayle (dictionnaire s. v.
lia und Erhardt, Geschichte des Wiederaufblühens ꝛc. I. S. 291), ihm vorgeworfen
, hier nicht erwähnt wird. Dies Schweigen muß es doch wohl fraglich machen,
ht eine Verwechselung mit Wessel zu Grunde liegt. Unter den dogmatischen Irr-

thümern, wurde seine Läugnung des Ausgangs des heil. Geistes auch vom Sc
angestellt, ohne Zweifel, weil dieser Satz am klarsten von ihm vorgetragen
die offenbarste Abweichung von der Kirchenlehre des Abendlandes enthielt. We
seine deßfallsige Behauptung auch nicht in Abrede ziehen, er konnte sich nur
Schrift berufen, welche die Vermittelung des Sohnes beim Ausgang des hei
nicht besonders hervorhebe. Damit aber führte diese Frage von selbst auf eine
Vorwurf, der gegen ihn erhoben wurde, nämlich auf seine Verwerfung der
Der Inquisitor ging zwar darauf nicht so ganz gerade los, wie wir nach de
5. Paradoxon vermuthen könnten. In der mündlichen Verhandlung beschränkt
quisitor sich darauf, ihn über die beiden Sätze zu befragen Nr. 17., daß
auch die gelehrtesten Christen nicht, eine Autorität habe, die Worte Christi a
und daß die Schrift durch denselben Geist ausgelegt worden sey von den he
und Doktoren, durch welchen sie dem Glauben gemäß überliefert und geoffenba
sey. Wenn Wesel'n sein Schriftprincip auch nicht verbot, die erste Frage
zu beantworten, so konnte er doch den zweiten Satz nicht zugeben, und eben
er bei weiterer Befragung am zweiten Tage des Verhörs (Dienstag) Zweif
gegen den Satz, daß ein jedes gesetzmäßig versammelte Concil unter unmittelb
flusse des heil. Geistes stehe. Aus diesem Hauptdogma Wesel's haben wir
wohl alle übrigen ihm vorgeworfenen, eigentlich dogmatischen Irrthümer z
Es sind die Indulgenzen, das Abendmahl, die Erbsünde und die Sünde
welche zur Sprache gebracht werden. Merkwürdigerweise kam aber das ers
erst als vorletzter 27. Artikel und genauer erst als Additionalartikel am zwe
zur Verhandlung, wobei Wesel seine öffentlich ausgesprochenen Behauptungen i
festhielt, wenn er auch einzelne ihm schuldgegebene Sätze nicht geschrieben haben
offenbar weil er sich wirklich nicht mehr erinnerte. Eben so auffallend ist, d
den Paradoxen 9. 10. 12. hervorgehobenen Sätze über die Gnadenlehre zu k
teren Fragen führten und der Inquisitor erst am zweiten Tage sich einfach
ließ, daß er glaube sola Dei gratia salvantur electi. Man kann wohl nur
daß die Inquisitoren in allen diesen Beziehungen zu wenig kirchlich festbestim
rain unter den Füßen fühlten. In Beziehung auf die Erbsünde, die er bei
für noch nicht vorhanden hält, und auf das Abendmahl, bei dem er die Tra
tiationslehre nicht für nothwendig hielt zur Gewinnung der Realität des Lei
tritt sein eigenthümlich biblischer Standpunkt weniger hervor, als in der B
Nr. 24., daß es keine Todsünde gebe außer denjenigen, die von der Bibel
bezeichnet werden; und noch deutlicher in der isolirt stehenden exegetischen
Christus mit Stricken oder Nägeln an das Kreuz befestigt worden sey, worübe
sichere Entscheidung für möglich hielt. — Als Uebergang zu den kirchenrecht
tikeln könnnen wir die Frage nach dem Dogma von der Kirche betrachten.

Schon unter die Paradoxa war als letztes, Nr. 21., der Satz aufgeno
setze im Symbol hinter „heilige" Kirche nicht auch allgemeine (universalis),
allgemeine Kirche sey nicht heilig, sed major pars reprobata. Und in der I
auch seine Antwort auf den 8. Vorhalt, ob er an eine, heilige, katholische m
lische Kirche glaube, nur: er glaube an Eine heilige Kirche — und näher e
sich beim zweiten Verhör auf die wiederholt vorgelegte Frage dahin: die Kirch
collectio omnium fidelium charitate copulatorum. Weiter bekannte er sich
Vorhalt Nr. 9. und 10. zum Glauben an die Regierung der Kirche durch de
Geist und zu ihrer Irrthumslosigkeit. Zur Zufriedenheit der Inquisitoren e
sich zwar über die Stellung der römischen Kirche Nr. 11., über die Nothwend
Pabstthums Nr. 12. — nicht ganz harmonisch mit dem 12. Paradoxon, w
von der Erwählungslehre aus diese Nothwendigkeit bestritt, und mit Nr. 28.,
er, daß Christus einen Statthalter habe, läugnete —, und über den Zusa
des sittlichen Verhaltens des Pabstes mit seiner Amtsgewalt; — dagegen zeigte

'eigene Zweideutigkeit (vgl. Nr. 15. varius tamen ad istum articulum fuit) schon, er in Beziehung auf die eigentliche Lehre von der Kirchengewalt sich mit den herr- den Anschauungen im Widerspruch befand. Indem er mit Hieronymus den Unter- zwischen Presbyter und Bischof läugnete, Nr. 16., suchte er das Recht der Juris- n der Kirche oder wenigstens ihr Gesetzgebungsrecht, Nr. 14. vgl. Parad. 6., im de zu erschüttern, ja selbst über das Verpflichtende der Gesetze weltlicher Richter t er eigenthümliche Folgerungen gezogen zu haben, Nr. 15. Von diesem Grundsatz mußten ihm natürlich Dinge wie Cölibat, Mönchsthum, Fasten als nicht verbindlich inen, und wenn er die in dieser Richtung gemachten Vorhalte Nr. 21—23. genü- beantworten konnte, so war dieß wohl nur deßwegen der Fall, weil er in der und Fassung, wie sie ihm vorgehalten wurden, die Sätze nicht ausgesprochen und merkwürdigerweise der Inquisitor es unterließ, die offenbar wirklich von ihm hrenden Paradoxa 13—20. ihm zu näherer Erklärung vorzulegen, wenn wir nicht annehmen müssen, daß diese Paradoxa, obgleich das Verhör so mannichfachen Bezug le nahm, als keiner weiteren Erläuterung mehr bedürftige Belastungsmomente an- mmen wurden.

Ueberblicken wir die angegebenen wesentlichen Punkte des Verhörs, so dürfte sich aus den Andeutungen, die hier Platz finden konnten, zeigen, daß Wesel sich be- t, so viel als möglich, ohne zu starken Conflikt mit seinem Gewissen, nachzugeben, lendungen sich zu erklären, die, scheinbar im Sinne seiner Dränger, doch auch eine günstige Deutung zuließen, aber er scheint sich auch selbst zu kräftigerem, freimü- em Auftreten haben ermuntern zu wollen, wenn er im Laufe des zweiten Verhörs Dienstag sagte; „Und wenn Alle von Christo abweichen, so will ich allein ihn als s Sohn verehren und Christ bleiben" — eine Aeußerung, die freilich der Inqui- nur als eine allen Häretikern, auch wenn sie schon auf dem Scheiterhaufen stehen, ige bezeichnen konnte. Wesel hatte eine derartige Selbstermunterung freilich sehr g, denn es kann nicht Wunder nehmen, daß trotz seiner gemäßigten Erklärungen Schlusse der Inquisitor unter deutlicher Hinweisung auf den Scheiterhaufen im rgrunde eine Bitte um Gnade verlangte (vgl. den ungedr. Bericht bei Ullmann 395. 396) und daß derselbe mit der nach anfänglicher Weigerung wieder von l ausgesprochenen Bitte um Gnade sich nicht begnügte.

Um den alten Mann noch weiter mürbe zu machen, verfügte sich eine Deputation 3 Mitgliedern am folgenden Tage (Mittwoch) in's Gefängniß zu Wesel. Wie mit ihm umgegangen wurde, ergibt sich am besten aus seiner Aeußerung, daß ein hren, wie das auf ihn angewandte, Christum selbst zum Ketzer machen würde — reilich, wie er lächelnd hinzufügte, durch seinen Scharfsinn (subtilitas) sie über- n würde. — Es war offenbar ein Rest von römischer Autoritätsgewohnheit, wenn l sich schließlich zum Widerruf unter der Bedingung verstand, daß die Deputirten lben auf ihr Gewissen nehmen. Aber es war auch schon eine Reaktion seines zelischen Gewissens, wenn er hinzufügte: „werde ich aber voll, so thun ich es nit" dr. Bericht bei Ullmann a. a. O. S. 397). Aber diese Reaktion war eben nicht genug. Nachdem Wesel Donnerstags sich bereit erklärt hatte, den Widerruf der ner Redaktion zusammengestellten Irrthümer, welche ihm zur Last gelegt wurden, n zu wollen, fand der feierliche Akt dieses Widerrufs am Freitag vor versammeltem lisitionsgericht statt. Die Widerrufsformel lautete ziemlich allgemein: Wesel gab aß in seinen Schriften Irrthümliches sich finde, was er zurücknehme; dagegen un- rf er sich auch ganz im Allgemeinen den Geboten der Mutter Kirche und den rungen der Doktoren — erklärte sich bereit, die aufzuerlegende Buße zu tragen — bat um Vergebung.

Damit endigen die Akten bei d'Argentré. Nach den „Ungedr. Berichten" (bei Ull- : S. 398. 399) folgte darauf noch eine öffentliche Abschwörungsscene im Dome. Zusammenhange damit stand wohl die Verbrennung seiner Schriften, bei der Wesel,

nach Butzbach (Ullmann a. a. O.), unter Thränen rief: „o du frommer Gott, soll auch das Gute mit dem Schlimmen zu Grunde gehen? muß das viele Gute, was ich geschrieben, büßen, was das wenige Schlimme verschuldet hat?" u. s. w. Sich selbst hatte Wesel durch seinen Widerruf zwar dem gleichen Schicksal, das seine Bücher traf, entzogen, nicht aber lebenslänglicher Gefangenschaft im Augustinerkloster, zu der er doch verurtheilt ward und der ihn nach nicht ganz zwei Jahren (1481) der Tod entzog.

So sehr dieses Ende ein Flecken ist, welcher in unseren Augen das reformatorische Bild Wesel's nothwendig trüben muß, so fällt doch sicher der Haupttheil unserer Indignation nicht auf sein Haupt, dem in seinem Alter und seiner auch durch eine Krankheit während der Untersuchungshaft geschwächten körperlichen Kraft bedeutende Entschuldigungsmomente zur Seite stehen (vgl. Ullmann S. 403—405), sondern auf die unwürdigen Organe der damaligen kirchlichen Mächte — der Hierarchie und der thomistischen Scholastik, die in Wesel, als einem Nominalisten, einen ganz besonderen Feind verfolgte, wie denn schon der Heidelberger Berichterstatter bei d'Argentré in seinem Schlußurtheil darauf aufmerksam macht, daß mit Ausnahme des Heidelberger Theologen Nikolaus von Wachenheim sämmtliche Richter Realisten gewesen seyen, und daß dieß wesentlich zu der harten Behandlung, die ihm zu Theil wurde, beigetragen habe. In der That steht auch ein Mann, der bei dem Proceß betheiligt war, noch viel charakterloser da, als Wesel. Durch sein ganzes Verhalten in der Sache zeigte der Mainzer Erzbischof nur zu deutlich, daß er Wesel'n nur opfere, um sich seine Herrschaft zu sichern. Beugte sich ein deutscher Reichsfürst, der erste kirchliche Würdenträger Deutschlands vor den fanatischen Predigermönchen so schmählich, so müssen wir uns doppelt hüten, einen Stein auf den schwachen, einsamen Greis zu werfen. Freilich auch dieses Verhalten Diether's von Isenburg weist wieder auf eine noch allgemeinere Schuld zurück. Wie tief war unser Vaterland gesunken, wenn das Erzstift Mainz freimüthige Aeußerungen des Erzbischofs über römische Habsucht mit der grausamsten Verwüstung büßen mußte (vgl. die einleitenden Bemerkungen des Berichterstatters bei d'Argentré). Die Hülfe dagegen konnte freilich nicht von den Fürsten kommen, sondern nur von Männern, die, wie Wesel, aus der Schrift heraus wieder die evangelische Wahrheit verkündigten, und trotz seines Widerrufs bleibt Wesel doch ein Mann, der, wie wenige Andere vor der Reformation, diese evangelische Wahrheit bezeugte.

Am deutlichsten that er dieß in Beziehung auf die Lehre von der Schrift. Das formelle Princip des Protestantismus hat er mit einer Klarheit und Vollständigkeit ausgesprochen, wie sie die Reformation bei ihrem Beginne noch nicht besaß. Zwar ist der Grundsatz von der Sufficienz der Schrift in seinem Aufsatz gegen die Indulgenzen nur mit einem fortassis eingeführt. Hier sagt er (Walch. monim. medii aevi. Vol. I. fasc. I. pag. 114), in den Evangelien seyen mysteria salutis plurima et fortassis omnia ad salutem necessaria enthalten. Sollte dieses fortassis wirklich mehr als bloße Redeform gewesen seyn, so hat er doch im Laufe der Zeiten es zu vollständiger Sicherheit gebracht. Wir haben schon bei der Darstellung seines Ketzerprocesses gesehen, wie ihm nicht nur als Paradoxon der Satz schuldgegeben wurde: Glossae non credit, und er ausdrücklich im Verhöre erklärte, er glaube weder den Vätern noch den Concilien, sondern allein dem Kanon der Bibel, sondern wie er selbst sich auch in seinen Antworten auf die übrigen Vorhalte durchaus auf die Schrift stellte — ja mit einer gewissen Aengstlichkeit sich hütete, irgend eine Behauptung aufzustellen, welche er nicht durch die Schrift zu begründen vermochte, und Flacius (catal. testium verit. lib. [illegible]) berichtet von ihm das Wort: „Was sünde in der heyligen Schrift nicht stan, will ich auch nicht für sünde halten. Weiß ein Anderer weiter und baß, will ich's ihm wohl gönnen." Mit der Sufficienz hing für Wesel auch die perspicuitas so eng zusammen, daß die eine Eigenschaft ohne die andere sich kaum denken läßt. Dagegen könnte man zweifeln, daß auch an einem weiteren zur Begründung der evangelischen Lehre wichtigen Punkte Wesel wirklich schon evangelische Erkenntniß gehabt habe.

er einem Gliede der Deputation, die, um ihn zum Widerrufe zu bestimmen, abgesandt war — dem Theologen Herwig von Amsterdam — die Antwort gab auf dessen Frage, warum er der Schrift glaube — weil er es so von seinen Eltern empfangen habe, so scheint er eben gegen das Hauptargument, das die römische Theologie für die Traditionslehre geltend zu machen pflegt, keineswegs ganz genügend gewaffnet gewesen zu seyn. Ebenso könnte man versucht seyn, seine Läugnung des Satzes, daß die Schrift durch denselben Geist von den heiligen Vätern und Doktoren ausgelegt werde, durch welchen sie dem Glauben gemäß überliefert und geoffenbart worden sey, so zu deuten, als beschränkte er die Wirksamkeit des Geistes zu sehr und wollte auch aus der Schrift wieder eine gesetzliche Norm machen. Aber wenn er andererseits nach Parad. 2. aussprach, daß außer Christo Niemand den Sinn der Schrift recht finden könne und nach Parad. 8. behauptete, keine 2 literati sind gleichgesinnt außer dem Evangelium, in dem sie Alle einmüthig sind, — so sind darin doch wohl die Grundlagen der Lehre vom testimonium spiritus sancti gegeben, welche Wesel weiter auszubilden, wohl allerdings aus Mangel an Klarheit versäumte. Damit fehlte ihm denn auch ein kritisches Princip, um zwischen dem Nikodemus-Evangelium und dem kanonischen zu unterscheiden (vgl. die Frage des obengenannten Theologen Herwig an ihn), was ein um so größerer Mangel war, als andere wissenschaftliche Principien der Kritik damals noch weniger herausgebildet waren. Doch könnte man den Gedanken einer historischen Auffassung des Neuen Testaments angedeutet finden im Eingang seines Tractates wider die Indulgenzen, worin er die Evangelisten als scribae Jesu voranstellt und dann fortfährt: deinde apostoli Christi praedicabant et epistolas conscribebant u. s. w., und daran die übrigen Bücher reiht.

Nicht in eben so klarer Weise hat sich Wesel auch über die materiellen Grundlagen der Reformation erklärt, obgleich er in seiner Bestreitung der Indulgenzen ja dasselbe Angriffsobjekt wählte, das die Reformation später veranlaßte, und Ullmann (a. a. O. S. 307) hat darauf hingewiesen, daß Wesel radikaler verfuhr, als Luther im Anfange in den Thesen, indem ersterer die Möglichkeit des Ablasses überhaupt bestritt, was Luther anfangs noch nicht that, aber eine genauere Betrachtung von Wesel's Tractat dürfte doch zeigen, daß die positive Grundlage des Angriffs noch keine so ganz sichere sey, wie bei Luther.

Wesel geht unter Berufung auf die Schrift und auf sein Recht als berufener Professor der Schrift in dem älteren Compendium, das er in seinen Tractat aufgenommen, von der Unterscheidung zwischen poena und culpa aus. Die Vergebung der letzteren von Seiten Gottes schließt nicht die Erlassung der ersteren ein (Walch a. a. O. S. 115), die Priester aber sind ihm nur Diener Gottes zur Vergebung der Schuld. Dagegen kann eine von Gott auferlegte Strafe nur dieser selbst erlassen. Auch der Pabst vermag nur eine kirchliche Buße zu erlassen, welche aber nicht ohne Weiteres der göttlichen Strafe entspricht. Einen Schatz guter Werke, der dem Pabste zur Verfügung stände, gibt es nicht, denn die Werke folgen den Heiligen nach, und Verdienste sind dieselben nur vermöge der gratia gratum faciens, sie haben also an sich keine Existenz — ein Satz, der auf die mit nominalistischen Ansichten zusammenhängende skotistische Lehre von der Acceptilation als seine Analogie hinweist. Kommt das Verdienstliche an den Werken nur aus der Gnade, die also nicht in thomistischer Substantialität gedacht ist, so können solche merita auch nicht Menschen austheilen — ausgenommen, Gott hätte einen bestimmten Vertrag darüber geschlossen — ein solcher aber findet sich nicht in der Schrift und allgemeine Heilswahrheiten wurden nachher nicht mehr geoffenbaret, wie auch Gott nicht aufhörte, erga sanctos suos mirabiliter zu wirken (Walch a. a. O. S. 114—119).

In Ausführung dieser Sätze seines Compendiums erörtert nun Wesel zunächst den Begriff des Ablasses näher — und um ihn an's Licht zu stellen, erhebt er wieder die Frage, was denn Sündenvergebung und was Sünde sey. Jede Sünde — das ist sein Resultat — ist ein debitum, sofern sie eine Uebertretung des göttlichen Gesetzes ist;—

die Uebertretung aber ein debitum auf doppelte Weise: sie leistet etwas, das G
dern kann, nicht und verpflichtet den Menschen dem Teufel, der nichts zu forder
Da aber mit der Nichtleistung der göttlichen Forderung zugleich die Entbehr
Gutes der göttlichen Gnade gesetzt ist, so ist unmittelbar damit auch Strafe ges
denn ein Gut, das man haben könnte, entbehren, ist eben Strafe, oder wie es
noch genauer ausdrückt: die Strafe ist zwar kein Theil der Sünde, aber die
würdigkeit (reatus) liegt mit im Begriff der Sünde. Mit dieser Hervorhebung
Seiten im Begriff der Sünde hat Wesel auch schon auf die zwei Seiten in
der Vergebung hingedeutet, durch deren Unterscheidung er den Ablaß zu vernich
strebt ist (S. 119—126). Die Sündenvergebung nun besteht ihm in der dona
infusio gratiae gratum facientis. Diese infusio kann natürlich nur göttliches W
Es erfordert dasselbe auf Seiten des Menschen kein vorausgehendes Verdienst,
nur eine congrua praeparatio, wodurch der obex hinweggenommen wird, näm
Buße oder den dolor voluntarius de commissis peccatis, zu dessen Erweck
natürliche, das alttestamentliche und das neutestamentliche Gesetz dienlich ist (S. 126
Gegeben aber wird die Gnade durch die Priester, als Ertheiler des Sakraments
legt einen Nachdruck gerade auf den sakramentlichen Karakter der Sündenvergel
Gegensatz zu dem Gedanken eines richterlichen Aktes. — Die Gnade wird
nicht vom Priester, sondern nur durch den Priester vermöge des pactum, das
Christo mit den Aposteln und ihren Nachfolgern geschlossen hat. Dabei muß
freilich auch den Begriff des Sakraments etwas anders wenden. Wollte er
mistischen Dogmatik zugeben, daß das äußere Zeichen der gratia invisibilis
Hervorbringung der letzteren wirksam sey, so würde er damit doch wieder die
Causalität Gottes zu beeinträchtigen und in der Menschen Hand eine zu selb
Macht zu bringen glauben. Er bleibt daher bei der Definition Augustin's: in
gratiae visibilis forma (S. 130. 131). Nicht ohne Interesse ist dabei sein
mit philosophischen Gründen die Anwendung des thomistischen Sakramentsbeg
das Sakrament der Buße zu bestreiten. Diese Gründe sind: 1) die Form d
sakraments besteht aus mehreren verschiedenen Theilen, in diesen einer Einheit
renden Theilen kann aber nicht eine Kraft seyn; 2) wenn in Etwas eine Kra
wirkt sie, so lange sie in Etwas ist. Das Sakrament der Buße aber ist erst d
im letzten Augenblicke der prolatio verborum; wenn also die vorangegangene
bereits verhallt sind (S. 132).

Es sind das eigentlich dieselben Gründe, welche, nur in anderer Fassung,
protestantische Kritik von jeher gegen die Anwendung des Sakramentsbegriffs
Buße geltend gemacht hat. Bleibt aber die Hauptsache für Wesel das, daß G
wirksam ist bei Ertheilung der Gnade, so ist auch klar, inwiefern er sagen k
Sündenvergebung könne nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden, d. h. wi
klärt: aliqualiter adprehendi potest (S. 104).

Ist nun aber — so fragt Wesel weiter — mit der infusio gratiae, we
dem Obigen die Vergebung der Sünde bewirkt, auch die Sünde nach ihren beide
aufgehoben? Wesel antwortet: soferne die Gnade den Menschen des ewigen
würdig macht — ist freilich auch die Strafwürdigkeit der Sünde — nicht un
debitum aufgehoben. — Aber diese Strafwürdigkeit ist doppelter Art. Wer de
Lebens würdig ist, kann allerdings nicht dem ewigen Tode verfallen — aber
zeitlichen Strafen ist damit noch Nichts entschieden. In dieser Frage glaubt W
nur auf Seite der bisherigen Theologie stellen zu können, insofern er eben alle
Uebel auch als Strafe auffaßt und an dem Beispiel Jesu den besten Beweis da
daß zeitliche Strafen mit dem Vollbesitz der Gnade vereinbar seyen. Das L
Gnade, meint er, sey in seiner Art doch vollendet damit, daß der Mensch i
den Stand gesetzt sey, merendi vitam aeternam, während die göttliche Ge
ihre Darstellung in solch' zeitlichen Strafen bedarf (S. 133—139).

Aber damit ist keineswegs Wesel gemeint, auch die Consequenz der thomistischen
eologie bezüglich des Ablasses zuzugeben. Da auch der Ablaß, wie die Sündenver-
ung überhaupt, nur Gegenstand des Glaubens seyn kann, dieser aber sich nur auf
fenbarung stützen kann, so fällt auch der Ablaß nothwendig, wenn er nicht bestimmt
der Schrift gelehrt ist. Den Schriftgrund nun des Ablasses läugnet Wesel ent-
ieden, indem er an allen für den Ablaß geltend gemachten Stellen zu zeigen sucht,
entweder von Erlassung oder Behaltung der Schuld vermittelst Ertheilung oder Ver-
gerung des Sakraments durch die Priester die Rede ist, oder aber von Erlassung
er von der Kirche selbst auferlegten Buße. Ausdrücklich aber weist er darauf hin,
eine solche Buße, die möglicherweise ungerecht seyn könne, nicht mit dem Urtheil
ttes verwechselt werden dürfe, der sich doch nie zu einer Ungerechtigkeit bekennen
ne. Eine jurisdictio in der Kirche als ein göttlich übertragenes Recht kann er nicht
rkennen (S. 139—146). — Eine Compensation der zeitlichen Strafen durch das
den Christi und der Heiligen, also Ablaß vermöge des thesaurus meritorum, ist
ht möglich, denn wollte Gott so compensiren, so wäre das für ihn ein völlig über-
ssiger Umweg, da er vermöge seiner Macht ohne Weiteres vergeben könnte. Pabst
Priester aber können nicht compensiren, weil sie das Maß der göttlich bestimmten
rafe nicht kennen. Eine Compensation durch die Suffragia endlich könnte sich nur
die Verheißung in Betreff des Gebets im Namen Jesu stützen, — allein diese Ver-
ßung setzt eine sittliche Bedingung — das Einswerden im Namen Jesu und deren
llung läßt sich nirgends nachweisen äußerlich. Die wahrhaft im Namen Jesu Ver-
melten aber bitten, vom heil. Geiste bewegt, Nichts, als was der göttlichen Gerech-
keit geziemt. Nicht geziemend aber wäre es, den Schuldigen völlig zu verschonen
die Strafe Unschuldiger dafür anzunehmen. Wäre es nicht so, so wäre das pur-
torium überflüssig, da ja alle zeitlichen Strafen compensirt werden könnten. Das
gatorium aber scheint dem Wesel in der Schrift sicheren Grund zu haben (S. 146
151). Wollte man aber endlich annehmen, daß kirchliche Bußen Gott zur Erlassung
Strafen vermögen, so ließe sich auch dieß nicht aus der Schrift beweisen, die Ab-
se wären dann piae fraudes fidelium, insofern durch eine falsche Hoffnung die Gläu-
gen zu Werken bewogen würden, welche an sich allerdings meritoria vitae aeternae
augmentatoriae gradus gloriae sind (S. 151. 152). — Bei so völligem Mangel
es Schriftgrundes für den Ablaß kann man für denselben nur noch die Kirche, die
ht irren könne, in's Feld führen. — Wesel hat mit der oben angeführten Aufstellung
er den Glauben zum Voraus auch diese Stütze eigentlich zerbrochen. Aber er greift
n auch den Satz, daß die Kirche nicht irren könne, für sich an, indem er von der
iversalis ecclesia die Kirche der Heiligen unterscheidet, welche allein irrthumslos ist.
ofern diese heilige Kirche allerdings in der universalis ist, kann man sagen: die all-
meine Kirche irrt nicht, aber sofern die heilige Kirche eben auch nur ein Theil ist der
gemeinen, kann man gleichermaßen sagen: die allgemeine Kirche irrt. Ist der Ablaß
n der Kirche aufgerichtet worden, so geschah es von der irrenden, die allerdings da-
rch mehr geschadet als genützt hat (S. 152—156).

Es sind in der That kühne Worte, mit denen Wesel seinen Angriff auf den Ablaß
loß, und wir werden nicht anstehen dürfen, die Polemik um so gelungener zu finden,
mehr diese letzten kühnen Worte eine so ruhige, eingehende, wirklich wissenschaftliche
gründung in dem Vorangehenden haben. — Aber dennoch müssen wir auch wieder
gen, diese vernichtende Polemik entbehrt einigermaßen der Gewalt des unmittelbaren
d positiven Interesses. Mag es immerhin wahrscheinlich seyn, daß Wesel in Folge
Jubiläumsablasses von 1450, der in Erfurt durch den Cardinal Nikolaus v. Cus
rkündigt wurde, zur Abfassung seiner Schrift veranlaßt wurde, wie Ullmann will (s.
. 282 ff.), so berücksichtigt Wesel doch nicht den konkreten, ihm vor Augen liegenden
sfug, sondern thut eigentlich keinen Blick über die wissenschaftlichen Schranken hinaus;
es ist nicht die Polemik des in seinem Heiligthume verletzten Gewissens, wie bei

Sünde nur carentia gratiae, also nur etwas Negatives, das Fehlen eine
peradditum. Der Gedanke des Verdienens hat für ihn um der Sünd
Bedenken. Damit fehlt auch seiner Gnadenlehre, trotz seines biblischen
die rechte Einfalt. Die Sündenvergebung und der Glaube treten in ihre
Bedeutung nicht hervor. Wenn Flacius von ihm das Wort anführt: „
bloße Gnade, durch den Glauben an Christum werden Alle selig" —
dieses Wort doch als schon von den Reformatoren gefärbt ansehen. Ehe
andere Wort: „der freie Wille sey Nichts" — ihm in dieser Form angeh
wenn allerdings Wesel auch die Gnade erhob, so geschah es mehr im Int
beschränkten Causalität Gottes, als im Interesse des der Gnade bedürfti
Deßwegen war es auch die Erwählungslehre, welche er offenbar voranstell
9. 10. 12); auch in dem vorhin angeführten Gedanken, daß die in dem
Herrn Versammelten nur bitten können, was Gott selbst wolle, klingt
schlechthiniger Causalität Gottes durch, und der ganze Tractat wider die
ist von diesem, dem religiösen Centrum etwas ferner liegenden Gedanken be
wiederum werden wir in diesem Gedanken auch die eigentliche Grundlage
von der Kirche sehen dürfen, in welcher er doch kein anderes Interesse verf
die unmittelbare Wirksamkeit Gottes gegen die Beeinträchtigung durch priest
glieder sicher zu stellen. — Dieß spricht sich in dem oben citirten Par
aus, wo eben die Erwählung als sich gegen den Widerstand aller Priest
dargestellt wird. Wesel knüpft in dieser Beziehung, wie alle reformatori
an Augustin an — nur daß er eben um des vorhandenen Verderbens der
weniger auch die Vermittelung des Heils durch sie nach göttlicher Ordnu
als Augustin das gethan hatte. — Für Wesel ist die Kirche wesentlich
und zwar hat er deutlich die Unterscheidung der Augustana zwischen
und proprie dicta, die sich ihm an den Unterschied der heiligen und d
Kirche anschließt. Die Kirche im eigentlichen Sinne ist ihm die heilig
Gemeinschaft der Gläubigen, welche durch die Liebe unter sich verbun
welche allein Gott kennt (vergl. im zweiten Verhör seine Erklärung zu A
nächst will er dieser heil. Kirche das Prädikat universalis gar nicht geben
ja (adv. indulg. p. 153) erklärt er geradezu, daß eigentlich das Prädika
gar nicht zu dem Begriff „Kirche" tauge, denn dieser sage eine collectio
eine Menge sub quadam tamen unitate, während in dem Prädikat unive

ander stellte, so konnte er auch zugeben, daß die römische Kirche den Glauben rein e — ebenso, daß die römische Kirche das Haupt aller übrigen und zur Einheit der che nothwendig sey, wiefern er das eine Mal an die Kirche im engeren, das andere l an die im weiteren Sinne dachte, — nur hätte er natürlich von jeder größeren Kirche n so sagen können, daß sie den Glauben rein habe.

Etwas schwerer schon mußte es ihm werden, in solch' doppelsinniger Weise sich r die Kirchengewalt zu erklären. War ihm die Kirche vorzugsweise Gemeinschaft, so ßte er den anstaltlichen gesetzlichen Karakter bestimmt zurückstellen, und noch weniger nte er von dem Princip der alleinigen Wirksamkeit Gottes aus eine selbstständig an- nende, gesetzgebende Gewalt der Kirche statuiren. Auf's Bestimmteste läugnet er, ; die Apostel Macht gehabt haben von Christo Canones und Gesetze zu geben (s. . 14. im ersten Verhör); wie schon angeführt, hängt damit auch seine Läugnung des erschieds zwischen Bischof und Presbyter zusammen, da das Unterscheidende eben in ı regimentlichen Karakter des Episkopats liegt, diesen aber konnte er natürlich den hfolgern der Apostel nicht zugestehen, wenn er ihn den Aposteln selbst absprach. Und Pabst als Stellvertreter Christi konnte er nicht anerkennen, sofern dieser gesetzgebe- je Befugnisse daraus ableitete. — Ja daß nicht Abneigung gegen das gesetzliche sen an sich bei dieser Läugnung ihn bestimmte, dürfte am besten daraus hervorgehen, er auch geneigt war, die gesetzgeberischen Befugnisse weltlicher Fürsten in Zweifel ziehen (Verhör I. Art. 15.). Aber dieß war dann auch wieder die Klippe. Konnte noch die Nothwendigkeit menschlicher Ordnung nicht läugnen, mußte er darin doch ı wieder den göttlichen Willen ehren und es darum für Todsünde erklären, wenn und der Gewalt widerstehe, sic scilicet quod velit potestatem non esse (Parad. 13.), mußte bei mangelnder Unterscheidung zwischen dem weltlich-gesetzlichen und religiös- gelischen Standpunkte auch die Kirchengewalt wieder bindendes Ansehen mittelbar mmen, daher war er varius ad istum articulum (sc. 15. vgl. oben); daher be- ptete er die Verbindlichkeit kanonischer Stunden u. s. w., ja er konnte auch wieder Stellvertretung Christi durch den Pabst zugeben (Verhör I. Art. 12.). Freilich wo nicht durch ein Inquisitionstribunal sich beengt fühlt, bleibt er bei der ersten Con- uenz, und sie ist die Grundlage der Schrift de potestate ecclesiastica, in welcher sel, wahrscheinlich erst als Prediger, concretere reformatorische Gedanken als in dem ctate gegen die Indulgenzen veröffentlichte.

Nicht die bloße Person eines Priesters oder selbst des Pabstes kann uns für die tlichkeit einer Vorschrift bürgen *). Pabst und Priester müssen sich selbst wieder h ihre Uebereinstimmung mit dem Worte Christi, den Wesel, bezeichnend für seinen ndpunkt, Hersteller des wahren Gesetzes, ja Gesetz des Lebens selbst nennt, aus- sen. Diese einfache natürliche Forderung, daß die Geistlichen Gesandte Christi sind, isti Lehre und Gesetz treiben sollen — war ein Maßstab, an dem gemessen die je Geistlichkeit völlig zu Schanden werden mußte. Da mit der Hierarchie und ihrer rschsucht zugleich auch Verweltlichung, Gewaltthat, Geiz u. s. w. sich verband und Gottesdienst zur Komödie wurde, während die Pflichten gegen die Armen vernach- igt wurden (s. bei Ullmann S. 354—361). Ist der Klerus nur dienend seiner ur- nglichen Bestimmung nach, so muß er sich auch richten lassen nach dem Worte tes. Soweit seine Gebote und Einrichtungen mit diesem Worte übereinstimmen, en die Laien zu gehorchen — und soweit sie diesem Worte nicht widersprechen, hat ı im freien Geiste der Liebe sich ihnen zu unterwerfen um der Nebenmenschen willen; dagegen ist jeder Christ berechtigt, sich einem wider dies Wort verstoßenden Gebot entziehen, und auch der Pabst kann zurecht gewiesen werden von einem geringeren ıder. Aber wenn Wesel auch in Beziehung auf die ἀδιάφορα Gehorsam des Unter-

*) Leider ist auf den drei größeren Bibliotheken meines engeren Vaterlandes von dem ge- nten Werke Walch's fasc. II. des zweiten Bandes, in dem die zweite Schrift Wesel's ent- en ist, nicht vorhanden, und ich muß mich also damit begnügen, aus Ullmann zu citiren.

gebenen verlangt, so bleibt es von Seiten der Geistlichen doch eine Tyrannei, Me
schensatzungen aufzuerlegen, — denn die wahre und allein gottgefällige Erfüllung d
Gesetzes geschieht von Innen heraus, aus dem Geiste, dem Glauben, der Liebe.— D
Menschensatzungen der Hierarchie stehen ihm ganz auf einer Linie mit den Anordnung
der weltlichen Gewalt, in Beziehung auf welche er die gleiche Dreitheilung anwe
von Anordnungen, welche mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmen, wider dasselbe s
endlich ἀδιάφορα sind, — und auch die Art des Widerstandes bestimmt er gleich
Zurechtweisung, Einspruch, thatsächliches Widerstreben, das aber nie zur Ge
werden darf, sondern sich im Erdulden der Gewalt äußern muß (Ullmann S. 361—

Ohne Zweifel ist dieser Angriff auf die Kirchengewalt eben so berechtigt,
evangelisch, wie seine Geltendmachung des Schriftprincips. Beides gehört auch
men — es sind nur die zwei Seiten einer und derselben Sache, welche Wesel ve
Aber Beides sind eigentlich doch auch nur die formellen Seiten. So weit ich aus
mann sehen kann, hat er in dieser zweiten Schrift seelengefährliche Traditionen,
sich zu widersetzen Pflicht sey, nicht angeführt. Wir erfahren aus den Paradoxen,
Verhören, den Mittheilungen des Flacius, daß er das Fasten, den Cölibat, das M
thum, Altarweihen u. s. w. angegriffen — zum Theil in kecker, übermüthiger W
wie er z. B. von dem Fasten sagte, daß wenn Petrus es angeordnet hätte, er dies
gethan haben würde, um seine Fische besser zu verkaufen (Parad. 13.), — ein
haben keine Andeutung, daß er diese Dinge mit anderen Gründen angegriffen hät,
dem einen, daß sie nicht schriftgemäß seyen. Höchstens wenn er den Mönchen
religio — so wurde ja bekanntlich das Mönchsthum genannt — vestra vos non
(Verhör I. Art. 23.) — könnte man denken, er habe damit die Meinung von
dienstlichkeit des Mönchsthums als seelengefährlichen Irrthum bezeichnen wollen.
ausdrücklich sagt er das nicht. Es ist ihm alles das doch nur ein nimium,
sich aber nicht gefährlich ist. Darum kann er in seinem Verhör auch zugeben,
Cölibat, daß die Mönchsgelübde verpflichtend seyen, unter der stillschweigenden V
setzung, daß die mandata ecclesiae non ligant ad peccatum (Parad. 6.), d.
ihre Verletzung nicht an sich Sünde sey, sondern nur mittelbar, sofern die Ve
die gesammte Ordnung der Kirche stören würde. Die Angriffe Wesel's haben
einem Wort überall nur einen negativen Hintergrund — und ich möchte, ohne
dem praktischen Eifer Wesel's irgend zu nahe zu treten — sagen: doch ein dokt
Gepräge. — Und hierin eben zeigt sich der große Mangel, der seiner sonst so
berechtigten, klaren Opposition anhaftete und der ihm am Ende vor dem Inquisi
tribunal die volle Sicherheit raubte, die vielleicht auch dem gealterten, geschw
wahrhaft reformatorischen Manne nicht gefehlt haben würde, dessen Gewissen ma
teriell noch mehr in Gottes Wort gefangen gewesen wäre. Dadurch eben ward
namentlich auch Zwingli gegenüber dieser reformatorische Mann im eminenten S
daß er den materiellen Kernpunkt traf und das Gewissen nicht nur gegen Ueberl
sondern noch mehr gegen falschen Trost, gegen ihm angemutheten seelengefährlichen
thum vertheidigte. Ihm war das Wort Gottes doch noch anders als einem
Gegenstand persönlicher Erfahrung. Aber war letzterer darum auch kein reforma
Mann im vollen Sinne, so dürfen wir seine Wirksamkeit als Vorläufer der Re
tion darum nicht unterschätzen. Wenn wir hören, wie ein Engelinus von Braun
einst sein College zu Erfurt, wie ein Geiler von Kaisersberg sich anerkennend
Wesel aussprachen (vgl. den Schluß des Protokolls von dem Heidelberger Verh
können wir nicht zweifeln, daß auch in weiteren Kreisen sein Schicksal Aufsehen
Theilnahme erregte. — Wir vermögen freilich nicht, im Einzelnen diese Nachw
zu erweisen, aber ein Gedanke wenigstens liegt doch sehr nahe, daß der Mann,
aus Wesel's philosophischen Büchern Magister wurde, auch von der theologischen
samkeit dieses Mannes nicht ganz unberührt blieb.

Als Schriftsteller war Wesel wohl ziemlich fruchtbar. Jakob Wimpheling

l Flacius, daß Wesel die scholam Erfordensem docendo und scribendo illustrasse. lacius selbst fügt hinzu, daß seine Schriften noch zu Erfurt aufbewahrt werden, — rhard aber, der Verfasser der „Geschichte des Wiederaufblühens der Wissenschaften in eutschland“, selbst ein Erfurter, bezeugt, daß zu seiner Zeit sich eine Spur davon cht mehr erhalten habe (I. S. 293). Wir haben nur noch die zwei im Obigen be- hten Schriften adversus indulgentias und de potestate ecclesiastica in der ange- hrten Ausgabe von Walch. Außerdem erfahren wir aus dem Verhöre noch von zwei iteren Schriften: super modo obligationis legum humanarum ad quendam Nico- um de Bohemia, und de jejunio (Art. 3.). Was die Primärquellen betrifft, so sind selben in der obigen Darstellung schon namhaft gemacht. Unter den neueren Bear- itungen ist vor Allem Ullmann (Johann Wesel, der Vorläufer Luther's, S. 107—22, d Reformatoren vor der Reformation, I. S. 177—418) anzuführen, und auf ihn um so mehr zu verweisen, da er auch Ungedrucktes benutzen konnte. Ullmann's Werk auch die einzige monographische Arbeit über ihn, während im Uebrigen nur die grö- ren kirchengeschichtlichen Werke, namentlich Schröckh und Gieseler zu vergleichen sind. ßerdem mag noch Walch, praef. zu monim. medii aevi, Vol. I. fasc. I. p. LII VII und praef. vol. II. fasc. II. p. XV (die letztere von mir — vgl. oben — nicht nutzt) angeführt werden. H. Schmidt.

Wesley, s. Methodismus.

Wessel, Johann, unter den Vorläufern und Vorbereitern der Reformation s deutschem Stamme ohne Zweifel der bedeutendste und innerlich den Reformatoren Nächsten stehend, gehört trotz des Ruhmes, den er schon zu seinen Lebzeiten genoß, inesweges zu den Männern, über deren Lebensumstände wir genauer unterrichtet sind. hon sein Name ist Gegenstand gelehrter Untersuchungen geworden (vergl. Muurling, mmentatio historico-theologica de Wesseli Gansfortii vita etc. disquisitio II. . 101—106. — Ullmann Reformatoren vor der Reformation II. S. 290 f.). Zwar ht der Name Wessel, Wesselus, über allen Zweifel erhaben fest, da Briefe und berschriften seiner Werke dafür zeugen, aber schon über den Vornamen Johann konnte uurling (a. a. O.) sich zweifelnd aussprechen, da derselbe nie von ihm selbst gebraucht wird. och macht die Inschrift seines Grabsteins auch dies zweifellos; ebenso erklärt sich wei- t der Name Hermanni aus der frisischen Sitte, den Namen des Vaters in der Geni- vform beizufügen, dagegen kann über den weiteren Beinamen Gansfort-Gansevort ge- itten werden. Das Wahrscheinliche ist, daß es ein Familienname war, herstammend n einem westphälischen Dorfe oder Gute Gansfort, wo die Familie ursprünglich ihre eimath hatte. Der Name Basilius ist offenbar nur gräcisirte Form von Wessel. Der eburtsort läßt sich sehr genau bestimmen, indem wir nicht nur wissen, daß Wessel in röningen das Licht der Welt erblickte, sondern auch das Geburtshaus noch finden nnen (Muurling a. a. O. S. 5.). Dagegen liegen über das Geburtsjahr zwei ver- hiedene Ansichten vor, indem die Einen nach der Autorität der ältesten noch vorhandenen bensbeschreibung von Hardenberg ihn 1400, Andere nach Regner Prädinius, einem essel noch näher stehenden Zeugen, dessen Werk sich aber nicht erhalten hat, ihn 420 geboren sein lassen. Die Entscheidung zu Gunsten des letzteren ist auch um in- rer Gründe willen das Sicherere. Frühe seiner Eltern beraubt, wurde Wessel von er Frau seiner Verwandtschaft, Oda oder Odilia Clantes, angenommen und da die chule der Vaterstadt für den eben so fleißigen als begabten Knaben nicht ausreichend hien, mit dem eigenen Sohne von der genannten Beschützerin auf die Schule zu Zwoll schickt, die, durch Gerhard Groot berühmt geworden, noch unter der Leitung der Brü- r vom gemeinsamen Lebenstand und sich damals eines großen Rufes erfreute. Diese chulzeit mußte für Wessel nicht nur wissenschaftlichen Gewinn bringen, sondern mehr ch Förderung für sein religiöses Leben, denn ganz in der Nähe von Zwoll lebte noch homas von Kempen, mit dem auch unser Wessel noch verkehrte (vgl. die ausdrücklichen eugnisse bei Ullmann a. a. O. S. 95 A. 2.). Wie sehr dieser Umgang dem jugendlichen

Geiste schon eine tiefere religiöse Richtung zu geben geeignet war, ersehen wir durch Hardenberg uns aufbehaltenen Antwort, welche der Knabe Wessel dem Thom zu besonderer Verehrung der Maria ermahnte, gab: Vater warum führst du lieber zu Christus, der alle Beladenen so gütig zu sich ruft? — In kindlich losigkeit hat er damit schon hingewiesen auf den Widerspruch, an welchem die keit jener Brüder vom gemeinsamen Leben selbst noch litt — indem sie zwar suchte, aber die falschen Mittler, an welche die herrschende Kirche die Mens noch keineswegs als entbehrlich bei Seite zu lassen vermochte; mit dieser Ant tete er unbewußt schon auf das Moment in seinem eigenen geistigen Leben h welches er jene älteren reformatorischen Versuche überragte — auf das wisse kritische Moment. Wessel widerstand darum auch der Versuchung, sich selbst i meinschaft dieser Brüder bannen zu lassen (vgl. Ullmann a. a. O. S. 296 f dem er schon in Zwoll auch als Lehrer aufgetreten war, vermöge der dort l Einrichtung von Unterlehrern oder Submonitoren, trieb es ihn fort, einen weite platz des Lernens und Lehrens zu suchen. Daß unangenehme Verhältnisse, wohl eben in genannter Stellung zu Amtsgenossen gerathen war, die Veranlass an seinem Weggang, bezeugt Benthem in seinem Holländischen Kirchen- und Th. II. S. 178. und der Verf. der vitae et effigies professorum Groni S. 13. — aber die Hauptursache war wohl der in Wessel sich regende wisse Trieb. Zunächst begab er sich nach Köln, die ihm am nächsten liegende frem sität, wo er in die Laurentiusburse, ein von einem aus Gröningen stammen zu Köln gestiftetes Collegium, aufgenommen wurde.

So groß auch damals noch der Ruhm der Kölner Universität war, so b im Ganzen wohl Weniges zur positiven Befriedigung Wessel's. Die theologis tät, welche die vorzüglichste Bedeutung hatte, war beherrscht von jenem finster sitionsgeist, von dem später der Prozeß gegen Johann v. Wesel und noch Kampf wider Reuchlin Zeugniß ablegten und auch die übrigen Fakultäten l diesem Druck. Wessel scheint darum auch mehr aus privaten Studien als was die öffentlichen Lehrer boten, Gewinn gezogen zu haben. Er lernte Gri Hebräisch, das erstere von Mönchen, die aus Griechenland sich geflüchtet hatten er andeutet, freilich selbst keine großen Gelehrten waren, die letztere Sprache n lich von Juden. Daneben sah er sich fleißig in Bibliotheken um, las nam Schriften des Rupert von Deutz und sammelte die Lesefrüchte und die eigene kungen, die sich ihm aufdrängten in einem großen Collectaneenheft, das er mare betitelte und das er, wie es scheint, bis zu seinem Tode fortführte. Schon des Studiums zeigt ein besonderes Maß selbstständigen Sinnes. Aber auch zeigte sich ein solcher wirksam, indem er besonders den Plato studirte. Es i welche Bedeutung der erneuerte Platonismus für die Erneuerung der Theologi der Platonismus machte erst das Verständniß der großen Lehrer der alten Kir möglich. Nachdem Wessel bei Plato in die Schule gegangen war, mußte er scholastische Theologie, zu deren Studium er nach Erlangung der philosophi gisterwürde überging, zum Voraus einen sehr kritischen Blick mitbringen. Und aristotelischer Grundlage aufgebauten Scholasticismus in der schwachen Gestalt in welcher er in Köln vertreten wurde, gegenüber bot nun eben der noch mystisch angehauchte Rupert von Deutz ein Gegengewicht, daneben hatten die lin Studien offenbar auch ihr Ziel bei Wessel in besserer Schrifterkenntniß. Da Ueberzeugungen in Köln keinen Boden finden konnten und die Scholastiker K im Stande waren, wenn auch nur auf negativem Wege, anregend zu wirken, er nicht allzulange mehr nach Absolvirung des philosophischen Cursus hier zu haben.

Er hatte sich bereits einen solchen Namen erworben, daß der Churfürst Pfalz durch den damaligen Beichtvater des Erzbischofs von Köln, Quappo,

Heidelberg berief. Doch fühlte sich Wessel noch nicht in der Stimmung, ausschließlich als Lehrer thätig zu seyn, vielmehr zog ihn der neu entbrannte Streit zwischen Realisten und Nominalisten nach Paris (ep. ad Hoeck farrago S. 105. b.). Wenn wir jener Zeit, bei aller Befangenheit in Autoritäten, bei aller Zanksucht, welche sie karakterisirt, doch auch wieder ein gewisses freudiges Vertrauen auf die Möglichkeit, fremde Ueberzeugungen durch Disputation ändern zu können, zuerkennen müssen, so ist ein hervorragender Zug namentlich an Wessel die Zuversicht auf eine unmittelbare wesentliche Frucht von Streitunterredungen. Mochten Andere ihr Vertrauen in dieser Beziehung mehr auf die eigene dialektische Fechterkunst gründen, mochten sie weniger wirkliches Interesse für die Wahrheit dabei haben, bei Wessel war es sicher ein rühmenswerthes Wahrheitsinteresse und eine rühmenswerthe Zuversicht, dieselbe zur Anerkennung zu bringen, wodurch er sich auf den Schauplatz jener neu erwachten Kämpfe gezogen fühlte. In der That ist ein solches Vertrauen in die Wahrheit und ihre Macht eine der nothwendigsten Vorbedingungen reformatorischen Wirkens und eine Zeit, welche es liebt, in unter Anerkennung fremder Standpunkte und Anschauungen eigentlich immer bei Vorpostengefechten stehen zu bleiben, hat kein Recht, nur vornehm auf eine Kampfslust herabzusehen, die stets bereit war, öffentlich und privatim durch die Macht der Logik den Gegner zu überwinden. Indeß begab sich Wessel nicht unmittelbar von Köln nach Paris, sondern zuvor nahm er seinen Aufenthalt einige Zeit auf der neu gegründeten, damals noch in erster Blüthe stehenden Universität Löwen. Freilich viel mehr als in Köln fand er auch hier nicht und bald eilte er nun Paris zu, in der frohen Hoffnung, seine beiden Landsleute Heinrich von Zomeren und Nikolaus von Utrecht für den Realismus zu gewinnen, beide damals berühmte Lehrer zu Paris. Wessel nennt diese Zuversicht selbst später arrogantia. Ehe drei Monate vorüber waren, hatte der Athlete des Realismus seiner Meinung entsagt, studirte an den Schriften eines Scotus, Maro, Bonetus die formalistische Denkweise, aber nur um bald auch in dieser Fehler zu entdecken, die ihm wo möglich noch größer erschienen, als die der Realisten, und so verging wieder kaum ein Jahr bis der Schüler des Scotus sich auf der Seite des Nominalismus fand (vgl. farrago a. a. O.). Mit jenem Vertrauen in die Ueberzeugungskraft der Wahrheit hing auch die Geneigtheit zusammen, sich von Anderen überzeugen zu lassen. Indeß war in philosophischer Beziehung die zuletzt angeführte Wandelung auch wirklich die letzte. Dem Nominalismus blieb er von nun an treu, derselbe war die gemeinsame Ueberzeugung der meisten reformatorisch gesinnten Männer, weßwegen Wessel noch in spätern Zeiten nur mit Geringschätzung von den Realisten redet (a. angef. O. 112. a.). Es könnte dies Wunder nehmen, da zu dem auf Aristoteles zurückgehenden Formalismus der großen Scholastiker der platonische Realismus den angemessenen Gegensatz zu bilden schien und es durfte wohl nahe liegen, daß zu Bildung der anfänglich realistischen Ueberzeugung bei Wessel neben der in Köln herrschenden Schultradition auch das Studium Plato's wirkte. Aber der Nominalismus konnte sich reformatorisch gestimmten Männern einmal empfehlen, sofern er eben der unterdrückte Theil war und in Opposition gegen die herrschenden Mächte trat, sodann um der wissenschaftlichen Tüchtigkeit seiner besten Vertreter willen, um des kritischen und skeptischen Scharfsinns willen, den ein Occam und seine Schüler entwickelten. Ueber den weiteren Gang von Wessel's Studien in Paris sind wir genauer nicht mehr unterrichtet. Nach Hardenberg's Angaben dauerte sein Aufenthalt hier 16 Jahre, — aus diesen Angaben, verglichen mit den weiteren Nachrichten über seine Reise nach Rom, sowie aus der Notiz, daß er den Pikarden Johannes, der 1455 starb, zum Lehrer gehabt, hat Ullmann (a. a. O. S. 317. f.) den Schluß gezogen, daß er zwischen 1452—54, also im 32. bis 33. Lebensjahr nach Paris kam, obgleich ich die von Ullmann beigebrachte Nachricht über Johann den Pikarden nicht zu reimen weiß mit der von Wessel selbst farr. Seite 110 gegebenen, wonach er von seinem erst weit später fallenden Aufenthalt in Rom redend, den Johannes Picardus aus Paris kommen läßt. Dies Alter Wessel's muß es schon wahrscheinlich

machen, daß er in Paris von Anfang an keineswegs ausschließlich receptiv sich
sondern, wenn er auch zunächst sich an Lehrer, wie die vorhin genannten, hielt,
wissenschaftlicher Selbstständigkeit auftrat und im persönlichen Verkehr mit Aelt
Jüngeren größeren Gewinn zog, als aus öffentlichen Vorträgen, auch sofort bild
wirkte auf Jüngere. Unter diejenigen Männer, deren Verkehr für Wessel beson
regend war, gehörte, soweit wir wissen, vor Allem der Cardinal Bessarion und
neral der Franziskaner, Franz von Rovere, der spätere Pabst Sixtus der I
Verbindung mit beiden Männern war für Wessel wohl durch Heinrich von
vermittelt. Unter den Jüngeren, auf welche er in Paris wirkte, denen er also
der Stellung des Lehrers gegenüber stand, waren die berühmtesten Reuchlin
Agrikola. Die Beziehung zu Beiden gehört wohl erst einem zweiten Aufenthalt i
an, nachdem er nämlich schon zeitweilig andere französische Städte z. B. An
sacr. poenitentiae farrag. S. 50) aufgesucht hatte, um auch hier im wissensch
Wettkampf sich zu messen. Mit bedeutenderen Gelehrten finden wir ihn (ep.
Höck, farrag. S. 110.) auf etwas längere Zeit zu Rom im vorletzten Jahr P
Wir werden für diese Reise keine specielle Ursache aufzusuchen nöthig haben
wissenschaftliche Trieb Wessel's machte es ihm zum Bedürfniß, die eigene Ueber
im Verkehr mit anderen wissenschaftlichen Anschauungen und in persönlicher B
mit möglichst vielen Stätten der Bildung zu befestigen. Italien aber war zu je
an solchen Stätten am fruchtbarsten; die große Auferstehungszeit der alten k
Literatur wurde hier zuerst gefeiert und die Landsleute eines Bessarion gaben de
Anstoß zur Entstehung einer modernen Philosophie. So anziehend diese Seiten
lien für unsern Wessel seyn mochten, so mußte dagegen an dem kirchlichen Ve
am Sitze der Hierarchie am deutlichsten war, der reformatorische Sinn den grö
stoß nehmen und Wessel konnte sich nicht enthalten, die Aeußerungen, welche er
Paris gegen einzelne Mißbräuche gethan, auch hier zu wiederholen. Daß
hochgestellten Freunden über diese Mißbräuche das Gewissen zu schärfen gesu
uns nicht unwahrscheinlich dünken, wenn wir die von ihm selbst (farrag. a. a.
richtete Geschichte beachten, wonach er in nächster Nähe des Pabstes ja bei e
fiziellen Gastmahl, zu dem er durch einen Kämmerer des Pabstes eingeladen w
über den Ablaß aussprach, wobei er freilich von Seiten der Hofleute eine
Verstand mehr als für ihren Karakter ehrenvolle laute Zustimmung fand. De
Gegensatz, in welchem er sich mit seinem Interesse für die Wahrheit gegen das
des damaligen Roms befand — wo alle Wissenschaft nicht Herzenssache, sond
äußerer Schmuck war — bezeichnet am treffendsten eine Anekdote über ein G
das er mit seinem zum Pabst erhobenen Freunde Franz von Rovere hatte,
aufgefordert um eine Gnade zu bitten, um einen Codex der heil. Schrift im G
aus der vatikanischen Bibliothek ersuchte und dem er auf die Frage, warum
nicht ein Bisthum oder deß Etwas erbeten, die stolze Antwort gab, weil ich des
bedarf.

Wir können uns kaum anders denken, als daß bei allem Interesse, das fü
lebhaften Geist diese Reise mit ihren neuen Eindrücken haben mußte, er sich
die Dauer unbehaglich fühlte in dieser sittlich und religiös corrumpirten Luft. E
zunächst wieder nach Paris zurück, um hier Zeuge zu seyn von einem Versuch
nigs Ludwig XI., den Nominalismus gewaltsam zu unterdrücken — ein Vers
freilich in sein Gegentheil umschlug. Die Nachricht des Geschichtsschreibers der
Universität, Bulaeus, daß Wessel diesen Versuch des Königs mit betrieben h
innerlich mehr als unwahrscheinlich, aber auch die Nachricht, daß der kurz darauf
zweite Weggang Wessel's von Paris durch eine über ihn verhängte Verfolgung
seiner freieren Ansichten erfolgt sey, ist kaum viel wahrscheinlicher, da uns we
in Bezug auf seinen ersten Aufenthalt in Paris Wessel selbst bezeugt, daß er
Aeußerungen ungestraft gethan. Es ist wohl eher zu vermuthen, daß er in Paris

r gewinnen zu können und vielleicht auch einer jüngeren Generation gegenüber
fühlte (vgl. auch den biblischen echt reformatorischen Ernst, mit dem er das
der Universitäten — und er denkt dabei doch wohl zunächst an Paris —
mor. poen. 54. a. .ff). Wir finden ihn 1475 mit Reuchlin vorübergehend
sodann erscheint er auf einem ihm schon am Anfang seiner Laufbahn zu-
Felde zu Heidelberg, wo er die Universität wieder in die Höhe bringen sollte.
heologische Fakultät wußte seine Lehrthätigkeit in ihr zu verhindern durch das
der theologischen Doktorwürde, zu deren Erlangung die Priesterweihe gehört
en die sein freier Sinn sich sträubte. Er mußte sich damit begnügen, in der
chen Fakultät einige Zeit thätig zu seyn (vgl. die ziemlich ausführlichen Er.
Ullmann's über den Heidelberger Aufenthalt a. a. O. S. 359—370). Bald
auch diesen Schauplatz, um sich aus dem öffentlichen wissenschaftlichen Treiben
hzuziehen. Seine dialektische Kampfesenergie, die er als Mann in so weiten
übt, war mit dem zweideutigen Titel magister contradictionum belohnt wor-
wie Höck a. a. O. S. 102 a. sich darüber ausspricht, tua doctissimi viri
s plerosque scandalizat und wie er in edler Selbsterkenntniß sich dagegen
105 a. ff.).
alternde Wessel scheint wenigstens des lauten Widersprechens müde gewesen
– die mystischen Antriebe seiner ersten Jugend wachten wieder auf. Er zog
Stätten seiner ersten Jugendbildung zurück, die ihm unter dem Schutze eines
Gönners, des Bischofs David von Burgund, eines freilich nicht sehr würdigen
für Pflege der Wissenschaft interessirten Gliedes des Burgundischen Fürsten-
emlich ausführlich handelt über ihn Ullmann, Wessel, ein Vorläufer Luther's,
-128) auch eine sichere Zuflucht gegen die Gefahren kirchlicher Verfolgungs-
ten, wie er eine solche besonders befürchten zu müssen glaubte, als er kurz
Rückkehr in die Heimath von dem gegen Johann von Wesel, welcher ihm
it war, eingeleiteten Prozeß hörte. Er wandte sich damals an seinen Freund,
der Kirche von Utrecht, Ludolph von Veen, beider Rechte Doktor, um dessen
Beistand bei eintretender Verfolgung zu gewinnen (der Brief schon abgedruckt
126 b. f.). Doch hielten die Ketzermeister von Köln wohl von Anfang an
ischofs willen den Prozeß für aussichtslos: Wessel blieb unangefochten. Auch
nen die Angriffe auf ihn nirgends über Worte hinausgegangen zu seyn
letzte Jahrzehent seines Lebens konnte er ruhig und in der angemessensten
verleben. Sein Aufenthaltsort war theils seine Vaterstadt Gröningen, wo er
rauenkloster Pflege fand und von wo aus er die nahe gelegene Abtei Adwert,
tzt wieder ihren alten vergangenen Ruhm in wissenschaftlicher Beziehung auf-
schien, häufig besuchte, theils der Agnesberg bei Zwoll, wo er dem Bischofe
dessen Leibarzt er gewesen seyn soll, wie früher sogar der von Sixtus IV.
s lux mundi in seine Heimath zurückkehrend ehrenvoll von seinen Landsleuten
d empfangen worden war, so sammelte sich bald um ihn ein Kreis von Freun-
Verehrern, denen er nun — wenn nicht Lehrer, so doch anregender Freund
: — ein Verhältniß, auf das er seiner ganzen Natur nach angelegt war. Daß
dialektische Art nicht außer Uebung blieb, dafür sorgten Briefe und Besuche,
Notabilität auch in Friesland zu finden wußten, — daneben aber gab ihm nun
r mit geistlichen Genossenschaften Veranlassung, seine Grundsätze für das sub-
giöse Leben weiter zu entfalten und den mystischen Zug in seinem Wesen mehr
i zu lassen. Hatte er bisher in Bezug auf Wissenschaft und Kirche vorzüg-
reformatorischen Ansichten geltend gemacht, so suchte er dieselben nunmehr auf
Gebiet, das der subjektiven Frömmigkeit, anzuwenden, das gleichwohl eben
der wahren Reformation werden sollte. Wie er überhaupt trotz des fort-
Verkehrs nach Außen mehr in sich selbst wieder einkehrte, so war diese Zeit
Sammlung in wissenschaftlicher Beziehung gewidmet. Seine Aufsätze, die wir

noch haben, stammen wohl durchaus aus dieser Zeit; aus dem mare magnum, das ihm auf seinen Reisen zusammengeflossen war, suchte er nun bestimmter und zusammenhängender das Feste hervorzuheben. Können wir so diese letzten Lebensjahre uns eigentlich nur als für Wessel in jeder Beziehung befriedigende vorstellen, so fehlte auch ein Letztes nicht, was ihm diese Jahre verschönern konnte: der frohe Blick in die Zukunft.

Neben den älteren Männern, mit denen Wessel verkehrte, z. B. dem Abte von Adwert, Heinrich von Rees, dem Philologen Rudolph Lange, einem Paulus Pelantinus, welcher letztere ein epicedium auf Wessel's Tod verfaßte, waren es namentlich etliche jüngere Männer, auf die er wirkte und die später in der reformatorischen, freilich noch mehr in der philologischen Neubildung von Kirche und Schule bedeutend wurden — ein Rudolph Agrikola, Alexander Hegius, Hermann Busch, Gerhard von Klöer, sein Famulus Goswin von Halen u. A. Im Blick auf diesen Nachwuchs konnte er einem dieser jüngeren Freunde, Oestendorp, mit Bestimmtheit voraussagen, daß er die Zeit erleben werde, da die Scholastik, die Lehre eines Thomas, Bonaventura u. s. w. von allen wahrhaft christlichen Gottesgelehrten werde verworfen werden (vgl. die Vorbemerkung zur farrago). Eine noch schönere Weissagung aber auf die kommende reformatorische Zeit war er selbst, wenn er nach Ueberwindung von Zweifeln an aller christlichen Wahrheit, die im Angesicht des Todes kamen, sich endlich zu dem Worte hindurch rang: ich weiß Nichts als Jesum den Gekreuzigten. Zu diesem Bekenntniß hatte also auch ihn das Studium der heil. Schrift gefördert. In dieser Erkenntniß hatte er den Frieden gefunden, in dem er ohne päbstlichen Ablaß am 4. Oktober 1489 (vgl. die Vorbemerkung zur farrago) starb. In der Kirche des Nonnenklosters zu Gröningen wurde er unfern des Hauptaltars beigesetzt. Der erst 1637 von seinen Gröninger Mitbürgern ihm gesetzte Denkstein, auf welchem des Paulus Pelantinus Epitaphium eingegraben wurde, ward in der Mitte des vorigen Jahrhunderts durch ein neues Grabdenkmal mit hochtrabender Inschrift ersetzt, da die erste Inschrift unleserlich geworden war (Muurling a. a. O. 90—91).

So hatte er sich auch noch nach seinem Tode eines Glückes zu erfreuen, das wenigen reformatorischen Männern vergönnt war, unangefochten zu seyn von den herrschenden kirchlichen Gewalten. Nur seine Schriften wurden nach Hardenberg's Angabe Gegenstand der Verfolgungswuth der Bettelmönche, und wir haben es wohl ihrer Thätigkeit zuzuschreiben, daß wir uns keineswegs mehr im Besitze des ganzen literarischen Nachlasses befinden. Doch rettete die Verehrung seiner Schüler immerhin genug davon, um uns ein Bild von der Eigenthümlichkeit des Mannes zu geben. Die erste Sammlung seiner Aufsätze sollte durch den Mann, dessen Vorläufer Wessel besonders war, durch Luther veröffentlicht werden. An ihn waren sie kurz nach Beginn der Reformation von einem evangelisch gesinnten Rechtsgelehrten in den Niederlanden, Cornelius Honius, gesandt. Luther erkannte sofort die innige Verwandtschaft der Ansichten dieses Mannes mit den seinigen (vgl. die Vorr. zur farrago), und so erschien 1521 od. 1522 die erste durch Luther besorgte Ausgabe der mit dem Titel farrago rerum theologicarum uberrima ausgestatteten Sammlung, aus der aber ein Aufsatz über das Abendmahl weggelassen war (vgl. Ullmann a. a. O. 564 ff.). Dieser Aufsatz blieb auch in den wiederholten Ausgaben der farrago weg und wurde erst in der 1614 in Gröningen und 1617 in Amsterdam veranstalteten Gesammtausgabe der Werke Wessel's, soweit sie sich noch finden ließen, gedruckt (vgl. Ullmann S. 697.).

Suchen wir nun die Eigenthümlichkeit Wessel's aus diesen Schriften, von denen mir leider! nur die in der farrago enthaltenen unmittelbar vorliegen, genauer zu vergegenwärtigen, so sehen wir sofort deutlich den Einfluß, den sein ganzer Lebensgang auf die Gestaltung seiner Ansichten übte. Wessel war sein ganzes Leben hindurch nur in einer freiwilligen Thätigkeit, kein Amt, kein Gelübde oder deß etwas band ihn: bei aller Theilnahme für die Zustände in Kirche und Schule stand er doch immer gewissermaßen als unabhängiger Zuschauer neben beiden. Dieser Umstand scheint mir von weitgreifender Bedeutung zu seyn. Einmal wurde dadurch die ganze Polemik des

sel's leidenschaftsloser — bei aller Schärfe geht ihr doch der Reiz des Unmittelbaren ab: wenn Wessel in dem angeführten Brief an Ludolph von Been (farrago S. 127 a.) dem Johann v. Wesel exorbitantes et populo scandalosas absurditates Schuld giebt, so dürfte dieses Urtheil doch einigermaßen ungerecht seyn und den Unterschied der Stellung Johanns von Wesel im Vergleich zu der seinigen weniger berücksichtigen. Ein in einem bestimmten Amte stehender und durch dasselbe in beständige Conflikte mit den verkehrten Instituten der damaligen Kirche und ihren Trägern verwickelter Mann hatte zu geharnischten Angriffen mehr Veranlassung als ein persönlich von dem Allen doch unbehelligter Mann der Wissenschaft oder des beschaulichen Lebens. Sodann bot diese Stellung die Ruhe, um objektiver und allseitiger, mit wissenschaftlicher Unbefangenheit die eigenen Ansichten zu prüfen und zu begründen. So bedeutsam Wessel's dialektische Art ist, so ist die Entstehung von Anschauungen und die Ausbildung derselben zu einem Ganzen doch eine ganz andere, wenn sie durch diese immerhin friedliche Dialektik der Wissenschaft vor sich geht, als durch die Dialektik mit der sehr praktischen Gegnerschaft der kirchlichen Gewalthaber. Freilich ist es hier schwer, Grund und Folge säuberlich auseinander zu halten. Daß Wessel sich auch äußerlich so unabhängig erhielt, war eben wieder eine Folge seines Naturells und seiner Entwickelung. Von Hause aus einen kräftigen Unabhängigkeitssinn an sich tragend, mit einem nüchternen Verstand begabt, war er der Versuchung, sich in die Formen abergläubischer Frömmigkeit oder in den Dienst der damaligen Kirche bannen zu lassen, zum Voraus weniger ausgesetzt und die Mystik der Brüder vom gemeinsamen Leben konnte auf einen auch zu wissenschaftlicher Thätigkeit von Hause aus organisirten Menschen nicht so einseitig wirken, als auf einen ausschließlich religiös interessirten, und gerade das dürfte vielleicht besonders als die Eigenthümlichkeit Wessel's angegeben werden: die Gleichmäßigkeit des wissenschaftlichen und religiösen Interesses. Um ein bloßer Platoniker oder um ein Humanist zu werden, dazu war er zu religiös, aber um so weithin reformatorisch zu wirken, wie die eigentlichen Reformatoren nach ihm oder wie ein Huß und Savonarola vor und mit ihm, dazu war er wieder zu wissenschaftlich. Die Elemente, die zur Reformation und in derselben wirksam waren, hatten sich in ihm vereinigt, aber sie blieben dadurch in ihm eben auch gewissermaßen gebunden. So halten auch seine Schriften die Mitte zwischen wissenschaftlichen Erörterungen, ascetischen Ausführungen und reformatorisch-polemischen Ergüssen. Auch soweit sie wissenschaftlicher Art sind, können wir dann wieder unterscheiden zwischen dem biblischen und philosophischen Einschlag. Daraus ergiebt sich denn auch, daß sich Wessel's Ausführungen nicht sowohl von einem bestimmten Fundamentalsatz aus begreifen lassen, daß wir nicht etwa von seiner Polemik gegen den Ablaß ausgehen können, um von da aus alles Uebrige als Hülfssatz begreifen zu können, sondern so wenig er ein System gab, so sehr gerade seine Art Thesen aufzustellen etwas Aphoristisches an sich trägt, sind wir doch darauf hingewiesen, seine Gesammtanschauung uns von allgemeineren Gesichtspunkten aus zurecht zu legen.

Wir können bei ihm von seiner Gotteslehre ausgehen. Außer seinen ascetischen Schriften kommt hier besonders die Schrift de providentia Dei in Betracht, schon durch ihren Titel an die Schrift Zwinglis erinnernd, in welcher auch dieser Reformator seine Gotteslehre hauptsächlich entwickelt hat. Beiden Männern ist in dieser Beziehung auch eigen, daß sie sich wesentlich vom Platonismus bestimmen lassen. Wessel geht gleich auf S. 1 a. von einem Wort des Proklus aus: primam causam non solum plus influere in effectum, quam quamcunque secundam sed etiam caeteras causas continentes tantum esse et ad constituendum effectum solam primam esse necessariam. Es ist also die Kategorie der Causalität, unter welcher er Gott hauptsächlich auffaßt. Wie aber im Platonismus selbst die Causalität nur die Consequenz der Auffassung Gottes als des absoluten Seyns war, so ist auch bei Wessel der Gedanke, daß Gott absolute Ursache sey, nur ein anderer Ausdruck dafür, daß Gott schlechthiniges Seyn ist. Gott allein ist (de or. III. 12. p. 76. bei Ullmann, Reformatoren vor der Refor-

mation II., S. 463.), alle übrigen Dinge sind das, was sie sind, aus ihm
das nothwendige Wesen, weßwegen Wessel den ontologischen Beweis für
Gottes sich aneignet. Wessel schließt sich so wesentlich der augustinischen L
der Gotteslehre an. Einen Gegensatz konnte diese Gotteslehre nur in de
Theologie des Aristoteles oder in der scotistischen Scholastik finden, wel
griff des Willens in Gott besonders betonte (Baur, Kirchengeschichte des
S. 360 f.). Es könnte in der That scheinen, als ob Wessel die pantheis
missen seines Gottesbegriffs nicht abgehalten habe, wenn er de prov. S.
daß neben Gott caeterae causae, non tam causae quam occasiones dicenda
wenn er S. 2 b. sagt, magis augebitur trepidatio — — si deum in on
rantem aspiciamus, in igne calefacientem, in sole lucentem, ferventem
germinantem. Er bekämpft dabei ausdrücklich das Bestehen von sekundär
welche für sich wirken. Aber wie er schon an der zuerst angegebenen Stelle
antur weiter fortfährt, nisi verba fidei cogerentur in contrarium, so finde
theistischen Anklänge bei ihm stets auch ihre Rektifikation an seinem bibli
punkt und wenn er das Wesen Gottes als des absoluten Seyns auch aus
Jehovah ableitet (Ullmann a. a. O.), so spricht er eben darin auch seine A
die andere Consequenz seines Gottesbegriffs zu betonen und in Gott das v
der Welt geschiedene, schlechthin erhabene Seyn zu sehen. Der Gedanke de
Gottes schließt sich ihm an die Trinitätslehre an, welche er ähnlich wie A
Begriffe des Geistes aus zu construiren sucht. Wie der letztere, macht au
thatsächlich los von den Prämissen seines abstrakten Gottesbegriffs. Der
göttliche Weisheit, der Sohn die göttliche Vernunft, der heil. Geist die gö
Gott ist das schöpferische Leben, die ursprüngliche Idee, welche nicht unfru
selbst seyn kann, sondern sich über Alles verherrlichen muß. Diese Verherrlichu
sich ist der Sohn, der λόγος πρῶτος, der eben so das Leben in sich hat,
Idee (notio prima) der Vater. Aber wenn Beide nicht müssig seyn sollen,
der sich selbst Erkennende und sich selbst Verherrlichende auch ewig lieben.
aber und erzeugt die ewige, reine, lebendige Liebe, die auch das Leben in s
(Ullmann S. 465. Baur, Trinitätslehre II. S. 905 f.).

Das trinitarische Verhältniß namentlich muß uns die Autarkie Gott
machen, in der er trotz seines Wesens als immanente Causalität des geschö
fens doch von diesem wieder so völlig getrennt ist. Aber freilich mit diese
ist die creatürliche Freiheit noch nicht sicher gestellt. In der That hat auch
keinen Versuch gemacht, die metaphysische Möglichkeit der Freiheit näher
Neben den Satz: in rebus rationis similiter (nämlich wie in der Natu
quibus principaliter ab eo et pro tanto etiam necesse semper ejus volu
pleri stellt er den anderen, daß er regulariter hominem a se conditum
manu consilii ejus, noluit omnia humanae voluntatis prorsus in se v
lem causam referri (de prov. fol. 3 a. b.). Es tritt eben auch hier als
das religiöse Interesse ein, das einerseits ebenso menschliche Verantwortlichkei
liche Thätigkeit fordert, wie es andererseits doch Alles wieder von Gott und sei
ableiten will (de prov. S. 4, 6. vult enim dominus ex nobis pens
nostrae quantumcunque opus nostrum ab eo sit, ut simul debito inv
fecerimus et si fecerimus humilitate, gratificet). Offenbar richteten sich
mühungen auch gar nicht darauf, diesen Punkt genauer durchzuführen — si
mehr als Grundlage zu einer Theodicee mit praktischer Abzweckung dienen.
vertrauen soll sich nicht stören lassen durch das Uebel in der Welt, das
Gott verhängt und hervorgerufen, doch durch die Sünde erst wirklich zum
Er beweist dieß namentlich in Beziehung auf den Tod. In te est Vues
sich (de prov. f. 10, a.) selbst zu, ut nihil horum formides, quae terren
Denn heißt es: S. 8 b. „solus est amor, qui sapientum et insipientum

armit. Nur das macht unglücklich wenn man verliert, was man liebt." — In der Betonung der Nothwendigkeit der Ergebung und in der Hinweisung auf die Weisheit, die in solcher Ergebung liegt, spricht sich wohl allerdings ein gewisser Anklang an philosophischen Determinismus aus, in dem Hinweis darauf, daß der Tod die Hindernisse hinwegräume, welche dem Schauen des wahrhaftigen Lichtes entgegenstehen, ein gewisser philosophisch gefärbter Idealismus — z. B. in den Worten: (S. 9. a.) ut non solum a oculis domini tam preciosa munera per mortem conferentis, preciosa sit mors sanctorum ejus, quin et in conspectu morientium ipsorum, quibus mox ut stolam hujus mortalitatis, hujus caecitatis etc. exuerint, confidenter et beata spe sitientes d vitae fontes aquarum ducet illos dominus Deus noster. Der eigenthümlich christliche und religiöse Standpunkt macht sich aber sofort darin wieder geltend, daß Wessel die Sündenvergebung als Vorbedingung der Freude auf den Tod fordert und damit die ethisch-pädagogische Betrachtung des Todes und Uebels überhaupt verbindet — hauptsächlich aber darin, daß er zunächst den Tod und damit überhaupt wohl das Uebel für etwas nicht Natürliches erklärt. Freilich geschieht dieß auch zunächst in einer eigenthümlichen Weise. Nicht natürlich sagt er (S. 7 b.) ist der Tod des Menschen, wie auch die unio corporis et animae non naturalis est. Denn alle dispositio des Embryo hilft Nichts, sofern nicht die göttliche Einblasung des Lebensodems dazu kommt. Dabei haben wir zunächst daran zu denken, daß für Wessel der Wille Gottes — wie für Augustin selbst — die Natur ist, daß also der Gegensatz zwischen natürlich und nicht natürlich am Ende den gleichen Werth hat, wie zwischen Natur und Wunder, der für Wessel auch ein bloß subjektiver wird, da das Wunder eben das praeter solitum Geschehende ist (a. a. O. 3, a.). Sodann erinnert die Erklärung Wessel's, daß auch die unio von Leib und Seele nicht natürlich sey, an die scholastische Lehre vom donum superadditum. Aber eben indem so Wessel doch einen Unterschied zwischen Unten und Oben statuirt, biegt er die deterministische Consequenz, wie sie selbst bei Zwingli sich auf Grund des gleichen Gottesbegriffs geltend macht, wieder um. Wir können Wessel's Lehre von der Creatur und dem Menschen nicht näher betrachten, ohne doch auf die Unterscheidung zwischen dem Zustand vor und nach dem Fall zu kommen — obgleich dieselbe von Wessel nicht ganz reinlich vollzogen ist.

Nach Wessel ist der Mensch das Ebenbild Gottes und zwar können wir sagen, daß er diese Ebenbildlichkeit sowohl auf der ethischen, als auf der intellektuellen Seite des Menschen findet. Zunächst beschränkt Wessel die Aehnlichkeit ausdrücklich auf den innern Menschen. Cum dicitur homo factus ad imaginem et similitudinem Dei, ego de interiori tantum homine intelligo (de purg. 80 a.). Die Theile des Ebenbilds sind memoria mens, intelligentia, voluntas (a. a. O. 80 b.) entsprechend den 3 Personen der Dreieinigkeit. Diese 3 Seiten des menschlichen Geistes harmoniren im Wesentlichen mit der Trichotomie Augustins. Alle diese 3 Seiten haben eine nothwendige Beziehung auf Gott — ja es scheint sogar, daß Wessel sich dieselben nur unter immerwährender Einwirkung Gottes thätig denkt. Wenigstens deutet darauf die Art hin, in welcher er sich in der Schrift de prov. ausspricht. Der intellectus agens, sagt er hier, (νοῦς ποιητικός des Aristoteles) ist nicht ein immanentes Princip, sondern das göttliche Licht, die göttliche Vernunft selbst — signatum super nos lumem (de prov. S. 6 a). Unser intellectus ist nur ein intellectus possibilis, der erst unter göttlicher Erleuchtung zur wirklichen Intelligenz kommt. Gott ist die Sonne, in der wir allein sehen und zwar will er diesen Satz nicht nur ethisch, sondern bestimmt metaphysisch gefaßt wissen, wenn er z. B. die Unthätigkeit des menschlichen Geistes im Schlaf auf das Aufhören dieser Einwirkung zurückführt (de prov. S. 5 b.). Aber nicht allein zu dem intellectus steht der göttliche Geist in dieser Verbindung, sondern auch der Wille hat seine scintilla prima, sein momentum primum incitativum in Gott und Gott ist eben deßwegen das natürliche, nothwendige Objekt der Liebe des Menschen (de prov. 6 b.). Der Mensch hat auch in seinem Willen eine natürliche Neigung zum Guten, eine synteresis et

ad optima deprecans ratio, welche Wessel nicht auf einen natürlichen habitus animae sondern auf ein inspiratum spiraculum vitae divinitus, auf eine divina tum voluntati tum intelligentiae assistentia (de prov. S. 7, a.) zurückführt. Man könnte darin einen Anklang an die Lehre vom donum superadditum sehen oder vielleicht richtiger noch eine platonisirende Wendung dieser Lehre und man müßte in diesem Fall darin eine bedenkliche Consequenz seines substanziellen Gottesbegriffs sehen. Allein Wessel suchte sich doch vor einer solchen Consequenz zu hüten. Es ist namentlich der bei den großen Theologen der alten Kirche herrschenden Verwirrung gegenüber sehr anzuerkennen, daß Wessel bestimmt den Willen des Menschen von dem Intellekt sondert und läugnet, daß die Intelligenz das Begehrungsvermögen des Menschen eigentlich ganz bestimme. Ja Wessel scheint wieder besonders in den freien Willen des Menschen die Gottebenbildlichkeit zu setzen, indem er jener Ansicht, wonach der Intellekt den Willen bestimme, vorwirft, daß sie den freien Willen aufhebe und dann fortfährt: Alexander autem summum decus ac dignitatem tollit ab homine et omnem extinguit in homine divinitatem (de prov. S. 5, b.). Damit ist ein bedeutender Schritt zur Feststellung menschlicher Persönlichkeit hin geschehen, wie denn Ullmann in dieser Beziehung noch eine ganz bezeichnende Stelle anführt (a. a. O. S. 451) aus Scala Medit. IV, 4: Das Ich ist das Erste von Allem, was dem Menschen bekannt wird (primum ego omnium notorum). Ich möchte also wissen, was mein Ich ist? Es ist nicht mein Wille, nicht mein Urtheil, nicht mein Selbstbewußtseyn u. s. w. — Was ist also das Ich anders als die fruchtbare Quelle dieser Dinge? — In diesem Begriff des Ich spricht Wessel aus, was wir den Begriff der Persönlichkeit nennen können und wenn er, wie wir gesehen haben, bemüht ist, den Willen gegen den Intellekt selbstständig zu machen, so erklärt sich aus diesem Gedanken des Ich wieder, wie Wessel doch den engsten Zusammenhang der geistigen Funktionen statuiren kann (vgl. z. B. wie er de incarnat. et pass. dom. S. 17, b. einen innerlich nothwendigen Stufengang setzt im considerare, aestimare, amare, adhaerere). In dieser seiner Persönlichkeit hat der Mensch die Aufgabe und die Fähigkeit, das an sich bestehende Verhältniß des göttlichen und menschlichen Geistes zu einem ethischen zu machen (de prov. 7, b. Et sicut efficienter ab eo solo pendemus ita per amorem finaliter semper illi inhaereamus et unus cum eo spiritus fiamus). Zu diesem Behuf ist der Mensch ausgestattet mit einem unmittelbaren Bewußtseyn von Gott (notitia Dei). — Gottes Name ist dem Menschen gegeben (vgl. Ullmann S. 441 ff., namentlich auch die Bemerkungen über das, was Wessel unter Namen versteht und über den Zusammenhang mit Wessel's Nominalismus). Wie eng dieses Gottesbewußtseyn mit dem Selbstbewußtseyn verknüpft ist, ergibt sich nach Wessel auch daraus, daß der Mensch, wie wir sahen, in sich drei Grundvermögen hat, der Dreieinigkeit in Gott entsprechend, nämlich Gedächtniß, Erkenntnißkraft und Willen (Ullmann S. 445, f.). Dem ersteren kommt zu consideratio, der zweiten assensus und namentlich Urtheil, dem Willen der consensus, Zuneigung, Streben, Liebe. Wie aber gleichfalls schon bemerkt, bilden diese drei Vermögen nicht nur ein Nebeneinander, sondern sie stehen im Verhältniß der Stufenfolge und wir können es hier schon aussprechen, daß ihm hier die Liebe entscheidende Bedeutung hat, daß durch sie vorzüglich die Herstellung der Einheit des Geistes mit Gott bewirkt werden muß, und die Vollendung der übrigen Vermögen ebenso im Princip von ihr abhängt, wie umgekehrt die Liebe in der Vollendung dieser Thätigkeiten zu ihrer vollen Realisirung kommt (vgl. die Thesenreihe de purg. 80, a. seq.). Blicken wir zurück, so möchte sich in diesen Anschauungen ein dreifacher Einschlag unterscheiden lassen: einerseits ein scholastischer — wo er den Menschen in seinem Fürsichseyn schildert, andererseits ein platonisch-augustinischer, sofern er eine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott setzt und endlich ein im engeren Sinn mystischer, sofern er als Ziel die Einheit mit Gott hinstellt. Wir werden aber kaum sagen können, daß diese Momente zu einer ganz durchsichtigen Einheit mit einander verbunden sind. Wessel ringt darnach, den eigentlich reformatorischen

Gedanken der sittlichen Persönlichkeit herauszuschälen aus der seitherigen Theologie, aber ohne daß er damit ganz zu Stande gekommen wäre. Es wird sich uns dieß ergeben auch bei der weiteren Betrachtung seiner Dogmatik und zunächst, wenn wir nach der Sünde bei ihm fragen. Die Möglichkeit derselben hat er, wie wir sehen, in dem Postulat der Freiheit behauptet, ohne sich auf einen weiteren Erweis derselben einzulassen. Ihre Wirklichkeit hatte dieselbe zunächst nicht in der Menschenwelt, sondern in der Engelwelt. Auch hierin folgt Wessel den Spuren der patristischen Theologie. Der Drache — wie Wessel den Teufel im Gegensatz zum Lamme nennt — oder Lucifer fiel aus Neid. (Vidit Lucifer hunc dignum regem [nämlich das Lamm] supra se futurum et invidit dentibus fremuit de incarn. et pass. S. 14, b.). Auch Lucifer also hatte mit der übrigen Engelwelt erst eine Entwicklung durchzumachen. Auch die Engel waren zunächst nur viatores nicht comprehensores und eben auf diesem Wege sittlicher Entwicklung ergab sich für Lucifer die Gelegenheit zum Neid. Der Neid aber kann selbst wieder nicht anders angesehen werden, denn als eine Species der Selbstsucht (vgl. ep. ad Hoeck 120, b. Die Liebe ist nicht vollkommen, so lange noch amor sui vorhanden ist. Neque oportet hunc sui amorem carni tribuere. Talis enim amor sui maximus reperitur in eo qui est rex super omnes filios superbiae, qui tamen carnem et sanguinem non habet). Daß in dieser die Grundsünde besteht, dieß ergibt sich, wie Ullmann richtig bemerkt, schon aus dem Gegensatze der Liebe zu Gott, in der ihm von Anfang an alles sittliche Leben besteht (S. 477). Es ergibt sich das aber auch aus den mystischen Anklängen, die sich bei ihm finden, wenn er z. B. de incarn. et pass. S. 18, b. von dem suum facere dessen, was der Mensch auch in quocunque actu in honorem Dei debet, redet, so erinnert das an den mystischen Begriff des „sich annehmens". Wie nun aber der Uebergang dieser Sünde von der höheren Geisterwelt in die Menschenwelt stattgefunden habe, darüber fehlen wieder Erklärungen von Wessel. Wir hören nur, daß bei dem Kampf, den der Drache mit dem Lamm führte, die ganze cohors tenebrarum mitbetheiligt war. Wessel hat offenbar darüber nicht näher reflektirt. Sein ganzer Standpunkt in dieser Frage war der Art, daß sein Blick sich vielmehr auf die Zukunft lenkte, als auf die Vergangenheit. Den Paradieseszustand war er entfernt im Sinne späterer lutherischer Theologie zu fassen. Adam und Eva waren weit entfernt vollkommen zu seyn. Sie hätten, auch wenn sie die Versuchung bestanden hätten — und damit scheidet sich Wessel auch von Augustin — eine Entwicklung durchzumachen gehabt. Immo, quo si perstitissent secundo vento, prospero cursu, magnis incrementis consummandae charitatis in permanentem civitatem habitationis contendissent (vgl. ad Hoeck 120, a.). Alle Theile ihres Geistes bedurften einer Vollendung, also auch der Wille. Ihre charitas war keineswegs vollendet, sie standen in dieser Beziehung unter einer am Kreuze stehenden Maria Magdalena. Wenn wir nun bedenken, daß Wessel die Sünde keineswegs als Schuld im lutherischen Sinn faßte, sondern als debitum (de sacr. poen. 60, a. idem ergo debitum et peccatum), debitum ihm aber nur gleich Verpflichtung ist — (vgl. Ausdrücke wie debitum legis, debitum solvere a. a. O.), so muß Sünde im Sinne Wessel's eigentlich von Anfang an vorhanden gewesen seyn, da die Liebe nicht vollkommen war. Freilich war das peccatum eben nur veniale, sofern doch überhaupt Liebe vorhanden war. Da aber andererseits diese doch nicht ganz fehlen kann, da die synteresis auch jetzt noch überall vorhanden ist (de purg. 81) sic synteresis janua est quidem regni divini, aber eben geschlossen, bis die veritas evangelii kommt, so ist es nicht ganz leicht zu sagen, worin ihm in concreto die besondere Sündhaftigkeit besteht, welche durch den Fall eintrat, und es erklärt sich uns daraus, warum er sich darüber nicht näher äußert. Daß er aber einen solchen überhaupt nicht läugnete, läßt sich leicht nachweisen. Es ergibt sich daraus, daß er bestimmt von Folgen der Sünde redet. Wessel begnügt sich im Allgemeinen damit, den Tod als die Summe der eingetretenen Veränderungen zu betrachten (de prov. S. 10, b.), auch die von Ullmann (S. 476, f.) angeführte Stelle über den Urzustand und dessen

Verlust ist im Ganzen nicht mehr, als eine Exposition des Begriffes Tod. Wichtiger freilich ist die sittliche Depravation, welche eingetreten ist. Wir können dieselbe aber nur als einen Schwächezustand bezeichnen. Wir sind unfähig geworden das gesteckte Ziel zu erreichen. Nonne tu Deus creaturam, heißt es de prov. Dei S. 12, b. subjecisti infirmitati, vanitati et vilitati ne possit quisquam venire ad te nisi per te. Man könnte diese Stelle möglicher Weise auch von der natürlichen Schwachheit und Endlichkeit verstehen, aber da unmittelbar vorhergeht: quis potest facere mundum de immundo conceptum semine, so dürfen wir doch wohl nicht zweifeln, daß diese subjectio Folge der Sünde ist. Um ihretwillen nun also ist die Erfüllung der Forderung: „Ihr sollt vollkommen seyn, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist“, unmöglich. Diese infirmitas spiritualis peccatum est, quia praecipimur ut fortes in fide resistamus leoni circumeunti. Näher wird hier die Verdunkelung des Geistes dieser infirmitas zur Seite gestellt: auch stultitia, ignorantia, insipientia sind Sünde, entsprechend dem oben über die Gottebenbildlichkeit Ausgeführten. Freilich erscheint dieser habitus der Sünde eben nur als sordes, welche Gott erträgt. Es tritt auch in dieser Schilderung — das wird sich nicht läugnen lassen — noch die scholastische Abschwächung der Sünde hervor, welche in der Sünde vorzugsweise etwas Negatives sieht. Der Höhe reformatorischer Anschauung ist W. noch nicht gerecht geworden. Auf den Willen selbst erstreckt sich eigentlich nicht unmittelbar das Verderben. Dieser erscheint an sich immer noch frei. Es ist noch eine bona voluntas möglich, die aber freilich eben schwach ist (S. de prov. 10, a.). Haben wir unter dieser bona voluntas freilich wohl mehr das zu verstehen, was auch eine strengere Erbsündenlehre stehen lassen muß, wenn sie nicht manichäisch werden will, nämlich eine Sehnsucht, einen Keim des Guten, ein natürliches Wohlgefallen am Guten, so erscheint der Wille eben doch mehr äußerlich durch die Begierde gebunden. Es tritt darum auch bei Wessel der Gedanke der Schuldhaftigkeit als Folge der Erbsünde ganz zurück. Was für Luther die Hauptsache ist, daß der Mensch der Gerechtigkeit Gottes verfallen ist, hat für Wessel geringere Bedeutung, darum ist er auch in dem Gesetz vollkommen zu seyn, nicht sowohl ein zur Sündenerkenntniß führendes Gesetz, als vielmehr eine Verheißung. Der Gedanke der verantwortlichen sittlichen Persönlichkeit kommt hier nicht zum Rechte. Wessel steht auch in der Lehre von der Erbsünde der Zwingli'schen Auffassung näher, ohne daß er indeß seine speculativen Voraussetzungen mit Zwingli ganz klar geltend machte in diesem Punkt. Seine Sündenlehre schließt aber selbstverständlich die Nothwendigkeit der Gnade und ihre Alleinwirksamkeit bei dem Gefallenen nicht aus, da ja diese von Anfang eigentlich dem Menschen überhaupt nöthig ist. Wessel ist in dieser Beziehung von allem Pelagianismus frei. Die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen und die Nothwendigkeit der Selbsterkenntniß, um zur Einsicht in diese zu gelangen, betont er sehr bestimmt (Stellen vgl. bei Ullmann S. 482, f.).

Um diese Erlösung bringen zu können, muß nun Jesus eben das seyn, was der Mensch seyn soll — das vollkommene Ebenbild Gottes. Wo Wessel nicht speculativ die Trinitätslehre construirt, sondern nur das Wesen des Erlösers nach seinem göttlichen Ursprunge betrachtet, bleibt dieß der Hauptbegriff, durch den Christus bezeichnet wird. Similitudo Dei in agno summum exemplar est omnibus incolis beatae Hierusalem heißt es de inc. et pass. (S. 15, a.). Der Sohn ist die expressissima imago des Vaters. Es erinnert das an die origenistische Auffassung des *Λόγος*, nur daß bei Wessel noch mehr die Seite hervortritt, wonach er nicht nur Offenbarung Gottes, sondern schon in seiner vorzeitlichen Existenz auch Vorbild für die Geschöpfe ist, er ist als imago Dei zugleich der primogenitus omnis creaturae. In dieser expressisima imago (Ullmann a. a. O. S. 486) ist aber nicht nur die Erkenntniß gegeben von dem Wesen Gottes, sondern es liegt in ihr auch die ganze Fülle des göttlichen Wesens materiell aufgeschlossen: plenitudo divitiarum sapientiae, gloriae et charitatis in agno fecundus fons omnibus lignis paradisi (de inc. et pass. a. a. O.). Als Lebensquell ist

also Christus von Anfang an Mittler. Daß wir dabei nicht an das metaphysische Verhältniß nur zu denken haben, in welches die frühere Theologie den *Λόγος ἄσαρκος* zur Welt setzte, lehrt der ganze Zusammenhang. Christus erscheint auch wieder nur dazu prädestinirt, diese plenitudo zu seyn. Liber signatus scriptus intus, plenitudo divitiarum thesaurorum sapientiae et gloriae et charitatis Dei in Christo lautet (a. a. O.) eine These. Dieses Buch aber ist nicht schon immer geöffnet, sondern soll erst geöffnet werden. Darum heißt es an der angeführten Stelle weiter: haec plenitudo thesaurorum nulli nisi agno r e s e r v a t a. Es ist also von Christus ein vorweltlicher Proceß des Werdens ausgesagt — wenigstens insofern Christus was er an sich ist, Lebensquelle für die creatürlichen Geister erst nach und nach auch wirklich für sie werden soll. Vielleicht dürfen wir das Wort creata in dem Satze omnis plenitudo, magnitudo, altitudo divitiarum agni creata similitudo Dei est (a. a. O.) — ein Ausdruck, den mit voller dogmatischer Schärfe auszulegen, ich mir freilich nicht getraue — doch davon verstehen, daß Wessel von Anfang an in dem Sohne eine creatürliches Moment sieht. Der Sohn ist in sofern auch von Anfang an nicht nur Lebensquelle, sondern zum König und Haupt eines Reiches bestimmt. Wessel nimmt den augustinischen Gedanken einer civitas Dei wieder auf, aber in wesentlich modificirter Weise. Einmal macht er den Gedanken des Hauptes und Königes mehr geltend, welcher bei Augustin eigentlich ganz im Hintergrunde steht und sodann wendet er hier schon den Begriff der Entwicklung an. Diese civitas Dei oder diese societas beatorum, wie sie erst in ihrem Haupte das wird, was sie werden soll, ein regnum perfectum, an sich also unvollendet ist, so entsteht sie selbst erst dadurch, daß die Geister Gott anhängen und ein Geist mit ihm werden. Sie müssen die Wahrheit erst erkennen und dann ihr anhängen. Die laeta et beata civitas ist erst im Bau begriffen (a. a. O. S. 14, a. u. b.). Der Fall geschieht also nicht wie bei Augustin aus einem Zustand wirklich vollendeter Gemeinschaft mit Gott, sondern auch diese Geister haben erst die Möglichkeit dazu an sich. Es könnte hier eine ebjonitische Consequenz sich nahe legen, nämlich der Gedanke, daß auch die letzte Vollendung der societas zu einem Reich von den geschaffenen Geistern ausgehe, mit anderen Worten, daß auch der König des Reiches aus der Zahl der Glieder desselben werde genommen werden. Sehr bestimmt aber ist dieser Gedanke von Wessel abgewiesen. Lucifer si non invidisset huic regi, non tamen fuisset ipse rex illius regni. Ad hoc regnum nullus beatorum illorum praestantium spirituum dignus rex sagt er (a. a. O. 14, b.). Wie diese Geister trotz der allgemeinen Aufgabe, welche sie alle hatten, an Gott zu hängen und Ein Geist mit ihm zu werden, doch von Hause aus verschieden waren (non omnes pari celsitudine et acumine intelligentiae conditi sunt) — so ist auch der höchste Unterschied, der zwischen dem König und den Unterthanen, ein ursprünglicher. Ja so wenig ist das Königthum in dem Gottesreiche nur eine gesellschaftliche Einrichtung, daß dieser König nicht allein Lebensquelle für alle Glieder des Reiches, sondern auch absoluter Zweck ist. Wenn vorhin an Origenes erinnert wurde, so stellt sich hier nun auch ein sehr scharfer Unterschied wieder heraus, indem dem origenistischen Subordinatianismus die Spitze dadurch abgebrochen wird, daß Christus vollkommener Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist. Agnum et agni divitias propter semet ipsum fecit Dominus heißt es (a. a. O. S. 15, b.). Wie Christus die höchste Liebe zum Vater hat (nulla tanta creata charitas agni in Deum, primogenita charitas agni S. 19, b.), so liebt Gott umgekehrt das Lamm mehr als alle Creaturen: plus agni beatitudinem quam omnium reliquorum hominum et spirituum Deus intendit (S. 15, b.), wenn König oder Reich untergehen sollte [illegible] Deus omnem reliquam creaturam perderet, quam agnum annihilaret (a. a. O.) Darum war auch Lucifer schon der Feind des präexistenten Christus (sicut ante praedestinatus et invisus (sc. Christus als Hirte) Lucifero agnum persequenti (vgl. auch die bei Ullmann S. 487 angeführte Stelle). Diese ganze Entwicklung erinnert uns sehr an eine moderne Art christologischer Speculation, welche die Präexistenz Christi wesent-

lich auf die göttliche Prädestination beschränkt. Wessel selbst hält freilich fest, daß das Lamm von dem Deus verbum zu unterscheiden sey (vgl. de inc. et pass. S. 17,b. Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Wer ist das Ich? Nempe ego verbum aeternum necessarium meipso subsistens prima primi verbi vita vivens in me propter vos factum caro. Beachte indeß den Ausdruck prima primi verbi vita vivens in me). Wenn aber schon die ganze vormenschliche Thätigkeit Christi ganz nur aus dem Gesichtspunkt der Menschwerdung betrachtet wird, wenn Christus eben doch von Anfang an agnus ist, wenn auch nur in der Prädestination, welche Bedeutung hat am Ende der *Λόγος* in seinem Fürsichseyn noch? fällt nicht der Mittelpunkt seiner persönlichen Existenz doch auf die menschliche Seite, welche Gegenstand absoluter göttlicher Liebe ist und hier wiederum die vollkommenste Liebe zu Gott hat?

Es zeigt sich dies auch weiter noch an der Antwort, welche Wessel auf die Frage cur Deus homo gibt. Mit aller Entschiedenheit stellt er sich hier, wie nach dem über die Sünde und Christologie Ausgeführten als nothwendige Consequenz sich ergibt, auf die Seite Derer, welche eine Menschwerdung auch abgesehen von der Erlösung behaupten. S.13,a. antwortet er auf die genannte Frage: nisi ut sanctum illud et spectabile corpus, videlicet universa ecclesia triumphantium beatorum non esset trunca sed gauderet suo legitimo capite und S. 15, b. heißt es: si neque angelus neque homo cecidisset, aeque agnus eis beatus regnasset. Wie er selbst absoluter Zweck Gottes ist, so ist auch ihm wieder Gott schlechthin Zweck plus Deo ac sibi vivebat in Deum, quam salvandis omnibus nobis (S. 16, a.), er kann also nicht nur um unsertwillen geworden seyn was er wurde. Er war von Anfang an wie zum König des Reiches, so auch zum Menschen bestimmt, (1. primum et primitias omnis creaturae Deus destinavit et intendit agnum, 2. agnum hominem fore destinavit, 3. agnum regem beatae civitatis destinavit S. 14, b.) Als König mußte er auch Mensch werden, denn erst in der Menschenwelt kann die Entwicklung ihr Ziel erreichen. Damit fällt also wiederum die Menschheit als an sich nothwendige Bestimmung des *Λόγος* in sein vorweltliches Seyn. Freilich ist in concreto die Menschwerdung um unsertwillen und zu unserem Heile geschehen vere propter nos homines et propter nostram salutem de coelo descendit und ist die Menschwerdung geschehen non penitus, non prorsus propter nostram salutem, so muß gesagt werden: prorsus propter nostram salutem passus, mortuus, sepultus est et victima factus (S. 15, b. 16, a.). Die Sünde bedingte also nur die leidentliche Gestalt seiner Erscheinung und wir könnten sagen, Wessel habe die exinanitio mehr lutherisch als reformirt auffassen müssen. Er selbst hat freilich darüber noch nicht weiter reflektirt und über das „Wie“ der Menschwerdung finden sich sehr wenig Aeußerungen. Der, wie ich gestehe, mir grammatisch nicht ganz verständliche Satz: suae charitatis impetu raptus in Deum, incendebatur illa sanctissima anima, könnte beinahe auf eine origenistische Form der Christologie hinweisen. Unterscheidet Wessel den *Λόγος* als das ewige Abbild Gottes von ihm, ist die Creatur hinwiederum nur das abgekürzte Wort Gottes (Ullmann a. a. O. S. 461), liegt darin weiter die anfängliche Beziehung des *Λόγος* zur Menschheit, hat er von Anfang an die Gestalt des höchsten Geschöpfes, so kann seine Erscheinung in Knechtsgestalt nur eine Modifikation seyn der Gestalt, welche er als aeviternus hat. Am Rande nun an die oben angeführte Stelle kommt eine von Ullmann (S. 493) angeführte. [illegible] edle Seele hat etwas Göttliches in sich, so daß sie sich gern mittheilt. Je edler sie ist, desto mehr ahmt sie in sich die Gottheit nach. Daher hat jene heilige gottgeliebte Seele, weil sie mehr als jede andere Creatur Gott ähnlich war, sich ganz ihren Brüdern hingegeben, wie sie auch sah, daß Gott sich ihr hingab. Wessel scheint in der Salbung der Menschheit Christi mit dem heil. Geiste, vermöge welcher sie sündlos heilig [illegible] nur wurde, sondern auch eine Quelle des Geistes für alle Anderen sich ihnen hingebend in vollkommner Weise, den Coincidenzpunkt zwischen dem Wesen des *Λόγος* und der Menschheit zu suchen. Es erklärt sich daraus das Gewicht, welches Wessel auf die Menschheit legte, wie die Möglichkeit der Entwicklung, welche er ihr vindizirte.

Diese Hervorhebung des Menschlichen in Christo in Opposition gegen den mittelalterlichen Doketismus hängt mit der Bedeutung zusammen, welche für Wessel das Leiden Christi hat, das ja schon in der alten Kirche bei Marcion die Wendung in der Christologie vom Doketismus hinweg veranlaßte. Dem ganzen Bisherigen zufolge müssen wir freilich erwarten, daß keineswegs in einseitiger Weise das Leiden Christi betont wird. Ist Christus der Vollender der Menschheit, so kann er das ja nur durch seine Gesammtperson und die vollendete Darstellung seiner Person seyn. Christus als innerlich ergreifendes Beispiel, als exemplum und als exemplar (vgl. de incarn. et pass. S. 26, a. exemplar elevatum a terra in monte monstratum traxit omnia ad se. Qui non ab hoc exemplari trahitur non est) ist ihm von der höchsten Bedeutung und wir können in dem, was Wessel in diesem Zusammenhang sagt, den Schüler des Verfassers der imitatio Christi nicht verkennen, vgl. auch de purg. 84, b. Christus triplex exemplar justitiae: primo laboriosae in exilio, et haec fortis perfecta. Secundo felicis et proficientis justitiae in paradiso, haec sancta. Tertio beatae justitiae in patria, haec beata, (vgl. auch die Stellen bei Ullmann S. 495—96). Ja wir werden finden, daß diese Betrachtungsweise bei Wessel fast die ausschließliche ist. Zwar zunächst betrachtet Wessel Christum nach seinem dreifachen Amte als magister rex, propheta, sacerdos (de inc. et pass. 17, a.), wir hören von hostia, holocaustum etc. und die Bezeichnung Christi als agnus scheint ganz den Begriff des Stellvertreters zum Hauptsächlichen zu machen. Aber es fragt sich nun, wie sich Wessel den Hergang der Versöhnung näher denkt. Auch hier läßt sich nicht läugnen, daß, ohne die Prämissen der Anselm'schen Theorie bestimmt hervorzuheben, Wessel doch in kirchlichem Sinne redet, wenn er z. B. (de incarn. et pass. 22, b) von Christus sagt, daß er peccatum nostrum, anathema nostrum adeo et maledictum nostrum factus, quando in cruce [illegible]ut in statera suspensus ist. Der letztere Ausdruck (statera) scheint sogar eine etwas mechanische Auffassung auszusprechen. Ja sehr deutlich ist auch die Superabundanz des Verdienstes Christi gelehrt, wenn es (a. a. O.) heißt: calamitatem ergo graviorem passus est quam omnium hominum peccata meruerunt. Neque contentus aequare calamitatem cum peccatis nostris, sed conferta cogitata, superfluente mensura et superabundante pro peccatis mundi satisfacere. Daß ferner die satisfactio Gott geleistet worden sey, besagen nicht nur die bildlichen Ausdrücke, wie z. B. (a. a. O.) die Erinnerung an den Hohepriester bei Sacharja, sondern Ullmann hat mehrere sehr signifikante Stellen dafür beigebracht (S. 496 f.). Nach der Einen ist Jesus Mittler zwischen dem gerechten Gott und dem gnädigen Gott, nach einer weiteren fordert Gottes Gerechtigkeit nothwendig die Erfüllung des ganzen Gesetzes, nach einer dritten endlich hat Christus selbst Gott, selbst Priester, selbst Opfer sich selbst für sich und von sich Genüge geleistet. Allein unmittelbar nach den eben von uns aus de incarn. et pass. beigebrachten Stellen geht Wessel doch wieder auf das Bild des Kampfes über und das Lamm ist nicht sowohl das die göttliche Strafe auf sich nehmende, als vielmehr das die Angriffe des Teufels siegreich aushaltende. Wenigstens nach den in der farrago vorhandenen Stellen ist die weitaus überwiegende Anschauung die des Kampfes Christi mit dem Teufel. Dieser Kampf ist von Wessel sehr anschaulich und eingehend geschildert, [illegible]t mehr in der mythologischen Weise der altkirchlichen Dogmatik. Es ist von keiner muscipula die Rede, Christus erscheint auch nicht als der äußerlich Mächtige, sondern [illegible] Dreieinigkeit hat dem Lamme mandatum sic limitavit, ut solis legibus, moribus armis agni cum dracone proeliaretur (de inc. et pass. 19, b.) die mores agni [illegible] pavere, contristari etc. seine leges et arma obedientia, patientia, humilitas, [illegible]itas, mansuetudo et parata promptitudo. Die Waffen, welche dagegen der draco [illegible]andte und in deren Gebrauch ihm völlig freie Hand gelassen war, (a. a. O. 20, a.) [illegible]en nicht allein äußerliche, die crudelitas, nequitia, saevities, malitia et summa [illegible]alis potentia, sondern der Teufel hatte auch Gewalt vehementissimas passiones animam agni zu erregen. Omne igitur genus acerbissimi doloris, pavoris, taedii,

moeroris, tristitiae, agoniae turbationis, desolationis, pusillanimitatis, i
indignationis et amaritudinis in eam concitavit (a. a. O. S. 20, b.). D
freilich der Teufel nicht nur ausdrücklich bevollmächtigt seyn, sondern sogar di
tio Gottes hatte er nöthig (S. 20, a.). In dieser Auffassung ist nunmeh
eigenthümliche Bedeutung des Todes Jesu, welche die altkirchliche Anschauung
Kampfe Christi mit dem Teufel geltend machte, aufgegeben.

Das Sterben des Herrn erscheint mehr als die Vollendung des durch
Leben hingehenden Kampfes und es kann nicht geläugnet werden, daß auch da
Theorie von einem Kampfe ethisch sehr vertieft ist. Vom ersten Augenblick der
niß an, wußte das Lamm diesen ihm bevorstehenden Kampf voraus (S. 2
immer steigendem Maße erfuhr er die Schwere des Kampfes, und derselbe w
um so schwerer, da er, vermöge seiner mentis latitudo, vermöge seiner intuiti
(a. a. O.) ebensowohl, als vermöge seines heil. Willens (S. 20, a.), tie
Heiligen die Größe und Bosheit seines Feindes durchschaute und empfan
Wessel so tief die That der Erlösung auffaßte, so ist klar, daß bei ihm di
machung des Kampfes mit dem Teufel nicht die Bedeutung der Rückkehr zu
wundenen Anschauung hatte, sondern vielmehr aus einem eigenthümlich neu
hervorsproßte. Wenn wir bedenken, daß Wessel ausdrücklich mit dem Teufe
cohors tenebrarum Deum odientium et agnum zusammen nimmt, für wa
können wir alsdann noch den Teufel ansehen, als für eine Personifikation
der Bosheit oder eben für den Anführer und Verführer bei aller Welt Bos
dem Herrn entgegen trat? Die That Christi ist aus der Transscendenz in
seits völlig verlegt. Der Sieg des Lammes besteht eben in der vollkommenen
des Gehorsams und von hier aus zeigt sich nun, inwiefern auch jene kirchlich
Sätze ihm eigentliche Bedeutung haben konnten. Eben in diesem Kampfe wa
Hohepriester, indem er Gott nun wohlgefällig wurde. Es ist sehr bedeutsam
sagt wird, das Priesterthum der Cherubim u. s. w. sey durch Christi Tod sa
et perfectius geworden (S. 22, a.). Mit dem Begriff des Priesterthums
sich für Wessel also der allgemeine Begriff der Heiligkeit, Gottwohlgefälligkeit
nähe. Christus hat nun eben durch seinen Kampf das göttliche Wohlgefallen
Grade erworben. — Die Oblatio Christi war suavissimi odoris (a. a. O.) u
nennt sie Wessel incensum, von diesem incensum sagt er: aequavit lege
justitiam, placavit aequissimum et saevissimum legislatorem, quia lege
integravit et implevit (a. a. O.). Aber was war der Erfolg dieses Op
daß nur die Sünden vergeben wurden? Es tritt dieß keineswegs deutlich h
ist allerdings viel von einem Waschen der Kleider im Blute des Lammes die
was heißt es von dem, der sich so wäscht, S. 23, a? liberatur a servitute co
Die Frucht des Kampfes ist nach einer Seite eben die völlige Besiegung de
so daß dieser sich für besiegt erkennen und zu seinem höchsten Leidwesen ein
daß er selbst geholfen hat, dem Lamm den Triumph zu bereiten (S. 20, b
andererseits daß Christus in diesem seinen Triumph als testator des Neuen
durch seinen Tod anerkannt wird (S. 20, a.), daß er offenbar in seiner G
und Liebe Alle zu sich zieht. Daraus erklärt sich auch, warum das Lamm
als König angesehen wird und wir mit Recht glauben behaupten zu können,
königliche Amt im Vordergrund stehe. Der Christus ist der Christus für u
unsere Sünden zu den seinigen (S. 22, a.), sofern er als König den Kampf
Welt Bosheit führt, in der Consummirung der Bosheit an ihm sich als de
menen Gerechten bewährt, von Gott als solcher anerkannt wird, und die
welche unter der Gewalt des Teufels waren, die eben von der Sündenmacht
waren, durch diese völlige Darstellung seiner Liebe an sich zieht. Von ein
abundanz des Verdienstes kann aber Wessel reden, sofern Christus ja zugleich
ender ist, das fehlende Haupt und also als Erlöser zugleich mehr bringt, als di

an sich vor der Sünde hatte. Insofern gefiel es Gott durch diesen Priester in-rare omnia in coelo et in terra.

In dieser Auffassung Wessel's möchte zunächst ein johanneischer Einschlag nicht verkennen seyn. — Die Anschauung von dem ans Kreuz erhöhten, im Leiden ver-en Christus, von dem „Alles an sich ziehen", deutet klar auf diese Quelle hin. ererseits erinnert der Kampf der beiden Reiche, des Teufels, als des Anführers der rs tenebrarum, und des Lammes, als des Königs des himmlischen Jerusalem, an Gedanken Augustins von den beiden civitates — nur daß eben in der Hervor-ng der Person Jesu ein ungeheurer Fortschritt sich zeigt und der reformatorische ng Wessel's. Dagegen fehlt bei diesem die so eigenthümlich lutherische Anschauung Zorn Gottes, von dem persönlichen Verhaftetseyn an das Gesetz Gottes. Der isch steht nicht so persönlich Gott gegenüber, er ist eben nur das Glied eines Reiches. egen erinnert Wessel's Versöhnungslehre vielmehr an moderne Theorieen — ja ich te sagen, die Aehnlichkeit ist hier frappant. Aber in dieser seiner, wenn immer vollen, so doch keineswegs im Sinne der eigentlichen Reformatoren aufgebauten rie haben wir wohl auch den Grund zu suchen, warum seine Rechtfertigungslehre, as Maß der lutherischen gehalten, nicht evangelisch ausfällt. Gerade von den Aus-n Wessel's über das subjektive Heilsleben scheint uns eine neue Bestätigung für un-Auffassung seiner Lehre vom Werke Christi sich zu ergeben.

Die Summe der Heilswirksamkeit des Herrn, wie sie dem Menschen dargeboten , faßt Wessel in dem Namen Jesu zusammen. Wie die Offenbarung des Wesens es in seinem Namen gegeben ist — eine Darstellung, in welcher Ullmann den Ein-des Nominalismus mit Recht erkennen wollte — so verhält es sich auch mit dem en Christi (de sacr. poenit. S. 48, a. wird das nomen Jesu mit dem der Trinität dem des Herrn zusammengestellt.). Dieser Name ist nun das einzige Heil für den schen (de inc. et pass. 16, a. non est aliud nomen hominibus datum in quo teat nos salvos fieri. Ita neque alia via ad salutem consequendam quam Jesus . Denn nur im Namen Jesu sendet Gott den heil. Geist; denn tantum amat in s incarnati verbi agnitionem et fidem, ut ubicunque in rationali mente, verbi is facti pia agnitio fuerit, mox illi menti spiritum suum infundat. Mit dem te ist aber auch der Sohn in der Mitte (a. a. O.), dabei unterscheidet er ausdrück-zwischen einem äußerlichen Wissen von diesem Namen und einer wirklichen An-mung (ep. ad Hoeck 108, a.). Dieser Bedeutung des Namens Jesu für alle schen scheint nun nach Wessel auch eine gewisse Prädisposition zu entsprechen. Wir den freilich bei dem ebenfalls de inc. et pass. 16, a. sich findenden Satz, daß der ne Jesu sey nichts Anderes quam cum pietate creata notitia Jesu das Wort ta nicht so premiren dürfen, daß wir daraus die Ansicht folgern von einer anima raliter christiana, da der Beisatz cum pietate doch auf einen erst im bewußten n sich vollziehenden Prozeß hinweist. Dagegen schreibt Wessel auch dem gefallenen schen eine natürliche Sehnsucht zu nach der innigsten Gottesgemeinschaft und scheint dieselbe Dialektik anzuwenden, die wir auch schon bei Augustin treffen, daß er lich zeigt, wie der natürliche Glückseligkeitstrieb nirgends seine Ruhe finden kann, allein in Gott (de sacr. poenit. 52, a.). Besteht ihm das Ebenbild Gottes darin, die geistigen Vermögen auf Gott hinweisen mens, intelligentia und voluntas (a.). 51, b.) und hat der Mensch diese Theile — die metaphysische Grundlage des ichen Ebenbildes noch an sich, so kann auch die natürliche Sehnsucht nach der ethi-i Vollendung dieses Ebenbildes nicht fehlen. Nun ist aber in Christus nicht nur wir sahen, das vollendete Ebenbild Gottes gegeben, sondern er wirkt auch die per-s interioris hominis reparatio, die selbst wieder eben in der Vollendung des Eben-s Gottes besteht, d. h. in der conformatio zu Gott (a. a. O. S. 65, a. u. b.). dem also, so muß auch der Mensch von Natur eine Beziehung zu Christus haben, gewiß, als er von Natur zur Vollendung des in ihm keimartig vorhandenen Eben-

bildes Gottes prädisponirt ist. Obgleich Wessel so im Menschen mehr positive Elem
noch annimmt als Augustin oder die Concordienformel, so steht ihm nichtsdestoweniger
fest, daß den Anfang im Heilsleben nur die Gnade machen kann: es war ihm dieß, w
wir sahen, schon aus metaphysischen Gründen, die er aber nicht reinlich von den
schen scheidet, unwidersprechlich (de prov. 12, a. Nos quod salute coronamur
ex nostro certamine sed tua nobis propugnante fit gratia ut dona tua coronas
nobis non merita nostra). In concreto aber nimmt er darauf weniger Rücksicht,
dern alle seine Aeußerungen über den Heilsprozeß lauten so, daß die Freiheit des M
schen als ungeschwächt vorausgesetzt erscheint.

Die Grundlage nun bei dem Heilsprozeß ist allerdings auch für Wessel der G
Aber es dürfte nicht ganz leicht seyn, den genauen Begriff des Glaubens bei i
eruiren. Das erste Moment in demselben ist ohne Zweifel das theoretische. In
bereits von uns benutzten Stelle (de sacr. poenit. 52, a.) wird als die unter
grundlegende Stufe im geistigen Leben das Wissen angeführt und gesagt: die co
veritatis magnum habet in se fructum, si sapientem habeat colonum. Per
enim potest sciens accedere ad Deum, ut amicus Dei fiat, si cognoscendo
Deo adhaereat, proficiat paulatim ut gustet, quam suavis est dominus et co
cendo gustet et concupiscendo inardescet, ardendo amabit et vivet Deo et u
spiritus cum Deo fiat. Es ist damit eigentlich der ganze Heilsprozeß nach We
nuce ausgesprochen. Das hier geforderte Wissen kann natürlich nur durch den G
zu Stande kommen. Dem entspricht denn auch, daß das nomen Jesu als notiti
schrieben wird und daß mit der fides die agnitio zusammengestellt wird, daß er (
et pass. S. 16, a.) sagt, liquet, quantum expedit crebro in ejus meditatione
Wenn aber freilich die Liebe die letzte beste Frucht seyn soll, so kann auch im
ment eine Mitbetheiligung des Willens und Gefühls nicht ganz fehlen. Darum
wir auch eine Menge Aeußerungen, welche diese Momente mehr oder weniger
hervorheben. Schon das meditari und recolere enthält auch ein praktisches
So wird denn de prov. 12, a. das desiderare mit dem audire und credere zus
gestellt, so werden (a. a. O. S. 10, b.) bona voluntas und fides abwechselnd ge
Namentlich aber, wo er die johanneische Stelle — von dem Anschauen der
Schlange — ausdeutet, geschieht das durch Ausdrücke, wie ad cor altum accedere
inc. et pass. S. 19, a.). In dieser Erhebung des Herzens, welche (a. a. O.)
drücklich mit der Anerkennung der Gottheit Christi zusammen genommen wird,
nun auch schon das weitere Moment des confidere (de prov. 10, b.) während a
seits dieses confidere wieder unterschieden wird davon (11, b. credere sufficit ad
tem confidere vero ad gratiam — worin der Unterschied besteht ist freilich nicht
lich). Damit steht im Zusammenhang, daß Wessel den Glauben als theologische T
bezeichnet, ihn also bestimmt dem Willen zuscheidet (de potest. eccl. S. 32, a.).
diesem umfassenden, wenn auch keineswegs präcisen Begriff vom Glauben kann es
Wunder nehmen, wenn derselbe auch wieder mit der Liebe so nahe verbunden wird,
wir schwer zu scheiden haben, so z. B. wenn der Glaube als vinculum vitae
wird und die Liebe als Stärkung dieses Bandes daneben gestellt wird (de inc. et
29, b.). Doch einen vollen Begriff vom Glauben gewinnen wir erst, wenn wir
auf das Objekt desselben Rücksicht nehmen.

Dieses kann nach dem Angeführten nur Gott seyn. Auch der Glaube an C
bezieht sich wesentlich auf das Göttliche an ihm, weil wir, sagt er (a. angef. O.
von der intuitiven Erkenntniß der Dinge in dem Worte abgekommen sind — n
ad hanc sublimem vitam reditus nisi per carnem sublimatam — zu der s
caro aber wird der Zugang nur eröffnet durch die sancta caro — zu dieser d
humiliata u. s. w. Es erinnert das an die origenistische Auffassung, wonach d
ben ein ἀναβιβάζειν ist. Freilich bleibt Wessel keineswegs bei einer solch' B
stimmung des Objektes stehen. Wie er ja überhaupt den Intellektualismus

ich der Glaube nicht eben überhaupt nur zu dem Göttlichen hinaufführen, sonezieht sich auf Gott mit einer praktischen Abzweckung. Da begegnen uns dann iblische Ausdrücke, wenn es z. B. (de sacr. poenit. 62, b.) heißt, an der s Leidens Christi habe Theil, wer credit promittenti etc. Schon dieser führt aber zu noch bestimmteren Andeutungen. Die Versprechung ist eben die rheißung in Christo. Unser Glaube an Gott bezieht sich auf den das Opfer nnehmenden (de inc. et pass. 30, b.). Dieser Glaube aber kann eben sowohl um selbst bezogen werden (a. a. O.) fides, qua vel in Christum vel in Deum. es denn (a. a. O. 26, b.) credere est bibere sanguinem ejus, so ist es der Gekreuzigte, zu dem das Herz sich erheben soll. Am Ausführlichsten aber sich a. a. O. S. 29, a. ff. aus. Hier ist es das holocaustum Christi, das be sich aneignet (suum facit) und quotiescunque cum pietate summi sacerolimus ejus munere justi sumus. Damit scheinen wir auf den Boden ächt r Dogmatik versetzt zu seyn und wenn wir weiter noch hören, daß quotquot eum so viel sey, als quotquot credunt in nomine ejus, so scheinen wir so möglich den Begriff des Glaubens als ὄργανον ληπτικόν ausgesprochen vor jaben und dennoch vermag ich der deßfallsigen Ansicht Ullmanns (S. 521, a.) ustimmen, daß Wessel's Ueberzeugung sich ganz mit der protestantischen decke, kann sie nicht lutherisch genannt werden. Denn die Eigenthümlichkeit dieses Glaubensbegriffs hängt doch auf's Innigste mit der lutherischen Auffassung ristus für uns" und damit auch mit der Rechtfertigungslehre zusammen. ir nun aber hier zu, so wird sich, wie schon angeführt wurde, eine tiefgreiferenz nicht läugnen lassen. — Zunächst negirt Wessel mit der gesammten anisch-gesinnten Dogmatik, daß der Mensch gerecht werde durch des Gerke, ja überhaupt durch Werke. Ex operibus legis heißt es (a. a. O. 30, a.) ficabitur omnis caro coram illo etiamsi primum mandatum opere compleat justus erit in conspectu Dei. Mit Paulus schließt er allen Werkruhm aus. t er in der Position mit der gesammten evangelischen Lehre alter und neuer immig, daß allein durch den Glauben die Rechtfertigung erfolge. Es bedarf er einzelnen Anführungen, fast auf jeder Seite ist dieser Satz ausgesprochen. sel geht noch weiter: auch der Glaube ist keineswegs Grund der Rechtfertigung, as Wort Christi. Sed propter verbum loquentis Dei justificatur, vivicatur in fide et ex fide vivens — fide dico tanquam argumento, sed non tanusa (a. a. O. 29, b.). Sollte aus dieser Negation nun aber weiter gefolgert ollen, daß also eben der Glaube nur als Organ der Aufnahme in Betracht önne, so würde dem gerade der Ausdruck argumentum entsprechen, der, um nn auszudrücken, in der That unpassend gewählt wäre. Doch wir brauchen an solche einzelne Worte zu halten. Wir fragen, was ist denn Rechtfertigung? sie nicht im lutherischen Sinn mit remissio peccatorum zusammenfällt, ersehen iner These (a. a. O. S. 31. a.) Ergo in sanguine non solum peccatorum sed et justificatio et salus. Da wird also justificatio als das Positive unvon der remissio peccatorum. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Wessel catio ganz im Sinne Augustin's als thatsächliche Gerechtmachung auffaßt — cht, ohne auch von diesem sofort sich wieder wesentlich zu unterscheiden. Diese Gerechtigkeit besteht nicht eigentlich noch in der Eingießung eines neuen Leps, sondern in der thatsächlichen Verbindung mit Christo und dadurch mit mten Trinität durch den Glauben. Christus ist hier der Mittler, aber nicht die Strafe für uns auf sich genommen hat, — sondern sofern er durch seinen Gesetz vollkommen erfüllt hat. Wie Wessel de sacr. poenit. 49, a. von unsfactio sagt, sie sey nihil aliud quam perfecta vita in Deo, so ist auch tisfactio nicht die Strafe, die er für unsere vergangenen Sünden erduldet en der auch im Tode bewährte vollkommene Gehorsam, der alle Anforderungen

reformirten Dogmatik haben wir also die unio mystica schon hier am [illegible]
Heilsprocesses, und so wenig als diese unterscheidet Wessel zwischen der dur[illegible]
Geist vermittelten und der unmittelbaren Einwohnung Christi. — Einen [illegible]
Person des gerechten Christus, der zugleich Quelle des Lebens ist, ergreifend[illegible]
können wir freilich am Ende auch ein ὄργανο ληπτικόν nennen, aber signifi[illegible]
doch der Ausdruck vinculum vitae um so mehr, da hieraus sich auch ergi[illegible]
nach der Anschauung Wessel's der Glaube nur lebendig seyn kann. Wir [illegible]
gehört, wie justificare und vivificare als Wechselbegriffe gebraucht werde[illegible]
kann auch Wessel so oft den Ausdruck gebrauchen, daß der Glaube das [illegible]
sofern er ihn eben mit der Heiligungsquelle in Verbindung bringt. Es erkl[illegible]
damit auch die so nahe innere Verwandtschaft zwischen Glaube und Liebe. [illegible]
ist eben nur das verstärkte Band mit Gott — es ist zwischen beiden Begri[illegible]
ein qualitativer als quantitativer Unterschied. Ist einmal der Mensch in [illegible]
mit Gott durch Christus, so kann es sich nur darum handeln, diese Verbind[illegible]
und fester zu machen. Die Gränzen zwischen Glauben und Liebe werden [illegible]
die Werke nach Außen können eben so gut aus dem Glauben als aus de[illegible]
geleitet und als Wirkung des Glaubens angesehen werden. Nostra i[illegible]
opera fidem alunt et confortant (de inc. et pass. 19, b). Darin ge[illegible]
der ganze ordo salutis auf, alle die Stufen, die Wessel angibt, gele[illegible]
zwar keineswegs immer gleichmäßig, sind im Ganzen nur als einzelne speci[illegible]
anzusehen und nur das Ziel, die innigste Vereinigung mit Gott, bleibt ihn[illegible]
(de sacr. poenit. 41, b), der heil. Geist tantam gratia sapientia charita[illegible]
dinem operatur in cordibus filiorum Dei ut prorsus deiformes ac Dii [illegible]
cum Deo spiritus).

Insbesondere nun aber tritt die, wie gezeigt, von der justificatio [illegible]
remissio peccatorum nirgends als gesondertes Element heraus, im Gegen[illegible]
bemüht sich, ausdrücklich zu zeigen, daß die Sündenvergebung eigentlich auf [illegible]
ständige Stellung Anspruch machen könne. Er bildet so das andere Extrem [illegible]
sicht des Montanismus namentlich Tertullian's, dem das ganze Leben nach [illegible]
lediglich unter den Gesichtspunkt der satisfactio erscheint und eben darum [illegible]
Buße möglich dünkt. Aber auch mit der lutherischen Lehre ergibt sich hier [illegible]
schneidender Gegensatz. Zunächst ist Wessel's Widerspruch gegen die scholast[illegible]
von der Sündenvergebung eine Folge seiner organischen, nicht atomistisch[illegible]

ehr scharf spricht er sich (a. a. O. S. 61, b) gegen das immerwährende Bedenken
r vergangenen Sünden aus, wenn man die Leute dazu veranlassen wolle, so veranlasse
m sie immer, ihre eigenen carnifices zu seyn. Zwar will Wessel nun nicht läugnen,
ß Gott einen zerschlagenen Geist ansehe. Aber was ist die contritio? Antwort:
od enim est cor contritum nisi cor ad minima comminutae et confractae du-
iei, obduratae mentis humiliatum cor? (a. a. O. 55, b), oder erklärt er, die contritio
nichts Anderes, quam justa peccatorum aestimatio. Sie kommt zu Stande, wenn
s Herz zwischen den zwei Mühlsteinen facere bonum quod praecipit Deus, pati fla-
lla quae incipit zerrieben wird (ep. ad Hoeck 108, b). Beides aber ist erst denkbar
s Folge der justificatio: justificatio gratiam, sapientiam praesupponit, contritio
titiam et charitatem. Eine Trauer, welche nicht aus der Liebe zu Gott hervor-
ht, sondern aus Furcht vor der Strafe, ist Selbstsucht und ist eine fruchtlose, darum
reife Trauer, wie sie Judas hatte. Die wahre contritio ist also nur möglich inner-
lb der viel größeren, überwiegenden Freude an der wahren Liebe. Sie ist nicht be-
htigt, für sich einen Moment einzunehmen. Und auch Gott sieht doch eigentlich nicht
e contritio, sondern die radix derselben, die Liebe an. Die contritio ist also bloßes
cidens, und demgemäß kann auch die Sündenvergebung nur accidens seyn. Sie ist
s die habituelle Gerechtigkeit nur begleitende Moment. Da aber diese nie vollendet
, so muß sich fragen, ob denn nicht dann die Sündenvergebung wieder völlig ungewiß
rde? Darauf antwortet Wessel (a. a. O. 60, b): novit autem ille, qui mensu-
m istam charitatis infudit, quando reliquum usque ad perfectum esset infusurus.
So a parte Dei ist der Heilsproceß eben mit seinem Anfange vollendet; aber auch
ktiv ist der Glaube so sehr das Entscheidende, daß der Mensch sich gerettet weiß,
auch nur ein minimum von Glauben ist; quicunque vel tantum credit in Chri-
um, ut non faciat contra Christum licet lanqueat, vivit (de inc. et pass. 30, a).
mit hört denn die Strafe auf, wenn auch die Nothwendigkeit der purificatio bleibt.
rausgesetzt ist dabei, daß eben der Glaube an die Macht der Gnade, die das Werk
sführt, glaubt, ihr traut (vgl. weiter unten). Die certitudo salutis ist für ihn
erhaupt von geringer Bedeutung, da nach jener Ansicht der Mensch eben ganz in
r Gewißheit der unmittelbaren Verbindung mit Christo in der Gegenwart leben soll.

Wem sollte nicht bei der ganzen Theorie die frappante Aehnlichkeit mit Schleier-
acher auffallen, der in der That auch, wie Luther, sagen könnte: hätte ich den Wessel
über gekannt poterat hostibus meis videri Schleiermacherus omnia ex Wesselo
usisse. — Wir unsererseits glauben mit dieser Darstellung unsere Auffassung der
rlösungslehre Wessel's, sowie seiner gesammten Anschauung über die Sünde und
lösung gerechtfertigt zu haben.

Wir haben im Bisherigen den Gegensatz Wessel's zu der herrschenden Kirchenlehre
h nicht ausdrücklich hervorgehoben, — aber welcher Abstand ist zwischen der atomi-
chen Auffassung des Heilslebens, wie sie die Grundlage des ganzen kirchlichen Lehr-
andes war, und zwischen der sublimirten Innerlichkeit, die uns in den angeführten
timmungen entgegentritt! Dieser Gegensatz an sich ist noch nicht das Unerhörte, —
Mystik, mit der ja Wessel so genau zusammenhängt, hat zum Theil noch innerlicher
seyn versucht, — aber sie zog sich eben damit so sehr in diese Innerlichkeit zurück,
ß der Gegensatz gegen die Aeußerlichkeit insofern wieder minder bedeutsam wurde,
die beiden Welten jegliche Beziehung zu einander verloren. Das Reformatorische
Wessel ist nun, daß er eben von dem Standpunkte seiner Innerlichkeit aus doch eine
itik der Kirchenlehre versuchte, mit den wissenschaftlichen Bestimmungen der Scholastik
h auseinanderzusetzen bestrebt war. — Wessel unterzog nun aber zunächst dieser Kritik
enigen Theile der Kirchenlehre, in welchen der äußerliche Karakter derselben sich am
ffallendsten darstellte und in welchen der Widerspruch mit der biblischen Lehre am
enscheinlichsten zu Tage trat, um von hier aus dann den Gegensatz auch in den
undbegriffen eigentlich von selbst hervortreten zu lassen. Es ist in dieser Beziehung

ganz bezeichnend, wenn ihm Jakob Höck (S. 103, b) bemerkt, er (Wessel) gebrauche die Worte thesaurus und participatio eben in einem solch heterogenen Sinne den gewöhnlichen Lehrern gegenüber, daß eigentlich keine sachliche Verständigung damit erreicht werde.

Jene in besonderem Maße unbiblischen Dogmen waren nun die von den Indulgenzen und im Zusammenhange damit die von den Sakramenten. Beide aber konnte Wessel nicht angreifen, ohne zugleich über die Lehre von der Kirche sich auszusprechen, welche die nothwendige Basis jener Dogmen ist. In der Anschauung von der Kirche hatte ja die mittelalterliche Dogmatik die Summe aller Heilsmittel. Indem nun Wessel in erster Linie an der Kirche ihren Karakter als Gemeinschaft hervorhebt, untergräbt er das ganze Fundament der seitherigen so schwer wiegenden Lehre von den Heilsmitteln. Auch Wessel knüpft hier, wie die anderen vorreformatorischen Männer, im Allgemeinen an Augustin an; aber wie bei ihm die Prädestinationslehre überhaupt zurücktritt, da er schon tiefere evangelische Positionen gewonnen hat, so bestimmt er die Kirche auch nicht, wie Huß und Wiklef, als communio praedestinatorum, sondern er bleibt dabei stehen, daß sie sei die communio sanctorum und daß zu ihr Alle gehören, so viel ihrer una fide, una spe, una charitate Christo cohaerent (de comm. sanct. 67, b). Aber hatte Augustin nur die innere Einheit der Gemeinde, wie sie durch den heil. Geist gewirkt ist, auch in der äußeren unitas sich reflektiren lassen wollen (s. meine Abhandlung über Augustins Lehre von der Kirche, Jahrbb. für deutsche Theologie, Bd. VI. S. 210 ff.), so geht nun Wessel einen Schritt weiter und geht von der ecclesia proprie dicta zur ecclesia invisibilis fort, indem er (a. a. O. 68, a) erklärt: unitas ecclesiae sub uno [illegible] tantum accidentalis est, adeo ut non sit necessaria licet conferens multum in sanctorum communione, und schon vorher (67, b): Nihil hanc sanctorum unitatem unionem praesidentium diversitas distrahit, nihil idemptitas promovet. [illegible] hat Wessel grundsätzlich mit dem opus operatum gebrochen (vergl. meine Abh. a. a. angef. O. S. 243). Dagegen erinnert die ausdrückliche Hervorhebung der Gemeinschaft auch mit den Gestorbenen (67, b), mit der ecclesia triumphantium, die nicht ohne uns vollendet werden kann (68, a), an jene zeitlose Gemeinschaft der Prädestinirten, — aber freilich ohne daß er die Consequenzen weiter daraus zöge; er [illegible] vielmehr die Einverleibung in diese Gemeinschaft als von unserem Willen wenigstens theilweise abhängig, post Deum et salvatorem potius in voluntate fidelium quam in potestate Papae constitutum, quis quando particeps fiat omnium timentium Deum (de purg. 78, b). Der Gedanke der Persönlichkeit ist ihm offenbar viel weiter gegangen, als von den Prämissen der reinen Prädestinationslehre aus möglich [illegible] Der Mensch steht in unmittelbarem Verhältniß zu Gott. Darum ist der Einzelne [illegible] von dieser Gemeinschaft der Heiligen nicht abhängig. Obgleich in concreto [illegible] auch für Wessel die Mitgliedschaft an dieser heiligen Gemeinde zugleich zusammenfallen muß mit der Wiedergeburt, so ist es doch nicht die Gemeinschaft selbst, welche den Einzelnen cooptirt, auch hat Gott nicht den Einzelnen nur als Glied dieser Gemeinde [illegible] Ewigkeit versehen, sondern innerhalb des Zeitlebens nimmt Gott den Einzelnen in [illegible] Gemeinschaft auf. Neque ab hac communione quisquam excommunicare potest [illegible] que participem facere nisi solus Deus (de comm. sanct. 69, b). Darum bezieht [illegible] auch auf die unsichtbare, nicht nur auf die sichtbare Kirche, wenn Wessel erklärt, [illegible] nicht an, sondern nur mit der Kirche glaube (ep. ad Jac. Hoeck 111, a). Nichtsdestoweniger will Wessel keineswegs läugnen, daß auch ein besonderer Nutzen aus dieser Gemeinschaft dem Einzelnen wieder zufließe. Er weiß von einem thesaurus ecclesiae. Er [illegible] denselben (de purg. 78, b) als coeleste regnum, nuptialis fruitio, sanctum [illegible] dotium. Die Theilnahme daran ist quaedam beatitudinis, quaedam sanctificationis (a. a. O. 78, a). Die Gemeinschaft ist also auch für das sittliche Leben förderlich. [illegible] welchem Sinne dieß gemeint sey, wird deutlich, wenn wir hören, daß der thesaurus eben für den ein solcher sey, der ihn liebe und sich nach ihm sehne. Nemini [illegible]

ulla res thesaurus est nisi quatenus cor apponit (de comm. sanct. 68, a). Nun sagt Wessel, wer einem Propheten im Namen eines Propheten gibt, wird eines Propheten Lohn empfahen. Warum das? nisi quia, qui amat dona Dei in altero et veretur ea et colit sic ejus cultus ille et amor et veneratio ad meritum reputabitur, tanquam ipse Dei dono donatus esset, quia charitas una omnis virtus est. Wer darum mit höherer Verehrung die Gerechtigkeit eines Anderen liebt, als der selbst, der sie vom Herrn empfangen hat, wird noch mehr den Lohn eines Gerechten empfahen, als der Gerechte selbst, den er liebt (a. a. O. 75, b., auch der folgende schwierige Satz: quoniam actus objectalis eo saepe gradu in metro elicitur, quo multis actibus formalibus apud Deum acceptior sit, wird nicht anders auszulegen seyn, als daß man unter dem actus objectalis die Liebe zur fremden Tugend, unter dem actus formalis die eigene Gerechtigkeit versteht). Wir können diesen Gedanken wohl nicht anders als so verstehen, daß wir die Theilnahme an dieser Gerechtigkeit der Gemeinschaft parallelisiren mit der Theilnahme an der Gerechtigkeit Christi. Aber wir werden dann auch sogleich hinzusetzen müssen, daß diese erstere Theilnahme nur eine accidentielle ist gegenüber von der grundlegenden Gemeinschaft Christi. Christus ist für Wessel zwar wesentlich Haupt der Gemeine, — aber er ist nicht nur das: er nimmt seinen Platz kraft Naturrechts ein und steht mit jedem Gliede in unmittelbarer Beziehung — und die Kirche nimmt nur Theil an dieser Beziehung. Wenn Christus eben insofern die Sünden vergibt, als er die charitas infundit, so muß gesagt werden, daß Binden und Lösen, Sündenvergeben und -Behalten principaliter Gott zukommt, ecclesiae tamen participatione per spiritum sanctum ecclesiae datum principaliter dimittentem et retinentem (de sacr. poenit. 45, b). Damit ist denn die Vermischung zwischen dem Geist und dem erhöheten Christus abgewehrt, wie sie bei Augustin sich findet (vgl. meine Abhandl. a. a. O. S. 241 f.). Auch diese Art von Sündenvergebung, wie Wessel sie zuletzt schildert, ist nur Sache der unsichtbaren Kirche, — aber diese ist doch in diesem Falle nicht mehr so ganz unsichtbar. Die Menschen, deren Gerechtigkeit so anziehend auf die draußen Stehenden wirken soll, müssen einmal in ihrer concreten Gestalt natürlich bekannt seyn, und sodann setzt und verlangt Wessel ausdrücklich eine Einwirkung der mit dem Geiste Begabten; der treue und kluge Knecht im Hause seines Herrn nihil facit praeter et extra voluntatem domini sui et quidquid facit in domo domini sui, dominus ratum et firmum habet. Scit enim omnem voluntatem domini sui quia prudens et eam semper facit quia fidelis (a. a. O. 47, a). Es könnte scheinen, als ob das auf eine donatistische Consequenz hindränge. Allein dieß ist keineswegs der Fall. Hier nähert sich doch auch Wessel wieder jener oben hervorgehobenen mystischen Consequenz, wornach Inneres und Aeußeres nicht in so genaue Beziehung gesetzt sind. Es ist hier ein Punkt, der uns hauptsächlich erklärlich macht, warum die reformatorischen Anschauungen Wessel's verhältnißmäßig wenig auf das kirchliche Leben einwirkten, warum die unmittelbare Bewegung, die z. B. eben die donatistischen Ansichten Wiklef's hervorriefen, hier nicht eintraten. Wessel hat kein Bedürfniß, solche Einwirkungen von Geistesbegabten organisirt zu sehen, wie es eine donatistische Denkweise verlangt. Andererseits läßt er auch nicht mit Augustin die eben vom heil. Geiste geregelte Thätigkeit der unsichtbaren Gemeinde das Thun der amtlichen Organe der sichtbaren Kirche gewissermaßen ergänzen, und endlich fordert er auch nicht mit der Energie, wie die Reformation, die reine Verwaltung der Sakramente. Er begnügt sich zunächst damit, daß Gott und Christus sammt dem heil. Geist das Heil in den Einzelnen wirken und sie zur Einheit verbinden. Freilich läßt er nun nicht diese unsichtbare Gemeinde eigentlich rein nebenhergehen neben der sichtbaren; es wurde bereits ausgesprochen, daß er kirchliche Mißbräuche kritisirt, — aber in der Lehre von der Kirche übt er diese Kritik nicht mit voller Schärfe geübt. Das Verhältniß, in welches er die Kirche als äußere Anstalt treten sehen will zu der unsichtbaren Gemeinde, hat er nicht klar ausgesprochen. Er entwickelt nicht das Bedürfniß, das diese unsichtbare Gemeinde

wird, daß die Theilnahme am Abendmahl nicht nothwendig sey, de comm.
Aber auch das Wort und die Predigt treten ihm verhältnißmäßig zurück,
erscheint dies die Heilsmittel verwaltende Amt verhältnißmäßig irrelevant;—
finden, daß er die Mittel des Heils und ihre Verwaltung nicht nur eben
Dienst, sondern auch durchaus als sekundär und zufällig ansieht. Wenn e
lichen Thatbestand annimmt, so geschieht das nicht, weil er mehr, sondern
niger Gewicht darauf legte, als die späteren Reformatoren.

Dem kirchlichen Thatbestand gemäß konnte Wessel in der sichtbaren Kird
nur die hierarchische Anstalt suchen, an deren Spitze der Pabst stand. Er
an, — er gibt zu, daß es ein sacerdotium gibt — aber es gibt eben e
unum ordinis et sacramentale, alterum naturae rationalis et commu
(de sacr. poenit. 47, b), aber nur das letztere hat Werth. Es gibt eine
papalis, aber diese bezieht sich nur auf das Aeußere, Aeußerlichste, — ei
Excommunikation kann foris ad oculum separare — aber sie bringt zur g
communikation nichts hinzu, noch viel weniger kann sie Gott zwingen, zu
ciren (a. a. O. 47, a). Es gibt ein ministerium, das allerdings mit seiner
am tiefsten in das Innere hineinreicht, aber eben nur so weit, als es in
dueller Geistesbegabung geübt wird (a. a. O. 46, b) und zum vivificare
zum dejicere a vita viventes reicht es nicht hin (a. a. O. 46, a u. b). W
also, daß das kirchliche Amt eine in irgend welcher Weise ihm selbst einwoh
rität habe, und zwar führt er aus, daß weder in Beziehung auf Glaubensf
die Gestaltung des sittlichen Lebens ihm eine solche Autorität beiwohne.

Was das Erste betrifft, so beginnt Wessel seinen Traktat de potesta
stica (S. 31, b) sofort mit dem Satze, daß man dem Pabst nur zu glaub
fern er recht glaube, womit er nicht nur die Untrüglichkeit des Pabstes b
er sofort auch mit konkreten Beispielen widerlegt, sondern er vindicirt dam
das Recht der Kritik. Er macht hier eben seinen Satz geltend, daß der
theologische Tugend sey und sich nur auf Gott beziehe. Er bezeichnet die
daß die subditi simpliciter ad credendum verpflichtet seyen, geradezu für i
et blasphemiae plenum (a. a. O. 31, b). Der Pabst ist aber in diesem
hange nur der Repräsentant des gesammten Klerus. So wenig der Pabst
infallibel ist, so wenig auch die übrigen Prälaten oder ganze Concilien.
Wessel zwar den Gedanken Augustin's, daß doch zuletzt immer wieder die K

erem Maße die Universitäten. Mit dem ganzen Selbstbewußtseyn eines Pariser Aka-
emikers machte er gegen Höck (S. 113, a) die Autorität der Pariser Fakultät gegen
en Pabst geltend. Aber Wessel will freilich darum so wenig auf die alten Scholastiker
hwören, als auf den Pabst. Die Schafe, welche die Geistlichen zu weiden haben, sind
it Vernunft und freiem Willen begabt (de pot. eccl. 34 a). Aber auch die Vernunft
t nicht hinreichend zur Kritik der Vorgesetzten, denn sie ist eine individuelle und muß
ch als solche der ecclesia doctorum virorum gegenüber selbst als verdächtig erscheinen
. a. O. 37, b). Darum beruft sich Wessel eben auf die semper apparens evangelii
eritas. Mit aller Schärfe hat Wessel das Schriftprincip, so oft sich Gelegenheit dar-
ot, ausgesprochen in der unumwundensten Weise z. B. a. a. O. propter Deum enim
vangelio credimus et propter evangelium ecclesiae et papae non evangelio propter
ecclesiam, und den bekannten, diesem letzteren Satze gerade entgegenstehenden Ausspruch
ugustin's konnte er darum nur für ein verbum originis de credendo non compara-
onis aut praeferentiae erklären (a. a. O., über das Recht dazu siehe meine Abhand-
ung a. a. O. S. 235 f.). Die Autorität der Schrift beruht auf ihrer Inspiration.
s ist einfach der heil. Geist, der durch sie redet (de purg. 94, b). Darum ist sie
a copulativa auch nicht im Geringsten falsch. Sie ist, wie schon gesagt, klar, legt
ch selbst aus (de purg. 87, b), und auch ihre Sufficienz setzt er im Allgemeinen
raus, wenn er auch die Tradition nicht positiv verwirft und (ep. ad Hoeck 110, b)
e regula fidei sogar auf gleiche Linie mit der Schrift zu setzen scheint. Wir dürfen
leicht sagen, Wessel habe die Schriftlehre im evangelischen Sinne vollendet, soweit
s außerhalb eines bestimmten systematischen Zusammenhanges möglich war. Dagegen
ist die Schrift als Heilsmittel, wie hier wiederholt werden möge, bei Weitem nicht
evangelischem Maße gewürdigt. Ich habe eine einzige Stelle finden können, in
der die veritas evangelii eine viva clavis regni heißt (de purg. 82, b). Denn
(a. a. O. 88 a) die Nothwendigkeit der Höllenfahrt Christi damit begründet ist,
die Heiden, um gerichtet werden zu können, haben das Evangelium erhalten müssen,
wird das darin liegende Moment wieder paralysirt dadurch, daß unmittelbar darauf die
edigt des gegenwärtigen Christus für Alle im Zwischenzustand verlangt wird, da so
das Evangelium ohne Hülle erscheinen werde. Es kommt also hier im Diesseits das
angelium gerade noch nicht wesentlich als Heilsmittel in Betracht, und so sehr Wessel
e kirchliche Tyrannei verwirft, so macht er eben doch nicht darauf gehörig aufmerksam,
ß das Evangelium gebunden und damit das Reich Gottes zugeschlossen sey. Die Wirk-
amkeit Gottes und Christi bleibt ihm eine unmittelbare und seine Opposition gegen die
rchlichen Gewalten ruht mehr auf dem Gedanken der Freiheit als der Gebundenheit des
ewissens. — Bezeichnend ist nun aber, daß, während Luther die Freiheit eines Chri-
enmenschen im Glauben gegeben findet, Wessel sie in der Liebe sucht. Die Liebe kennt
in Gebot. Für Magdalena wäre es schwerer gewesen, non sequi, non compati,
non tollere crucem, quam simul crucifigi (de purg. 96, b). In dieser neutesta-
entlichen Freiheit wären aber die Christen beeinträchtigt, wenn sie die statuta der Prä-
ten annehmen müßten als göttliche Gesetze (a. a. O. 32, b). Der Hirte kann die
hafe nicht binden, nisi quantum ligantur vinculis charitatis (a. a. O. 33, b). Die
rchlichen Gebote sind also nur consilia, die keinenfalls ligant ad peccatum mortale
(in diesem Punkte ganz mit Joh. v. Wesel einstimmend). Wessel verwirft darum auch
die absolute Verbindlichkeit der Gelübde (a. a. O. 34, a). Die Unterwerfung unter
die Gebote kann zwar sittlich geboten seyn um des Friedens willen, aber die charitas
ist für Wessel nicht, wie für Augustin, wesentlich eine charitas zur unitas, und als
das höchstes Gebot, sondern der Friede ist nicht gut mit Schlechten und auf Kosten
der Wahrheit (a. a. O. 36, b). Wessel lehrt darum offen das Widerstandsrecht gegen
schlechte Geistliche, resp. auch gegen den Pabst, wenn er es auch in concreto wieder
behutsam angewendet wissen will (a. a. O. S. 37 ff.).

Noch wichtiger aber als diese Begränzung der Jurisdiktion und des Regiments der

Geistlichen ist das, was Wessel wider die Macht derselben über das im engeren Sinn sittlich-religiöse Leben vorbringt. Diese Macht schloß sich in der mittelalterlichen Kirche hauptsächlich an die Lehre von den Sakramenten an. Wir können darum diese Seite von Wessel's Polemik am besten auch an seine Sakramentslehre anschließen.

Indem wir über das Allgemeine derselben einige Bemerkungen auf den Schluß aufsparen, gehen wir sogleich auf die Taufe über.

Diese ist auch ihm Bad der Wiedergeburt — baptismus morte ad vitam regenerat (de purg. 86, b). So lange nämlich der Mensch keine Liebe hat, ist er gar nicht Mensch: interior enim homo qui secundum Deum creatus est, non est homo quamdiu mortuus est. Mortuus autem quamdiu non in vitam illam quae charitatem est, respirat (a. a. O. 85, b; vgl. die oben angef. Stelle: qui hoc exemplari nämlich Christi non trahitur non est). Regenerirend kann die Taufe nur sofern durch sie Liebe eingegossen wird. Diese Liebe aber kommt nur von dem heiligen Geist. Gott also ist es allein, der da tauft, und die Menschen, die da taufen, nur Diener des Sakraments. Dieß ist nun freilich allgemein kirchliche Lehre. wenn Wessel sagt, daß die Taufe nicht reinigen könne, auch nicht die gratia praesens, ja selbst nicht der spiritus sanctus illapsus et praesens (a. a. O. 86, b) nisi ... studium ipsum perfecte mundum fuerit, so liegt darin doch etwas Weiteres, als ... schließlich alle Dogmatik wird zugeben müssen. Wir müssen nämlich sagen, daß ... Wessel's Prämissen damit nicht nur der character indelebilis geläugnet ist, ... auch das Wesentliche der lutherischen Tauflehre — da ihm die Sündenvergebung ... Folge der positiven Eingießung der Liebe ist, so hat das Subjekt nicht etwa an ... Taufe das Brett, an das es sich immer wieder klammern kann, nicht eine ... ideale Zutheilung des Heils, an die es sich immer wieder halten kann, sondern ... es in der Taufe nicht thatsächlich die Liebe empfängt, was aber wesentlich von ... Disposition abhängt, so hat es eben nichts. Da aber die in der Taufe ... Rechtfertigung nicht etwa anabaptistisch durch Wiederholung derselben später zu ... ist, und da umgekehrt, wo die wahre dispositio vorhanden ist, auch die göttliche ... gießung folgen muß, so folgt, daß die Taufe eben doch nur den Werth eines ... haben kann. Es ist das nicht eine bloße Consequenzmacherei, sondern es wird ... unbefangenen Leser sich aufdrängen. Wenn die Stelle etwas klarer wäre, ... Wessel von der Taufe für die Todten in der ältesten Kirche spricht und wo ... tismus eigentlich nothwendig gleich Fürbitte genommen werden muß, so hätten ... hierin einen direkten Beweis für das Obige. Aber wenn wir auch gern darauf ... zichten, so kann doch das Weitere nur zur Bestätigung unserer Ansicht dienen.

Ist die Taufe nicht schlechthin die conditio sine qua non der Wiederge... können die Priester auch nicht als ministri etwas Wesentliches zur vivificatio ... und der Anfang des Heilslebens kann nur auf schlechthin freie That Gottes ... geführt werden. Hanc vero mundationem, renovationem, formationem, refo... nem non accepit Petrus in pastoralem commissionem (a. a. O. 85, b). ... könnte gerade aus diesen Worten schließen wollen, daß nun aber wenigstens ... gang eine solche pastoralis commissio sich finde, wie wir ja gesehen haben, daß ... der ziehenden charitas Christi auch die charitas der Gemeinde eine solch ... Gewalt in sekundärer Weise hat. Vergl. auch de sacr. poenit. 48, b. Nec ... sacramenta divinitus ad hoc data, quibus solis efficaciter impius convert... bene quibus conversus adjuvetur. Allein auch die weitere Reinigung will ... Gott vorbehalten wissen — und die pastoralis commissio, welche er (a. a. O. ... für die Getauften stehen läßt und nur in Beziehung auf die Heiden läugnet, wird ... sam auf die bloße Mitwirkung zur praeparatio beschränkt, um nur den fernsten ... davon abzuwehren, als könnte das Priesterthum mit irgend einem Maße von ... eine innerliche Wirkung hervorbringen. Selbst die Apostel sind durch die Predigt ... extrinsecus cooperatores Deo (ep. ad Engelb. Leidensem 100, b).

Aus dieser mangelhaften Auffassung der Taufe, nach welcher sie wohl auch nicht mehr ist, als eine Fürbitte der Kirche, nur eben nicht mit so sicherem Erfolg wie bei Augustin (vgl. meine Abhandl. a. a. O. S. 231 f.), ergibt sich auch Wessel's Stellung zur Buße. Im Bußsakrament zeigte sich ja, wie in keinem anderen, die Kirche in ihrer anstaltlichen Erscheinung als souveräne Macht über den Einzelnen. Zugleich aber sprach sich gerade in der Stellung, welche die mittelalterliche Kirche der Buße im Verhältniß zur Taufe angewiesen hatte, die völlig atomistische Anschauung von der Sünde aus. Man hätte also denken sollen, daß Wessel vor Allem auch dieses Verhältniß in's Auge fassen werde. Hatte er in der charitas ein neues Lebensprincip gewonnen, so mußte sich doch für ihn fragen, wie denn nun überhaupt ein gänzlich neuer Anfang des Heilslebens nach der Taufe möglich sey. Wenn er auch nicht von seinem Satze aus: quomodo perfecta charitate fuit, qui postea recidivat (ep. ad Hoeck 121, b), die Frage erheben wollte, ob überhaupt der Begnadigte wieder fallen könne, — die perfecta charitas ist ja in alleweg etwas Anderes, als charitas überhaupt —, so hätte man doch glauben sollen, seine Bestimmung des Begriffs „Todsünde", als der Sünde in mortuis (de sacr. poen. 59, b), werde ihn zu der Frage über die Art, wie man aus dem Gnadenstande fallen könne, veranlassen. Aber wir finden darüber keine Andeutungen. Die Möglichkeit des Falls setzt er voraus, doch unterscheidet er Taufe und Buße nur einmal, so daß die erstere die filios perfidiae, die letztere die filios ecclesiae angehe (a. a. O. 63, b). — Dieser Unterschied ist aber auch eigentlich wieder keiner, sofern Wessel eben an dieser Stelle aus dem Fehlen der Satisfaktionen bei der Taufe schließen will, daß auch die Buße keine erfordern könne. — Was dürfen wir nun aber Anderes daraus schließen, als daß ihm die Taufe die principielle Bedeutung nicht hatte, die sie uns hat, als daß er sich den Anfang des Heilslebens auch als beliebig im Laufe des Lebens des Einzelnen stattfindend dachte? In zweiter Linie folgt aber daraus, daß ihm eben auch das Bußsakrament selbst lediglich äußerliche Bedeutung haben konnte. — Eine so vollständige Kritik hat er von keinem anderen Dogma geliefert als von diesem, so gewaltig tritt der ganze Gegensatz seiner Anschauung zur kirchlich-herrschenden nirgends hervor, als in diesem Punkte.

Nach einander hat er die drei Theile des Sakraments seiner Kritik unterzogen. Was zuerst die contritio betrifft, so wissen wir bereits, wie er diese nur als Folge oder Moment der charitas ansehen konnte, die contritio als einzelner Akt mußte ihm geradezu ein Unding seyn. Nicht minder aber als diese war ihm die satisfactio im kirchlichen Sinne etwas an sich Werthloses. Er will solche Satisfaktionen zwar nicht völlig verwerfen, er läßt sie als seelsorgerliche Rathschläge zu, aber sie sind ihm Sache der utilitas, nicht der charitas (a. a. O. 63, b), also auch nicht unter allen Umständen verpflichtend. Die eigentliche satisfactio besteht ihm nur in der vollkommenen Gesetzeserfüllung. Gott sieht den poenitens, nicht die peccata an, darum sind die Satisfaktionen im Einzelnen thöricht (a. a. O. 58, b). — Es bleibt also nur noch die confessio übrig. Allein auch diese ist erst Folge der Rechtfertigung: habet itaque anima sibi Deum praesentem per gratiam, quaecunque vivens peccatum suum confitetur eamque jam Deus, qui vita est, inhabitat, quam inhabitando vivere facit (a. a. O. 49, a). Ist es aber einmal so weit, dann kann auch die confessio nichts Wesentliches mehr seyn. Quicunque ergo Deum laudant, magis vivunt quam qui sua peccata confitentur domino adversum se. Die confessio ist ein Zeichen des Hasses gegen das Böse, magis aber est amare lucem quam odire peccatum (a. a. O.; vergl. auch ep. ad Hoeck 122, a). Ist damit die poenitentia in allen ihren Theilen als einzelner Akt unmöglich, so muß die darauf folgende Absolution natürlich eben so unmöglich seyn. Der einzige Schlüssel zum Lösen ist die Liebe per spiritum sanctum diffusa in cordibus filiorum regni. Diesen Schlüssel hat zunächst Petrus, dann aber die ganze Kirche erhalten. Solvere und ligare ist similitudine charitatis in consortium recipere vel dissimilitudine a consortio excludere. Da dieß aber mehr Sache der pietas als

autoritas ist, so kann kein Heiliger nullo sexu vel conditione verhindert werden, zu binden und zu lösen (a. a. O. 44, a). Damit ist einmal der Löseschlüssel den Händen der Priester entnommen und die remissio vom Sakrament getrennt. Aber immer noch scheint er doch thatsächlich wirksam zu seyn. Allein aus dem Obigen geht auch noch etwas Weiteres hervor. Nicht nur läugnet Wessel, daß der Priester als solcher Richter sey, da hiedurch Christus des Pabstes Stellvertreter würde, wenn er im Himmel für gelöst halten müßte, was hier pro libito vom Pabst gelöst ist (a. a. O. 65, a), sondern auch das Lösen durch die Frommen, welche mit dem heil. Geist begabt sind, hat nur deklaratorischen Werth, ist nur das Amt der alttestamentlichen Priester, welche den vom Aussatz Geheilten als solchen erklärten (ep. ad Hoeck 116, a). Auch die Frommen reinigen nicht, sondern anerkennen nur, daß Gott reinigt und vergibt. Das judicium der Menschen folgt erst auf das göttliche (de sacr. poen. 47, b). Wenn aber Wessel dabei betont, daß überhaupt Niemand sicher sey, ob er Vergebung habe, wenn er vom Pabst schlechthin, nicht nur vom sittlich unwürdigen sagt, er wisse ja von sich selbst nicht, ob er zur Gemeinschaft der Heiligen gehöre, so kann daraus doch nur folgen, daß überhaupt die Erkenntniß des eigenen und noch mehr des fremden Herzenszustandes schwierig, ja in concreto eigentlich unmöglich ist. Was bleibt also von den Bußsakramenten übrig? — ja es kann zufällig die confessio zusammentreffen mit der Vergebung, es kann das Sakrament aus einem attritus einen contritus machen (ep. ad Hoeck 115, a), aber es ist dieß eben auch nur ein zufälliges Zusammentreffen, wenn gerade der Empfänger keinen obicem ponit, was aber für Wessel auch einen ganz anderen Sinn hat, als für die Kirchenlehre. Es ist auch hier kein wirksamer Zusammenhang des Sakraments mit der innerlichen Reinigung gesetzt, — das Sakrament geht ganz zufällig nebenher und das ministerium des Pabstes und der Priester ist auch hier nicht das ministerium an einem wirksamen Gnadenmittel, sondern nur eine äußere cooperatio, deren Werth in dem Hinwirken auf eine dispositio durch Lehren, Ermahnen u. s. w. liegt (de sacr. poen. 64, a).

Mit dem Bußsakrament und seiner Bedeutung fällt natürlich eigentlich von selbst die Lehre von den Indulgenzen, die sich doch von Anfang nur als Appendix der ersteren entwickelt hatte. Konnte Wessel die Satisfaktionen nur für Thorheit ansehen, dem großen mandatum der Liebe gegenüber, beschränkte er die jurisdictio des Priesters durchaus auf das forum externum, waren nach seiner Anschauung alle Bischöfe und Priester bis zum Pabst hinauf lediglich Diener an Wort und Sakramenten, so konnte ja eine Indulgenz nur noch als Ungeheuerlichkeit erscheinen. Freilich gab er Satisfaktionen oder, wie er sich ausdrückt, eine poenitentia injuncta im Gegensatz zu der injungenda zu, — welche letztere eben in der Mahnung bestand, noli amplius peccare (de sacr. poen. 63, b) — so konnte er auch der kirchlichen Obrigkeit das Recht nicht bestreiten (a. a. O. 47, a), diese kanonischen Strafen aufzuheben und zu ermäßigen. Dieß hat auch Wessel zu thun nicht im Sinne, wohl aber weiß er, daß die Indulgenz in praxi etwas ganz Anderes ist, als in der Theorie. Populares, sagt er (a. a. O. 66, b), aliter de indulgentiis et aliter Romani pontifices; Papa enim plenariam remissionem ab injuncta poenitentia — populus inoffensum transitum ad beatitudinem (a. a. O. 66, b), aber es sind ihm auch die Fäden bekannt, die zwischen beiden Anschauungen vermitteln, und diesen geht er darum sorgfältig nach. Der Grundsatz, von dem er dabei ausgeht, bleibt immer der: quae immediate inter Deum et hominem geruntur haec sibi Deus dijudicanda reservavit (de purg. 77, a). Sollte nun aber auch eine remissio durch Menschen möglich seyn, wie man dieß wenigstens tropisch ja sagen kann (ep. ad Engelb. Leid. 100, b), so ist doch eine theilweise Vergebung nicht möglich. Der Unterschied wie zwischen culpa und poena, so auch zwischen ewigen und zeitlichen Strafen, ist völlig ungerechtfertigt. Quomodo enim remissa peccata quasi adhuc imputantur ad poenam? fragt er (de sacr. poenit. 59, b). Eine vergebene Todsünde kann so wenig zur Strafe aufbehalten werden, als eine geheilte Wunde eine

Todeswunde seyn kann. Zurechnung zur Strafe und Vergebung schließen sich aus, aber auch zeitliche Strafen können nicht eintreten, denn hat Gott die ewige Strafe vergeben, warum nicht auch die zeitliche? Eine Satisfaktion nach der Vergebung ist eine detractatio der sacramentalis sufficientiae, ist eine falsificatio des Wortes absolvo te und, was das Schlimmste ist, die Satisfaktionen periclitant sacramentum quia protrahunt usque in peractam totaliter poenitentiam injunctam — (a. a. O. 59, e) —, die einzige Stelle, in welcher Wessel ein Bedürfniß der durch das Sakrament zu erlangenden certitudo salutis durchblicken läßt. — Nun sind freilich auch nach der Vergebung der Todsünden, d. h. nach der vivificatio noch venialia vorhanden, es ist eine immundicia vorhanden qualis multa saepe ex infirmitate, ex mala priori consuetudine ex multiplici societate u. ff. auch im Stande der Gnade vorhanden seyn kann (a. a. O. 58, a), — allein es fällt ihm diese punitio nicht unter dem eigentlichen Gesichtspunkt der Strafe, sondern es ist eine castigatio (ib. 60, a). Aber wollte man auch diese castigatio Strafe nennen, so gehört doch auch sie vor das göttliche forum „manent igitur", sagt er (ep. ed Hoeck 117, b); „tales poenae temporales finaliter divino foro taxandae tantum." Denn auch die peccata venialia können nur durch weitere Eingießung der Liebe vergeben werden, — was der Pabst nicht vermag (a. angef. O. 122, a), sie bleiben also als bindend auf ewig, bis sie thatsächlich aufgehoben werden (de purg. 77, b). Eine plenaria indulgentia wäre nichts Anderes als omnis obstaculi beatificam visionem impedientis sublatio activa (de sacr. poen. 64, b). Kann so Wessel von dem Gedanken der Unabtrennbarkeit von Strafe und Sünde aus die auf dem Gedanken der Trennbarkeit derselben beruhende Lehre von den Indulgenzen nur für ganz verkehrt halten, so greift er ebenso auch das andere Fundament derselben an, nämlich den Gedanken der Trennbarkeit von Person und Verdienst und von der Uebertragbarkeit des letzteren. Einmal sind merita qualiacunque personalia non realia, gratia non jure provenientia (de comm. sanct. 71, a), das meritum non solum pensatur ex genere actus sed magis ex animo operantis (a. a. O. 74, a). Mit dem letzteren Satze weist er die besondere Verdienstlichkeit gewisser Dinge, wie der Virginität, zurück, — die charitas ist die einzige Tugend, nach der alles Verdienst bemessen wird. Sodann aber will er auch Nichts von einer supererogatio wissen: wenn auch einer einen höheren Grad sibi et caeteris fructuosum et per hoc illis supererogantem erreicht pro suo tamen gradu nihil supererogavit. Denn jeder facere tenetur, was er thun kann praedicando, intercedendo, docendo u. s. w. (a. a. O. 71, a). Nur die thörichten Jungfrauen verlassen sich auf fremdes Oel (a. a. O. 71, b). Christus allerdings hat den Lohn seiner Arbeit und servitus auf uns übergetragen (a. a. O.), aber er ist allein auch der distributor. Der Pabst vermag super meritum passionis Christi so wenig, als er über die Taufe vermag (de purg. 78, a). Allerdings haben wir nun gesehen, daß Wessel ja doch von einem thesaurus ecclesiae etwas weiß — wie die Juden an allem unschuldigen Blut von Abel bis Barachja sich schuldig machten, so ist umgekehrt auch der Einzelne Theilnehmer an allen Gütern der Kirche, aber der Pabst hat darüber kein arbitrium, nur so weit er fideli ministerio ein Sehnen erwecken kann, kann er auch mittelbar in den Segen der Gemeinschaft einführen (a. a. O.). Nur bei dieser Beschränkung ist er wirklich Diener Christi und was er thatsächlich seyn soll, servus servorum Dei. — Wessel kennt, wie wir ebenfalls bereits wissen, nun allerdings auch eine Thätigkeit der Kirche für den Einzelnen, nämlich die Fürbitte, und in diesem Sinne hat auch der Pabst eine gewisse Macht über den thesaurus (a. a. O. 68, a), aber einmal hat er offenbar keine Macht gerade über die wirksamsten Fürbitten, die der Heiligen, der ecclesia triumphantium (a. a. O.), sodann ist zu dem Gebet im Namen Jesu keine päbstliche Intervention nöthig (ep. ad Hoeck 108, a), und endlich sind auch die kräftigsten Fürbitten der Heiligen nicht wirksam ohne die dispositio dessen, für den gebeten wird (a. a. O. 73, a). Wir sehen, wie auch hier Wessel sich ängstlich hütet, das unmittelbare Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen durch irgend welche wirksame Vermittelung zu treiben.

reten und seine ganze Lehre ist der schneidendste Widerspruch dagegen. Di
des Subjekts an die Kirche und ihre Anstalten, auch die Sakramente, stellt er
Innerlichkeit und Einheitlichkeit des gesammten Heilslebens gegenüber. Gott m
allein wirken den Glauben im Menschen, durch welchen derselbe mit Gott i
dung und damit in den Stand der Gnade tritt, und welcher unmittelbar in
übergeht, in deren Wachsthum der ganze Proceß des Heils besteht, durch den
thum der Mensch immer mehr Christo und Gott gleichgestaltet werden soll, die
Sünde und damit auch alle noch etwa restirende Schuld überwunden werden s
deren Entwicklung Wort und Sakrament ebenso nur einen mittelbaren Einfl
wie auf ihre Entstehung. Dies letztere gilt nun namentlich auch noch von d
Sakrament, das Wessel noch in's Auge faßt, dem Abendmahl.

Wessel bekämpft hiebei vor Allem das opus operatum, die Darbringung
für eine bestimmte Person. Der Nutzen der Messe bestimmt sich nicht nach d
des Darbringenden oder Empfangenden, sondern nach der dispositio des l
comm. sanct. 72, a). Diese dispositio besteht eben im Hunger und Du
Der Opferbegriff wird hier also zunächst ganz außer Acht gelassen. Es hand
die manducatio des Lebensbrodes — ohne welche freilich kein Leben mö
Aber zu dieser manducatio ist keine äußere Darbringung nöthig. Immo
manducat etiamsi nusquam extra offeratur (a. a. O. 73, a). Damit i
Uebereinstimmung mit dem bisher Entwickelten die Zwingli'sche Abendmal
Princip ausgesprochen. In Beziehung auf das Einzelne seiner Abendmahl
den historischen Zusammenhang Zwingli's mit ihr verweisen wir der Kürze
so mehr auf die eingehende und geistvolle Darstellung Ullmann's (a. a. O. S.
als seine Abhandlung über die Eucharistie in der farrago keinen Raum fand,
wegen der Abneigung Luther's dagegen. Wir führen nur an, daß Wess
einem Taufen, so auch von einem communicare für die Todten weiß — al
Abendmahl mit Augustin und der ganzen alten Kirche, auch abgesehen von
in die innigste Beziehung zum Gebet bringt (a. a. O. 72, b).

Alle Sakramente sind ihm fidei instrumenta tanto semper efficacia,
fides negociosa, sopitae fidei ociosa sunt sacramenta (a. a. O.). Wir
in diesem allgemeinen Satze nur eine Bestätigung davon sehen, daß Wessel
Leben von aller äußeren Causalität möglichst frei machen will. Seine Sätz
hung auf die Wort und Sakrament gegenüber nöthige dispositio lauten f

wisse Vorliebe für das Eremitenthum neben tiefer Verachtung des Mönchsthums. Wir fügen diesen Zug um so mehr beiläufig an, da wir in Betreff der Asketik Wessel's ebenfalls auf Ullmann (a. a. O. S. 633—642) verweisen möchten.

Je mehr Wessel auf die positive Ausgestaltung des neuen Lebens Werth legt — auf die reformatio nicht nur auf die regeneratio, je mehr ihm die Sündenvergebung nur accidens, nicht Mittelpunkt ist, je mehr er die Sündenvergebung in gewissem Sinn im Wachsen begriffen ansieht, um so mehr muß er auch geneigt seyn, diese Entwicklung über das jetzige Zeitleben hinaus zu verfolgen. Wessel ist ein eifriger Vertheidiger des Fegfeuers, freilich so wenig im römischen Sinne, daß sein Gegensatz gegen dieses Dogma nur um so stärker hervortritt, je mehr der Name auf Gleichartigkeit hinzudeuten scheint. Die hauptsächlichsten Differenzpunkte zwischen der Lehre Wessel's und der der römischen Kirche liegen in der verschiedenen Auffassung des Zweckes und der Art dieses Zwischenzustandes. — Was den ersteren betrifft, so läugnet Wessel natürlich mit den Satisfaktionen auch den satisfaktorischen Zweck des Fegfeuers, es ist ein purgatorium, kein satisfactorium, denen, welche mit Christo zusammenhängen, ist ja seine satisfactio gänzlich gegeben. Mag es auch nützlich seyn, daß die Menge es für ein Fegfeuer hält, so ist es doch eben so wenig ein ignis poenalis als ein satisfactorius. Wäre poenaliter affligi so viel als purgari, so würde folgen: daß magis torqueri magis purgari wäre und die bösen Dämonen nahezu für gereinigt angesehen werden müßten (de purg. 82, b. 83, a). Der ganze Zweck ist vielmehr eben in dem Namen ausgesprochen: purgatorius ignis est, qui interioris hominis sordes etiam carne soluti comitantes purgat potius quam torquet (a. a. O. O. 79, a). Da zur Gemeinschaft mit Gott volle Liebe, volle Ebenbildlichkeit gehört, hier aber Niemand vollkommen ist, so muß es einen Ort solcher Entwicklung geben. Gegen die Behauptung seines orthodoxen Gegners Höck (ep. ad Wessel. 104, a), daß die sordes größtentheils aus dem Leib kommen und mit ihm abgelegt werden (vgl. dazu Möhler's Vorwurf gegen die Protestanten, daß sie von einer mechanischen Befreiung von der Sünde so viel reden, Symbolik 3. Aufl. S. 216), macht Wessel geltend, daß die Grundsünde, die Selbstsucht, nicht dem Leib angehöre, sonst hätte sie der Teufel nicht (ep. ad Hoeck 120, b). Andererseits kann es auch im Reinigungsort nicht mehr für eigentliche Bekehrung Raum geben — non enim ibi regenerantur a morte ad vitam (a. a. O. 81, b). Doch ist dabei zu bemerken, daß von hier aus Wessel auch auf den Gedanken eines unbewußten Glaubens und damit auch einer unbewußten Wiedergeburt getrieben wird, da auch Heiden die Predigt Christi dort vernehmen (a. a. O. 87, b ff.). Auch dieß ist bezeichnend für Wessel's Anschauung von der unmittelbaren Wirksamkeit Gottes in den Menschen. — Aus diesem Zweck ergibt sich nun von selbst auch die Art, wie sich Wessel das purgatorium denkt (Art und Daseyn des Fegfeuers sucht er biblisch zu begründen, namentlich aus 1 Kor. 3. — wir lassen uns aber auf diese Beweise nicht ein). — Das Fegfeuer kann nur ein ignis rationabilis seyn (ep. ad Hoeck 118, b ff.). Er beruft sich dafür auf Gregor von Nazianz und bestimmt dies Feuer näher dahin, daß es sordes rationales imperfectae sapientiae, imperfecti de deo judicii et imperfectae justitiae de Deo purgare debet (a. angef. O. S. 24, a). Es kann also kein materielles Feuer seyn, wie auch in der Korintherstelle nur zwei Worte: Christus und probare, nicht tropisch sind (de purg. 79, b). Dieses Feuer ist nun nichts Anderes, als das von Christus gebrachte Feuer, das Feuer der Frömmigkeit, die für sich purgatrix ist (ep. ad Hoeck 120, a). Daher ist es die Liebe, welche auch hier das eigentlich Treibende und Brennende ist, und gerade durch sie wird auch ein gewisses Moment der Strafe hereingebracht — habet nihilo minus illa pietas immo flagrans amor dilatus languorem et poenam suam —, aber wie dieser moeror aus der Liebe stammt, so erlangt er auch fortwährend Wachsthum derselben (a. angef. O.). Die Verstorbenen sind also in statu non misero, non sub virga lictoris, ut in igne praeparato diabolo et angelis ejus sed sub disciplina patris instituentis et eorum cotidiano profectu gaudentis (de purg.

81, b). Diese institutio wird näher den Engeln zugeschrieben vermöge e
hierarchicus — sie vollenden die drei Theile des göttlichen Ebenbildes —
per sapientialem cognitionem Dei, die Intelligenz erleuchten sie per sublin
ficationem Dei — aber nicht ohne Mitwirkung der Dreieinigkeit (a. a. O. 79
Wir haben hier eigentlich eine ideale Kirche als Anstalt, aber auch hier wah
den Areopagiten hinausgeschrittene Wessel wieder die Unmittelbarkeit des B
zwischen Gott und Menschen. Ja es ist doch wieder Christus selbst, der sei
lium hier verkündigt und zwar ohne Hüllen als der Hirte, der sich seiner H
annimmt. Er wird das ewige Evangelium verkündigen, das nicht der Vermit
organischen, leiblichen Lebens oder der phantasmata bedarf (a. a. O. 90, b
wir ihn sehen als den Inbegriff der Schätze aller Weisheit u. s. f., als die
Liebe, dann müssen wir wohl vollständig durch sie gezogen werden (a. a. O
Das purgatorium kann so nur ein Ort der Freude seyn, in den zu kommen
den Frömmsten nothwendig, aber eben so erwünscht ist. Das Licht scheint
hier, die Entwicklung geht viel rascher als hier. Die Verstorbenen sind ausge
dem Gefängniß, befreit vom Fleisch, von den Nöthen der Gebrechlichkeit los,
den Stricken des Feindes, in der promptitudo des Geistes hergestellt, hören d
und die Stimme des Gesetzgebers nicht als taube Hörer, sondern gerüstet zu
füllung der Gebote (a. a. O. 84, b)*). Sie sind mit einem Worte im Pa
und zwar glücklicher als die ersten Eltern, nicht nur weil sie vor dem Fall
(a. a. O. 84, a), sondern auch weil sie mehr Liebe und Gnade haben als A
Magdalena hat trotz ihrer früheren Sünde mehr Gnade, denn sie sieht den Erst
unter vielen Brüdern — et quanto clarior veritas, tanto clarior et am
charitas (de purg. 97, a). Wiederholt betont Wessel, daß die Sünde in il
tungen völlig aufgehört haben werde (a. a. O. 76, b). Es ist dieser letztere
er namentlich gegen einseitige Ueberschätzung der Virginität gerichtet ist, gemein
gelisch, — aber dennoch zeigt sich auch in dieser letzteren Ausführung, daß i
das Gefühl der Schuld ein untergeordnetes, die Sünde ein accidentielles Mo
So wenig er läugnet, daß sie eine Verkehrung sey, so kommt er doch gerad
was er über Adam und Eva sagt, der Ansicht nahe, daß sie eigentlich natürli
mußten auch Adam und Eva erst gereinigt werden — so hatten sie wenig
Anfang an peccata venialia. Darum kann denn auch für die gefallene Men
Gedanke, gerettet, begnadigt zu seyn, nicht mehr Werth haben oder überhaupt
keinen besonderen Werth haben neben dem anderen, daß das Ziel, das Gott de
heit gesteckt, erreicht sey. — Es ist bezeichnend, daß Wessel, obgleich er das d
und seinen Engeln bereitete Feuer nennt, doch nicht, wie Augustin, neben d
und visio Dei das Gegenbild der ewigen Unseligkeit stellt. Auch in dieser
vergißt er die Sünde. Es zieht ihn, wie Zwingli, vielmehr hin zu einer
στασις — zu einer Vereinigung alles Lebendigen in völlige Einheit mit Got
hat diese Perspektive nicht ausgeführt, allein sein ganzer Standpunkt brachte e
daß sein Auge doch wesentlich hinausgerichtet war auf das Ziel — auch in l
ziehung ein Gegensatz zu der deutschen Reformation mit ihrem Beruhen in
mittelbaren certitudo salutis. In dieser — mit einem Worte, in der Recht
lehre hatte Luther die ungeheure Anziehungskraft für das Volk, durch diese
erst zum Reformator. — In der That, so kühn es scheint, Luther's eigenes
über sein Verhältniß zu Wessel anzugreifen, wird es doch sich nicht läugnen l
bei allem Reformatorischen in Wessel diesem die eigentliche reformatorische (
fehlt. Er hat nichts durchschlagendes Populäres. Gemüth und Phantasie
den Hintergrund, ich möchte sagen: auch seine Mystik trägt etwas Rationalis

*) Es mag dieß auch eine ungefähre Vorstellung davon geben, wie sich Wessel den
dachte.

sich. Sein ganzes Wesen berührt sich mehr mit den Schweizern, namentlich Zwingli — und es kann von hier aus nicht zufällig erscheinen, daß Wessel's Vaterland dem reformirten Typus zufiel. Es hängt mit diesem Mangel an Genialität und der größeren Empfänglichkeit für Fremdes zusammen, daß er einerseits mehr als die Reformation noch mit der Scholastik und in größerem Maße mit Augustin verwandt ist, während er andererseits wieder vorwärts deutet auf modernere Erscheinungen. Immerhin aber hat er die mannichfaltigen Elemente seiner Bildung mit so viel Originalität verarbeitet, daß wir nicht anstehen dürfen, unser obiges Urtheil festzuhalten, daß er in dogmatischer Beziehung der bedeutendste Vorläufer der Reformation sey.

Trotz der Verehrung, in welcher Wessel während seines Lebens stand, namentlich in dem Kreise der Brüder vom gemeinsamen Leben, konnten seine Schriften doch dem Schicksal nicht entgehen, von der fanatischen Wuth der Bettelmönche verfolgt zu werden. Sie traten daher auch nicht sofort an's Licht, sondern erst die beginnende Reformation erneuerte das Andenken dieses Mannes wieder. Durch Luther's Vermittelung trat die erste Sammlung seiner Schriften unter dem Titel farrago rerum theologicarum uberrima 1521 an's Licht und erlebte sofort in den folgenden Jahren 1522 und 1523 mehrere Auflagen. Die letzte ist durch Strack in Gießen besorgt, 1617, nachdem schon 1614 eine Gesammtausgabe seiner Werke in Gröningen erschienen war. Die farrago enthält folgende Schriften: 1) de benignissima Dei providentia; 2) de causis, mysteriis et effectibus dominicae incarnationis et passionis; 3) de dignitate et potestate ecclesiastica; 4) de sacramento poenitentiae; 5) quae sit vera communio sanctorum; 6) de purgatorio; 7) eine Anzahl Briefe, namentlich den Brief an Hödt de indulgentiis. Die Gesammtausgabe enthält weiter noch vor Allem den Tractat de eucharistia, der wohl Luther'n schon mitgetheilt war, aber aus dogmatischen Gründen von ihm nicht veröffentlicht ward. Ferner eine ausführlichere Schrift de causis Incarnationis et de Magnitudine Dominicae passionis in zwei Büchern, und endlich drei ascetische Schriften: 1) de Oratione; 2) Scala Meditationis; 3) Exempla Scalae Meditationis. In dogmatischer Beziehung können alle diese genannten Schriften, welche nur die Gesammtausgabe enthält, der farrago gegenüber nichts wesentlich Neues enthalten, mit Ausnahme der Abhandlung über das Abendmahl. Die Schriften Wessel's, wie sie in der farrago enthalten sind, machen großentheils den Eindruck einer gewissen Mosaikarbeit. Es sind Thesenreihen, einzelne Aperçus, von denen zum Theil klar ist, daß ihre Zusammenstellung nicht von Wessel selbst herrührt. Man bekommt ganz den Eindruck, daß Wessel ein Mann war, der eigentlich immer mit der Feder in der Hand hatte, aber eben darum sich selten besonders hinsetzte, eine Arbeit von größerem Umfange durchzuführen. Darnach kann es auch nicht auffallen, wenn die Angaben über verlorene Schriften etwas schwankend sind. Hardenberg nennt fünf solche: 1) liber notularum de Scripturis sacris et variis Scripturarum locis; de Creaturis; de Angelis; de Daemonibus; de Anima — offenbar auch ein Conglomerat von Notizen — 2) liber Magnus magnus de Dignitate et Potestate ecclesiastica de Indulgentiis. — 3) Libellus de Nominalibus. — 4) de triduo Christi in sepulchro. — 5) duo libelli practici in Medicina. — Von seiner großen Notizsammlung, dem mare magnum, ist schon geredet. — Außerdem hat Ullmann noch vier Schriften namhaft gemacht, die er eigenen Aeußerungen zufolge geschrieben: 1) liber de futuro seculo; 2) liber de peccatis; 3) de Notitia et Visione Dei; 4) de Moribus veterum haereticorum. Doch läßt Ullmann von den drei letztgenannten Titeln sehr zweifelhaft, ob sie wirklich Werke [illegible] Wessel bezeichnen (vgl. Ullmann a. angef. O. S. 667—680. Das Schicksal der Schriften Wessel's hat Muurling in der eigenen disquisitio VII. S. 117—131 behandelt).

Nachrichten über Wessel's Leben wurden zuerst von Regner Prädinius — von 1508 [illegible] 1539 Rektor der Schule zu Gröningen, einem eifrigen Verehrer Wessel's, gesammelt, dieselben sind aber verloren. Dagegen haben wir noch das, was Albert Harden-

berg, der bekannte Domprediger zu Bremen, † 1574 mit großem Interesse stellte. Ein Manuskript seiner, in der Gröninger Ausgabe der Werke We veröffentlichten Lebensbeschreibung hat Ullmann in München, etwas vollständi Druck, gefunden. Von späteren sind zu nennen: Effigies et vitae Profess demiae Groningae, Gröningen 1654, und die friesischen Historiker Suffr und Ubbo Emmius, von denen der erstere in seinem Buche de Scriptoribı der letztere in seiner historia rerum Frisicarum von Wessel handelt.

Die Forschungen über Wessel's Leben haben im Einzelnen namentlich Gelehrte sich angelegen seyn lassen. Dieselben dürften zum Abschluß gebracht den holländischen Gelehrten Wilhelm Muurling, der außer der oben benutzte tatio historico theologica de Wesseli Gansfortii cum vita tum meritis Trajecti ad Rhen. 1831, eine Antrittsrede hielt zu Gröningen: de Wesseli germani Theologi, principiis atque virtutibus. Amstelod. 1840, und von in seinem Werke über Johann Wessel, ein Vorgänger Luther's, Hamburg 1 noch mehr in der zweiten erweiterten Auflage dieses Werks, das unter dem formatoren vor der Reformation" in zwei Bänden, Hamburg 1841 und schien. Diese gründliche, geistvolle Arbeit ist zugleich die einzige ausreichend lung seiner Lehre, die wir im Obigen zwar in einigen Stücken ergänzt oder be haben glauben auf Grund namentlich der eindringenden symbolischen Arbeit de Theologie in den letzten 20 Jahren, die aber um so mehr klassisch bleiben selbst monographische Werke über dogmengeschichtliche Stoffe, wie die von Ba in Bezug auf Wessel ungebührlich kurz sind. H. Sch

---

Nachtrag zum Artikel „Waldenser" S. 521 ff. — Inhal Cambridge neuerdings wieder aufgefundenen Morland'sche lung waldensischer Handschriften. — Bei dem Interesse, welches Wiederauffindung dieser Dokumente knüpft, scheint es nicht unpassend, sonde vielmehr manchen Lesern willkommen seyn, wenn hier nach Bradshaw a. a. O. Angabe des Inhalts jener Handschriften mitgetheilt wird, zumal da die Berz Leger I, 21., Monastier II, 235. nicht ganz mit dem von Bradshaw über Wir nehmen die von demselben befolgten Benennungen der verschiedenen Bä

A, nach Bradshaw in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts gesch Papier und Pergament, $3\frac{7}{8}$ Zoll hoch, $2\frac{7}{8}$ Zoll breit, besteht aus sechs v Theilen, alle von derselben Hand, ausgenommen vielleicht der letzte. Der enthält 1) Genesis, eine Uebersetzung von Genesis Kap. 1—10; 2) einen T die Natur der verschiedenen Thiere; 3) einen Tractat über die Sünden, lo li pecca; 4) eine Predigt vom Worte Gottes (De la parolla de Dio). geglaubt, daß diese Predigt die Jahrzahl 1230 trage, aber Bradshaw liest 1 zweite Theil ist in lateinischer Sprache geschrieben und enthält Belehrunge Geistlichkeit gerichtet, mit den Anfangsworten: sequitur de imposicione Der dritte Theil enthält eine Rede, die mit den Worten anhebt: alcuns v la parolla de Dio segont la lor volunta; die Rede selbst handelt von den von Ueberlieferungen (trametament), nämlich von Gott allein, von Gott un vom Menschen allein, und von den usurpirenden Predigern. Der vierte Th Tractat, betitelt „Herman". Der fünfte Theil ist eine Sammlung von Schriftstücken, darin ist doctor evangelicus, d. h. Wicliffe, angeführt. Theil enthält, nach drei kurzen Paragraphen, eine kleine historische Erörte die freiwillige Armuth der Kirche; leider fehlt das Ende; es ist darin gesagt, Jahrhunderte (dui cent an) nach Peter Valdo eine Verfolgung sich erhob, zu der Zeit des Schreibenden sich erstreckte; dui ist zum Theil ausradirt.

B, wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts geschrieben,

gament, 4¼ Zoll hoch, 3¼ Zoll breit, besteht aus drei Theilen von derselben Hand. Der erste Theil enthält 1) die sieben Bußpsalmen, 2) den Prolog zum Evangelium Johannis, in lateinischer Sprache, 3) glosa pater noster, — Auslegung des U. V., 4) Treçenas, es sind 4 treçenas, die den vier Vierteln der Jahressonntage entsprechen. Jede treçena enthält dreizehn Sonntage mit den dazu gehörigen epistolischen und evangelischen Perikopen, betitelt: 1ster, 2ter, 3ter Sonntag der ersten, zweiten (u. s. w.) treçena; 5) Doctor; 6) Penas; 7) li goy (Freuden) de paradis; 8) La pistola (Brief) de li amic. Nun folgen die Gedichte: 9) Novel confort; 10) Lo novel sermon; 11) La nobla Leyczon, welche die Jahrzahl 1400 trägt, wie wir gezeigt haben S. 526; 12) Payre eternal; 13) La barca. Es fehlt also: l'avangeli de li quatre semencz, Lo despreczi del mont. Der zweite Theil enthält: 1) einen Tractat über die zehn Gebote; 2) die 12 Artikel des Glaubens; 3) die sieben Todsünden; 4) die sieben Gaben des heiligen Geistes; 5) die theologischen Tugenden; 6) die Cardinaltugenden; 7) von den Gütern des Glückes, der Natur und der Gnade; 8) von sechs Dingen, die in dieser Welt besonders geehrt werden; die übrigen neun Seiten enthalten zwei Predigten und eine Stelle über die Mißbräuche (abusions). Der dritte Theil ist an beiden Enden defekt und enthält sieben Predigten.

C, ungefähr um die Mitte des 15. Jahrhunderts geschrieben, auf Papier, 3⅜ Zoll hoch, 2½ Zoll breit, besteht aus drei Theilen, von derselben Hand herrührend. Der erste enthält zwei Predigten, die eine handelt de la confession, die andere de la temor del Segnor. Der zweite Theil enthält nur Eine Predigt. Der dritte Theil enthält 1) eine Predigt (?), betitelt: tribulacions; 2) eine Uebersetzung von 2 Makk. Kap. 7.; 3) eine dergl. von Hiob Kapp. 1. 2. 3. u. 13.; 4) eine dergl. vom ganzen Buche Tobiä; 5) die 14 ersten Verse der Nobla Leyczon, welche die Jahrzahl 1400 enthalten (s. S. 527).

D, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geschrieben, auf Pergament, 3¼ Zoll hoch, 2½ Zoll breit, ist an beiden Enden defekt und enthält 1) eine Sammlung von medicinischen Recepten, ohne Anfang; 2) eine Rede über „tribulacions“ (Anfechtung), mit den Worten beginnend: ayci comença sant Isidori; 3) eine Predigt über die sieben Todsünden und die Heilmittel dagegen, über den Text: donca vos mesquins perque tarçen de ben far etc.; 4) eine Predigt über das Almosen, über den Text: o vos tuit liqual lavora etc.; 5) drei kleinere Schriftstücke, beginnend: a) Dio bat li ome, b) Nota que la son quatre cosas que nos apellan, c) Nos vehen esser na; 6) mehrere kurze moralische Betrachtungen; 7) eine kurze Rede über die zwölf Freuden des Paradieses; 8) eine kurze Uebersicht der christlichen Lehre, mit den Worten anhebend: a tuit li fidel karissimes christians sia salu en etc., unter acht Rubriken vertheilt, aber in der Mitte der dritten abgebrochen.

E, von ungleicher Handschrift, auf Papier geschrieben, 4¼ Zoll hoch, 3⅜ Zoll breit; es finden sich darin die Jahrzahlen 1519, 1521; wirklich scheint Alles ungefähr aus derselben Zeit herzurühren. Der Band enthält vier Theile, wovon die zwei ersten Theile einer lateinischen Grammatik sind: 1) de interrogationibus, de participiis, de casu genitivo locali, de comparativis, de gerundiis; 2) de verbis, wobei die Worte in den waldensischen Dialekt übersetzt sind. Voran steht: anno domini millesimo q 1521. dies: 9 mensis Januarii. Der dritte Theil enthält Auszüge aus den Sprüchen und dem Prediger Salomo, aus Jesus Sirach, worauf 4) einige Sentenzen Gregor's des Großen folgen; 5) ein Gedicht, dessen Anfangsworte sind: tout ce que la terre nourist; 6) ein Gedicht von 282 Verszeilen, das also anhebt:

Comensament de tout ben es
temer diou soubre tout quant es.

7) ein Schriftstück unter dem Titel: sequitur liber Arithmetti (cus) extratus a Johannono Albi filio mgri Johannis Albi notariis de Fenestrellis sub anno domini 1519 et die 22 mensis Augusty. Der vierte Theil enthält 1) Albertani moralis-

sini optum de loquendi ac tacendi modo; 2) liber primus de amore et di dei et proximi et de forma vite ejusdem domini Albertani; 3) Verses die also anfangen:

Est caro nostra cinis
Modo principium modo finis;

4) Exortation de bien vivre et bien mourir, in 100 Zeilen, deren Anfang qui a bien vivre veult entendre; 5) optima consilia; 6) Sentenzen, betitel sophus; 7) versus morales.

F, geschrieben wahrscheinlich am Ende des 14. Jahrhunderts, auf Pe 5½ Zoll hoch, 4¼ Zoll breit, enthält den größten Theil des Neuen Testament Capitel der Sprüche und des Buchs der Weisheit Salomo's in folgender O Matthäus, wovon jedoch der Anfang fehlt; man möchte wissen, wie viel fe Lukas nur 1—3, 6., das Evangelium Johannis, — der erste Brief an die Ko die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, vom ersten Brief an die Thes nur die ersten Worte, die beiden Briefe an Timotheus, der Brief an Tit Hebräerbrief nur das 11. Kapitel. Darauf folgen Sprüchwörter Kap. 6. und Weisheit Kap. 5 u. 6., die Apostelgeschichte, der Brief Jakobi, die beiden Brief

Wir enthalten uns aller Urtheile über den Werth dieser Sammlung, die aus Bradshaw's angeführter Abhandlung kennen. Sie wäre wohl einer gena forschung werth.

Da Dr. Grützmacher in seiner S. 522 angeführten Abhandlung über d waldensische Sprache auf Proben derselben, die ich in der Schrift über die ro Waldenser gegeben habe, Rücksicht genommen, so benütze ich diese Gelegenheit, in meinem Werke stehen gebliebene Druckfehler zu verbessern. In der Nobla ist v. 36. zu lesen encontra statt emontra; v. 39. cum bonta statt de bont aquel statt agnel; v. 162. homecidi statt homedici; v. 46. Anmerk. spera sperancia; v. 70. Anmerk. laqual statt lacal.

Sodann ist im Texte der Cantica bei Niedener, Zeitschrift für die hist logie 1861. 4tes Heft, zu lesen:

Seite 528 Zeile 18 von unten: autissima statt antissima.
„ 544 „ 9 von oben: perozonsiancza statt perozonciancza.
„ 544 „ 15 von oben: sentier statt senties.
„ 561 „ 11 von oben: pelalha statt pelacha.
„ 593 „ 18 von oben: vinatienca statt vinacienca.
„ 593 „ 18 von unten: l'ama statt la mia.
„ 594 „ 20 von oben: ama statt amia.
„ 594 „ 10 von unten: laisarey statt taisarey.
„ 594 „ 5 von unten: aquesta lacal statt aguesta local.
„ 598 „ 9 von oben: Sunamitienca statt Sunamitiena.
„ 599 „ 13 von oben: pom statt pomi.
„ 599 „ 20 von oben: tio statt lio.
„ 600 „ 8 von oben: de la gleisa di statt di la gleisa de.

Noch erlaube ich mir, Herrn Dr. Grützmacher zu bemerken, daß ich v. Nobla Leyczon die richtige Lesart habe: temer (timere), die allein einen Sinn gibt, während Raynouard, seinem Abschreiber folgend, die falsche Lesart hat. Herz

---

Binet, Alexander Rudolf. Unter den Männern, welche in der Gesch neueren französischen Protestantismus eine hervorragende Stellung einnehmen, keiner, der durch geistige Begabung und Adel des Karakters Binet übertrifft, er durch psychologischen Tiefsinn, durch originelle Auffassung des Christenthum

Talent für ascetisch-rhetorische Darstellung unstreitig den ersten Rang behauptet
durch nicht nur auf die Kirche und Theologie seines engern Vaterlandes, sondern
lvinischen Protestantismus überhaupt einen außerordentlichen Einfluß bereits aus-
hat und ohne Zweifel immer mehr ausüben wird. Vinet's Bedeutung liegt aber
usschließlich auf dem Gebiete der Kirche und Theologie; sein biegsames und viel-
Talent umfaßte auch andere Sphären des geistigen Lebens, insbesondere die
ur, die Linguistik, die Pädagogik und in gewisser Hinsicht auch die Philosophie.
oll, dem Zwecke dieses Werkes gemäß und so weit es in dem engen Rahmen
Blätter möglich ist, die religiös-theologische Seite des Mannes nebst den ein-
gen Schriften desselben in's Auge gefaßt werden. Zuerst aber müssen wir einen
uf seinen äußeren Lebensgang werfen, wobei zugleich ein Theil seiner Schriften,
seine kirchenpolitischen Ansichten zur Sprache kommen.

inet wurde am 17. Juni 1797 zu Ouchy, einem kleinen Orte am See, bei
ne, geboren. Seine Eltern stammten aus dem hart an der französischen Gränze
en waadtländischen Dorfe Crassier. Die Mutter war eine einfache Frau, ohne
ildung, aber voll Gemüth und gesunden Verstandes, der Vater ein Mann von
Talent, edlem Karakter, großer Strenge und Gewissenhaftigkeit. Derselbe, ein
ner Autodidakt, erst Schullehrer, später Sekretär in der Regierung, unterrichtete seine
Söhne anfangs selbst und erzog sie nach den Grundsätzen einer längst vergan-
Zeit. Er setzte alle seine Hoffnung auf Alexander's jüngern, ungewöhnlich be-
Bruder (der jedoch frühzeitig starb), während ihm jener nur geringe Anlagen zu
schien. Gleichwohl bestimmte er ihn zum Studium der Theologie, ohne daß
Wahl eine besondere Neigung auf Seiten des Sohnes zu Grunde lag. Vielmehr
diesen mehr zur Literatur hin; die Poesie übte auf sein Gemüth einen ganz
ümlichen Zauber aus; auch zeigte er frühe schriftstellerisches und selbst poetisches
. Allein der Vater überwachte sorgfältig seine Arbeiten, damit er seinen Lieb-
igungen nicht zu sehr nachhänge, und corrigirte oder vernichtete schonungslos alle
Produkte. Ueberhaupt schien die ganze Erziehungsweise des Vaters wie dazu ge-
die Individualität des jungen Menschen zu unterdrücken; aber die poetischen Ver-
desselben, von denen die ersten, die man von ihm hat, seinem siebenzehnten Jahre
ren, zeugen dafür, wie ein tiefes Gemüth und ein energischer Geist auch unter
engsten Zucht seine Selbstständigkeit zu bewahren vermag. Einen andern Beweis
legte der kaum neunzehnjährige Vinet beim Begräbniß eines verehrten und ge-
Lehrers an der Akademie ab, indem er gegen das Herkommen vor einer zum
sehr ansehnlichen Versammlung seine Empfindungen in beredten Worten aussprach.
Rede, in welcher sich ein bedeutendes schriftstellerisches Talent kundgibt, wurde
: gedruckt.

inet machte also seine Studien auf dem Gymnasium und der Akademie in Lau-
Von Anfang an zog er durch seinen Fleiß, sein Betragen und seine ungewöhn-
Anlagen die Aufmerksamkeit seiner Lehrer auf sich. Aber die Theologie, welche
an der Akademie getrieben wurde, konnte auf einen tiefen Geist, wie der seinige,
entscheidenden Einfluß ausüben. Doch fehlte es nicht ganz an ernsten Eindrücken für
emüth; denn unter den Professoren der Theologie waren einige, welche mit einem
haften theologischen System eine lebendige Frömmigkeit verbanden. Auch sehen
aß Vinet gewisse Lücken, die der öffentliche Unterricht übrig ließ, auszufüllen
e. So z. B. rief er unter den Studirenden der Theologie eine Gesellschaft
Studium der Bibel in's Leben, deren Zweck seyn sollte, sich wesentlich mit
bersetzung einer gewissen Anzahl Abschnitte der heil. Schrift nach dem Grundtext
häftigen.

m Jahre 1817 trat ein Wendepunkt in Vinet's äußerm Leben ein. Die Pro-
an der Lausanner Akademie wurden von Basel aus um einen Lehrer der fran-
n Sprache und Literatur für das dortige Gymnasium und Pädagogium an-

gegangen. Ihre Wahl fiel auf Binet. Er hatte eben sein zwanzigstes Lebensjahr zurückgelegt, als er die Stelle antrat. Erst zwei Jahre später kehrte er nach Lausanne zurück, um sein theologisches Examen zu machen und die Ordination zu empfangen, verheirathete sich dann noch in demselben Jahre mit einer nahen Verwandten und begab sich wieder nach Basel. Die ersten Jahre seines Aufenthaltes in dieser Stadt waren für ihn sehr mühevoll. Er gab wöchentlich bis auf zweiunddreißig theils Privat-, theils öffentliche Unterrichtsstunden und predigte zudem öfter. Diese Thätigkeit wurde bald gehemmt durch einen Unfall, an dessen Folgen er sein ganzes Leben hindurch litt. Auch sonst hatte er viel Schweres. Die Verachtung, welche ihm gewisse Collegen für seinen Lehrgegenstand auf rücksichtslose Weise zu erkennen gaben, verursachte ihm in Verbindung mit der ihm von seiner Erziehung her eigenen Schüchternheit große innere Leiden und Kämpfe; aber die Anhänglichkeit seiner Schüler, die er in seltenem Maße genoß und durch seine Liebe zu ihnen weckte, die geistvolle Art, womit er sein Fach behandelte und es zum Range einer Wissenschaft zu erheben wußte, über Alles aber seine christliche Sanftmuth überwanden am Ende jene Schwierigkeiten. Doch, wir müssen es uns versagen, auf Binet's zwanzigjährige Wirksamkeit in Basel näher einzugehen, und uns darauf beschränken, den Gang zu bezeichnen, den seine geistige und religiöse Entwicklung in der neuen Umgebung nahm.

Es war für dieselbe gewiß von der größten Bedeutung, daß er gerade in diesem Alter in eine an den mannichfachsten Bildungselementen so reiche Stadt versetzt wurde. Er brauchte diese alle, indem er sie durch seine Individualität bestimmte und Alles in sein eigenes Wesen verwandelte. Dieß gilt auch in Beziehung auf deutsche Wissenschaft und Anschauungsweise, mit denen er in Basel zuerst in Berührung kam. Selbständige Ansichten zu haben, das war es, worauf er schon früh hinarbeitete. Dieses Bedürfniß gibt sich unter Anderem kund in einem Briefe, den er am 24. Juli 1818 an seinen Freund Monnard (damals Professor der französischen Literatur an der Akademie zu Lausanne, seit 1846 an der Universität Bonn) schrieb und den wir nicht umhin können, hier wiederzugeben, da er uns einen Blick thun läßt in Binet's damaligen Gemüthszustand und in die für seine ganze weitere Entwicklung bezeichnende Anschauungsweise: „Ich muß gestehen“, schreibt er, „während ich mit Vergnügen sehe, daß meine Ideen sich durch das Studium entwickeln, fühle ich mit Kummer, daß viele Begriffe sich verwirren und bekämpfen und daß ich über viele Gegenstände dem peinlichsten Skepticismus zur Beute bin. Da ich deswegen gegen meinen Willen leide, so mache ich mir's nicht im Geringsten zur Ehre und halte dafür, daß der Skepticismus, ob er nun freiwillig oder unfreiwillig, immer eine Krankheit sey. Die Wahrheit zu sagen, leide ich deshalb mehr, als daß ich mich darüber beunruhige. Ich möchte vielmehr annehmen, die Ursache dieses Zustandes liege zum Theil in meiner neuen Stellung und meinen neuen Studien, oder es gebe vielleicht eine Zeit für die Wallung der Ideen und Lehren, wie es ein Alter für den entstehenden Aufruhr der Leidenschaften gibt. Die Seele hat ihre Kindheit, wie die Sinne. Nachdem man lange auf dem Ruhekissen der „„gemachten Ansichten““ geschlafen, ist es wohl nöthig, daß man erwache und untersuche. Ist dieß ein Uebel? Ich kann es nicht glauben. Wenn diese neue Prüfung viele Götzen umwirft, so weiht sie unsere alten Huldigungen rechten Gottheiten; sie macht, daß wir sie mehr lieben, sie beugt der Gleichgültigkeit vor, zu welcher ein träges oder feiges Vertrauen uns hätte fortreißen können. Vielleicht verhält es sich mit den Wahrheiten, die einem aufgedrungen worden sind, wie mit einer Gattin, die man nicht selbst gewählt hat: man hat für dieselbe wenig Anhänglichkeit. — Wenn es darunter heilige Wahrheiten gibt, die in diesem Conflikte einigermaßen in Gefahr kommen könnten, so [illegible] und bewahrt sie das Gefühl. — Ich freue mich, Ihnen sagen zu können, daß es für mich deren mehrere gibt, die von der Untersuchung nichts zu fürchten haben, und sie sich in mein Herz geflüchtet haben. Von der Art sind die Religion und die Vaterlandsliebe. Und warum sollte ich sie mit Beweisgründen stützen? Wenn Gott sie in mein

Herz wie in ein ehrwürdiges Asyl gelegt hat, wo er sie gegen mich selbst vertheidigen will, sollte es nicht eine schwere Inconsequenz seyn, sowohl sie anzugreifen, als sie mit fremden Stützen zu unterstützen?. Muß man nicht in vielen Fällen dem Gefühl eben so gut wie der Vernunft trauen?" (vgl. Chrétien évangélique, 1861, p. 10). Die letzteren Worte sind besonders bedeutsam, weil sie den Grundsatz bezeichnen, den Binet sein ganzes Leben hindurch bei der Erforschung und Aneignung der religiösen Wahrheit leitete. Als er dieselben schrieb, war er aber noch keineswegs im Vollbesitz der evangelischen Wahrheit. Seine Glaube war um diese Zeit wesentlich Autoritäts- und Gewohnheitsglaube, noch nicht das Resultat einer selbstbewußten, mit allen Kräften des Gemüths vollzogenen Aneignung der Wahrheit. Wie wenig erleuchtet seine religiöse Erkenntniß damals und noch längere Zeit war, geht unter Anderem auch daraus hervor, daß er (1820—1822) an den Aarauer „Stunden der Andacht" nicht nur Geschmack fand, sondern seinem Freunde Monnard, der die bescheidene Aufgabe unternommen hatte, dieselben in's Französische zu übersetzen, seine Dienste bei derselben anbot. Er behielt sich freilich sowohl in religiöser als in literarischer Beziehung eine gewisse Freiheit vor und machte von dieser einen ausgedehnten Gebrauch. Später fand er, jenes Erbauungsbuch sey der Ehre, die sie ihm angethan, nicht würdig gewesen.

Die Zeit, da Binet zu einer tiefern und vollständigern Erkenntniß der christlichen Wahrheit gelangen sollte, war nicht mehr fern. Es ist aber weder an sich, noch in dem uns angewiesenen Raume möglich, die Umstände alle anzugeben, welche eine Umwandlung in seinen Gefühlen und Anschauungen vorbereiteten. An denselben hatte allerdings Basel seinen Antheil, weniger durch die Theologie, welche damals an der Universität gelehrt wurde und mit der auch er, zum Theil noch als Zuhörer an der letztern, in Berührung kam, als durch das gerade damals sich erneuernde christliche Leben, welches, auf streng biblischer Grundlage ruhend, aber frei von dogmatischer Härte und Ausschließlichkeit, seiner Eigenthümlichkeit am meisten zusagen mußte. Jenes gilt besonders auch von dem im Frühling 1822 nach Basel berufenen de Wette, über den sich in Binet's Briefen manche interessante Bemerkungen finden. Er übersetzte und edirte gleich die erste Predigt, welche derselbe zu Basel hielt („die Prüfung der Geister" über 1 Joh. 4, 1—3.), und besuchte sogar eine Zeit lang dessen Vorlesungen; doch vermochte eine Theologie, welche die Thatsachen der Offenbarung nur als Symbole übersinnlicher Ideen betrachtet, keinen entscheidenden Eindruck auf ihn zu machen. Später, nachdem er selbst zu einer positivern Ueberzeugung hindurchgedrungen war, fühlte er sich von der negativen Richtung des berühmten Theologen immer mehr abgestoßen; dagegen wuchs seine Hochachtung vor dem Talente, dem Wissen und Karakter des Mannes, je näher er ihn kennen lernte. Der Impuls zu seiner neuen Umwandlung kam von einer ganz andern Seite.

Es ist im Allgemeinen bekannt, daß die französische Schweiz um jene Zeit der Schauplatz einer religiösen Erweckung war. Dieselbe war die Uebertragung derjenigen, welche am Ende des vorigen Jahrhunderts in England begonnen hatte, und verdankt ihre erste Entstehung im Waadtlande und in Genf (wo sie übrigens durch einheimische Persönlichkeiten vorbereitet war) der Thätigkeit englischer und schottischer Gläubigen, welche daselbst verweilten, nahm aber bald einen selbstständigen Karakter an. Die Tendenz dieser Erweckung war, gegenüber der herrschenden formalistischen Religiosität, die Erweckung des persönlichen Glaubenslebens durch die erneuerte Predigt des Evangeliums. Den Mittelpunkt bildete, wie in der Reformationszeit, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, aber im Allgemeinen wurde sie keineswegs so tief aufgefaßt, wie dieß besonders auch von Calvin geschehen war, dagegen wurde sie, wie von dem letztern, auf die Lehre von der absoluten Prädestination gegründet und diese selbst nebst den anderen damit zusammenhängenden Doktrinen von einzelnen Predigern, zumal im Anfange der Bewegung, in der ganzen Härte der reformatorischen Orthodoxie vorgetragen.

Vinet fühlte sich von der neuen Erscheinung zuerst mehr abgestoßen als angezogen. In diesem Sinne drückte er sich unter Anderm im Anfange des Jahres 1822 aus. Es handelte sich darum, einen seiner ehemaligen Lehrer, Curtat, einen frommen, aber neuen Tendenzen gründlich abgeneigten Mann, zu vertheidigen. Derselbe hatte gegen die Conventikel geschrieben und die angegriffenen Gläubigen hatten in einer ihrer von dem bekannten Genfer Theologen Malan geleiteten Versammlungen geantwortet, indem sie Gott baten, ihrem Gegner Licht und Liebe zu schenken. Dieses Gebet erschien in einer von Malan herausgegebenen Beschreibung zweier solcher Versammlungen. Ohne Zweifel nicht nur durch die auf seinen geliebten Lehrer sich beziehenden Ausdrücke selbst, sondern auch durch das Uebertriebene der in dieser Broschüre sich kundgebenden Theologie gereizt und freilich auch durch seine mangelhafte Kenntniß der evangelischen Wahrheit irre geführt, karakterisirte er in einer vierseitigen Schrift die Lehre der Erweckung als neu, sektirerisch und als ein seltsames Gemisch von Demuth und Hochmuth.

In seiner nähern Umgebung fanden sich Solche, die, von der methodistischen Erweckung angeregt, auch ihn für die durch dieselbe erzeugte neue Anschauungsweise zu gewinnen suchten, und zwar, wie es scheint, nicht immer mit der nöthigen Berücksichtigung seiner Eigenthümlichkeit; denn in seinen Briefen aus jener Zeit beklagt er sich bitter darüber, daß man ihm seine Gefühle streitig mache, seine Frömmigkeit regeln und ihm künstliche Rührungen vorschreiben wolle, wo er ehemals ohne Anstrengung empfunden habe.

Dennoch schenkte Vinet den durch die religiöse Erweckung angeregten Fragen seine Aufmerksamkeit; ungeachtet der engherzigen und nicht eben einnehmenden Formen derer, welche direkt auf ihn einzuwirken suchten, konnte er sein Ohr der Stimme der Wahrheit nicht verschließen; aber, seiner Individualität gemäß, bahnte er sich auch da allein seinen Weg, keinen anderen Führer wählend, als den himmlischen. Auf welche Weise die innere Veränderung, die wir später bei ihm wahrnehmen, vor sich ging, darüber fehlt jede nähere Kunde. Vinet verbarg mit jener zarten Scheu, die er immer in Betreff der heiligen Geheimnisse des innern Lebens bewies, alle diese Vorgänge in der Tiefe seiner Seele. So viel aber ist gewiß, daß er nur langsam und unter schweren innern Kämpfen zum Frieden gelangte. Es geht dieß mittelbar theils aus der Gestalt des Glaubens, der das Ergebniß dieser innern Krisis war, hervor, theils aus der Art und Weise, wie Vinet später die Aneignung der religiösen Wahrheit im Individuum darstellte und sein ganzes Leben hindurch für die Freiheit der Religion und Kirche kämpfte. Auch der Zeitpunkt, in welchem jene Veränderung in Vinet's innerm Leben zum Abschlusse kam, läßt sich nicht genau angeben, doch kann mit Bestimmtheit gesagt werden, daß sie in den ersten Monaten des Jahres 1823 vor sich ging. In einem Schreiben, welches er unterm 29. April desselben Jahres an die Redaktion des Journal de la Société de la morale chrétienne in Paris richtete über die in diesem angeregte Frage: ist die christliche Moral vom Dogma unzertrennlich? treffen wir ihn schon entschieden auf dem Boden des positiven Christenthums, dessen Kraft er unverkennbar an seinem Herzen erfahren hat; ja man findet in dem Briefe schon das Wesen seiner Moral und seiner Apologetik, wie er sie später entwickelte. Zu den deutlichen Beweisen, daß Vinet um jene Zeit wirklich zum neuen Leben hindurchgedrungen war, gehört ferner ein von ihm im August desselben Jahres (1823) niedergeschriebenes Gedicht, in welchem er alle seine Neigungen Gott zum Opfer zu bringen und Herz und Leben ihm zu weihen gelobt.

Dieses Gelübde hat er auch gehalten. Sein ganzes Leben, im Leiden und Thun, war von nun an im buchstäblichen Sinne ein Dankopfer, demjenigen dargebracht, der ihn die seligmachende Kraft des Evangeliums hatte erfahren lassen. Seine Dankbarkeit zeigte sich besonders in dem begeisterten Streben, diejenigen, welche diese Erfahrung noch nicht gemacht hatten, dahin zu bringen, sie zu machen, sowie dem Evangelium Raum zu verschaffen, damit es in unmittelbare Berührung mit den Seelen kommen und seine Gottes-

kraft an ihnen erweisen könne. Dieß ist die Aufgabe seines Lebens, das Ziel, welches er in den verschiedensten Richtungen seiner Thätigkeit beständig im Auge hatte.

Es währte nicht lange, so bot sich ihm eine Gelegenheit dar, jenen Grundtrieb seines Herzens bei einem Werke zu bethätigen, dem er sich bis an sein Ende mit einer Hingebung und Aufopferung widmete, die sich nur begreifen läßt, wenn man sich erinnert, in welch' naher Beziehung dasselbe nach seiner Ansicht mit dem eben angedeuteten Hauptzwecke seines Lebens stand, — wir meinen sein Wirken für die Gewissens- und Religionsfreiheit.

Es ist bekannt, welchen Widerstand die oben erwähnte religiöse Erweckung in der großen Mehrzahl des waadtländischen Volkes fand. Die Versammlungen der „Momiers“ (mit welchem Namen man die Erweckten spottweise bezeichnete) wurden tumultuarisch unterbrochen und auseinandergejagt. Die Regierung erließ zuerst einen Beschluß gegen die Erbauungsstunden (15. Januar 1824) und sodann ein förmliches Gesetz (20. Mai 1824), durch welches sie die Conventikel bei harter Geldbuße, Gefangenschaft und Verbannung verbot. Diese Ereignisse lenkten Vinet's Geist auf die Frage über die Gewissensfreiheit. Merkwürdig ist dabei, daß er bei Erlaß des ersten Beschlusses der Regierung diese Maßregel vor dem Gesetze und vom Standpunkte des Staatskirchensystems zu rechtfertigen sich bemüht, zugleich aber, gestützt auf den ganz individuellen Karakter der Religion, mit einem von jetzt an wachsenden Widerwillen von diesem System sich abwendet. Nie hatte ihn, wie er selbst sich ausdrückt, Etwas so stark ergriffen. „Wissen Sie“, schrieb er unterm 1. März 1824 an seinen Freund Monnard, „wovon ich seit einiger Zeit träume? Von Gewissensfreiheit. Bis zu gewissen Ereignissen, die mir dieselbe ein wenig zu gefährden schienen, habe ich wenig daran gedacht; jetzt ist das meine fixe und Lieblingsidee.“ — Noch vor dem 20. Mai schrieb er und veröffentlichte kurz nachher eine Flugschrift unter dem Titel: Du respect des opinions, Bâle 1824, in der er sich nicht an die Regierungen, sondern an Jedermann richtet, auch nicht gerade von den in seinem Heimathkanton ausgebrochenen Unruhen redet, auf die er nur am Ende hindeutet, sondern sich überhaupt gegen die Tyrannei erhebt, welche die Einzelnen in Betreff der verschiedenen Ansichten ausüben, indem sie dieselben ohne Prüfung, bloß auf Grund eigener Vorurtheile, herrschender Meinungen, abgeschmackter Gerüchte u. s. w. verdammen. Er verlangt dagegen, daß man die Ansichten achte, d. h. ihnen das Recht gewähre, sich frei zu äußern; daß man prüfe oder schweige, und selbst, indem man den Irrthum bekämpfe, die Aufrichtigkeit ehre.

In dieser Schrift sind die in Vinet's späteren Werken entwickelten Ansichten über Religionsfreiheit bereits keimartig vorhanden. Die reife Frucht seines Nachdenkens über diesen Gegenstand trat hervor im Anfang des Jahres 1826. Die Pariser Gesellschaft für christliche Moral hatte nämlich um jene Zeit eine Preisaufgabe gestellt über die Freiheit der Culte. Mit Freuden ergriff Vinet diesen Anlaß, seinen Ueberzeugungen über einen in seinen Augen so wichtigen Gegenstand Worte zu leihen. Die Anerkennung des hohen und rein religiösen Standpunktes, den er in seiner Arbeit einnahm, fand den glänzendsten Ausdruck in dem Lobe, welches der spätere Minister Guizot als Berichterstatter über das ausgezeichnete Werk in der Sitzung der Gesellschaft vom 13. April 1826 aussprach. Dasselbe erhielt unter 29 der Gesellschaft eingereichten Arbeiten den Preis. Es wurde gedruckt unter dem Titel: Mémoire en faveur de la liberté des cultes, par A. Vinet. Paris 1826.

Der Raum gestattet nicht, den Inhalt dieses und ähnlicher Werke des Verfassers im Einzelnen darzulegen. Wir müssen uns darauf beschränken, mit wenigen Worten die Hauptgesichtspunkte anzudeuten. Vinet betrachtete die Cultusfreiheit als eine nothwendige Folge der Gewissensfreiheit und daher beide als eine und dieselbe Freiheit, die er Religionsfreiheit nennt. Unter Gewissensfreiheit versteht er aber nicht nur das Vermögen, zwischen zwei Religionen zu wählen, sondern eben so sehr das Recht, gar keine an-

zunehmen. Die Cultusfreiheit erfordert zweierlei: erstens, daß der Verkündigung der Glaubensansichten kein unmittelbares Hinderniß entgegengesetzt werde; zweitens, daß das Bekenntniß einer Glaubensansicht, von welcher Art sie sey, weder Bevorzugung noch Hintansetzung in Beziehung auf bürgerliche und politische Rechte nach sich ziehe. — Der Verfasser ist natürlich veranlaßt, das Verhältniß zwischen der bürgerlichen und der religiösen Gesellschaft, dem Staat und der Kirche, mithin auch Ursprung und Zweck von beiden, zu untersuchen. Die bürgerliche Gesellschaft beruht nicht auf sittlichen Ideen, sondern ist aus der Nothwendigkeit entsprungen und wird durch die Nothwendigkeit erhalten. Wohl aber entspringt aus der bürgerlichen Gesellschaft eine Moral, und jene hat zur Aufgabe, diese zu beschützen. Die Elemente, welche diese gesellige Moral ausmachen, sind die Sicherheit, das Eigenthum und die Schamhaftigkeit. Alles, was über den Kreis der durch die bürgerliche Gesellschaft ausdrücklich gutgeheißenen Rechte hinausliegt, wie die Gefühle des Herzens und das innere Leben, liegt auch außerhalb der Gränzen der geselligen Moral. Dagegen ist die religiöse Gesellschaft aus der bloßen Gemeinschaft der Gefühle entsprungen; ein geistiges Gefühl, und nicht die Nothwendigkeit, hat die Bildung derselben bedingt. Nicht nur ist der Zwang ihrem Princip gänzlich fremd, sondern sie kann auch nur durch die Freiheit bestehen, denn sie beruht auf dem Glauben, der Glaube aber kann nicht befohlen werden. Demnach findet der Verfasser nur eine Art von Beziehung zwischen beiden Gesellschaften zulässig, nämlich den rein geistigen Einfluß der religiösen auf die bürgerliche Gesellschaft; es sey sogar genauer, zu sagen, der religiöse Geist, und nicht die religiöse Gesellschaft, übe Einfluß auf die bürgerliche Gesellschaft. Was den Staat betrifft, so müsse er sich in geistlichen Dingen als incompetent anerkennen; er enthält sich jeder Einmischung und verläßt diese neutrale Stellung nur dann, wenn die Kirche in sein Gebiet eindringt und die gesellige Moral verletzt. — Folgendes sind nun die Consequenzen, welche der Verfasser aus dem aufgestellten Grundsatze zieht: 1) Die Mitglieder der religiösen Gesellschaft sollen in Ansehung der bürgerlichen und politischen Rechte auf derselben Linie seyn, wie alle übrigen Bürger. 2) Die religiöse Gesellschaft regiert sich selbst mit vollkommener Unabhängigkeit. 3) Der religiöse Karakter gewisser bürgerlicher Akte, wie z. B. die Ehe und die Taufe, ist ganz unterschieden von ihrem bürgerlichen Karakter und ihrer Gültigkeit. Selbst der Eid kann nur verlangt, empfangen, aber niemals befohlen werden. 4) Die Regierung hört auf, die Geistlichen unterrichten zu lassen, zu besolden und zu überwachen. Endlich 6) der Gottesdienst soll öffentlich seyn, damit er weder für die gesellige Moral, noch für den Staat gefährlich werden könne. — Ein wenig weiter hin fordert der Verfasser die Freiheit nicht nur für den christlichen, sondern für alle Culte ohne Ausnahme. — Das Resultat ist: Absolute Trennung der religiösen und der bürgerlichen Gesellschaft, das würden die Strenge des Beweises, das Interesse der Religion und der Menschheit erfordern. Doch überzeugt, daß dieses Gut von der Vorsehung für eine mehr oder weniger entfernte Zukunft aufbehalten sey, und barschen und plötzlichen Revolutionen abgeneigt, begnügt sich der Verfasser für den Augenblick, zu verlangen, daß der bürgerliche Stand der Individuen von ihrem religiösen Bekenntnisse unabhängig gemacht werde und daß alle Sekten geduldet werden, so lange sie die gesellige Moral nicht verletzen.

Durch das genannte Werk wurde der Ruf Binet's als Denker und Schriftsteller begründet. Unter welchem Gesichtspunkte aber er selbst sowohl die Arbeit als die erlangte Auszeichnung betrachtete, bezeichnen folgende Worte aus einem Briefe an Ronard: „Der Erfolg, den ich so eben erlangt habe, ist der allerunerwartetste; ich dachte in den letzten Zeiten nicht einmal daran, daß meine Schrift könnte bemerkt werden. — Aber Gott hat mich besser behandelt, als ich es verdiente. Ich hatte meine Ueberlegungen nicht genug auf seine Ehre bezogen, um auf seinen Segen zählen zu dürfen, allein er wollte mich ermuntern, ihm zu dienen. Möchte es ihm gefallen, mittelst dieser Schrift etwas Gutes zu wirken.“

Nur im Vorbeigehen erwähnen wir einer kleinen Schrift, welche Binet ein Jahr nach dem Erscheinen des Mémoire herausgab unter dem Titel: Lettre à un ami, ou Examen des principes soutenus dans le Mémoire en faveur de la liberté des cultes. Lausanne 1827. Dieselbe war veranlaßt durch eine Zeitungserörterung, welche das Mémoire hervorgerufen hatte, und bildet eine nicht unwichtige Ergänzung zu diesem Werke. Zugleich ist sie, nach dem Urtheile der Kenner, ein schönes Beispiel des Binet'schen Styls um diese Zeit, einfach, kräftig, vortrefflich.

Die Frage der Religions- und Gewissensfreiheit nahm seine Aufmerksamkeit fortwährend im höchsten Grade in Anspruch. Leider erhielt sein Nachdenken über dieselbe nur zu reichliche Nahrung durch die Ereignisse in seinem Heimathkanton. Zwar ließen die Verfolgungen, welche durch das Gesetz vom 20. Mai 1824 sowohl von Seiten des Volks als der Regierung über die in Folge des Gesetzes von der Nationalkirche sich Trennenden, die „Dissidenten", herbeigeführt wurden, nach drei bis vier Jahren nach. Das Volk ermüdete; auch wurde das Gesetz wegen der Schwierigkeit der Ausführung nicht mehr angewandt. Aber im Jahre 1829 fingen die Verfolgungen von Neuem an und daran schloß sich auch ein schriftlicher Kampf über dieselben zwischen den beiden politischen Parteien. Binet, der auf Seiten der liberalen, antigouvernementalen Partei stand, mischte sich, zwar keineswegs aus Vorliebe für die besonderen Ansichten der Dissidenten, sondern im Namen des heiligen Princips der Religionsfreiheit mit einer Flugschrift in den Streit (Observations sur l'article sur les sectaires, inséré dans la Gazette de Lausanne du 13 mars 1829; ohne den Namen des Verf. und ohne Titel), welcher bald eine zweite folgte (Nouvelles observations sur un nouvel article de la Gazette de Lausanne, du 27 mars 1829; sur les sectaires. Lausanne 1829). Die erstere dieser Schriften verwickelte ihn und seinen Freund Monnard in einen Proceß mit der Regierung, in Folge dessen er wegen eines Formfehlers zu 80 Franken Buße verurtheilt und für ein Jahr als waadtländischer Geistlicher, Monnard eben so lang als Professor an der Akademie in Lausanne suspendirt wurde. Nach Beendigung des Processes schrieb Binet, veranlaßt durch den staatsräthlichen Bericht über denselben, eine größere Broschüre unter dem Titel: Essai sur la conscience et sur la liberté religieuse, ou Examen du rapport présenté au Grand-Conseil du canton de Vaud par le Conseil d'Etat, le 30 mai 1829; Paris 1829, — vielleicht die scharfsinnigste, klarste und beredteste Schrift, die aus seiner Feder geflossen ist. In allen diesen Schriften ist es das unbedingte Recht des individuellen Gewissens auf dem religiösen und sittlichen Gebiete, welches er mit immer größerer Klarheit und Gründlichkeit und zugleich mit einem Ernst vertheidigt, dem man es stets abfühlt, daß es ihm um nichts Anderes zu thun ist, als um die Wahrheit und ihren Sieg. Als Beleg dafür könnte hier noch eine andere kleine Schrift angeführt werden, welche er anonym fast sogleich auf die oben genannte folgen ließ und in der er sich das Vergnügen machte, sie selbst zu kritisiren (Observations sur l'Essai sur la conscience et sur la liberté réligieuse, de M. A. Vinet. Genève 1829).

Bald bot sich ihm wieder eine Gelegenheit dar, seine Stimme für das Princip der Religionsfreiheit zu erheben. Im Dezember 1830 hatte der Kanton Waadt, wie um jene Zeit viele andere Länder Europa's, seine liberale Revolution. Eine neue Verfassung sollte dem Volke vorgeschlagen werden und die Freunde der Religionsfreiheit gaben sich (leider, wie der Erfolg bewies, vergeblich) alle Mühe, zu bewirken, daß diese in derselben ausgesprochen werde. Binet gab in dieser Ansicht unter Anderm eine Flugschrift heraus unter dem Titel: Quelques idées sur la liberté réligieuse, Laus. 1831, in welcher er wieder mit aller Macht der Sprache und der Ueberzeugung die Cultusfreiheit forderte, indem er, wie immer, vom Princip der Gewissensfreiheit ausging. Vorher und nachher that er dasselbe in umfassenden Zeitungsartikeln.

Doch es ist hier nicht möglich, alle einzelnen Flugschriften und Artikel anzuführen, welche besonders von jetzt an in großer Zahl aus Binet's Feder flossen und meistens die Gewissens- und Religionsfreiheit oder andere, gewöhnlich auf seinen Heimathkanton

bezügliche religiöse und kirchliche Fragen zum Gegenstand hatten *). Noch weniger liegt es in der Absicht dieser Arbeit, auf Vinet's Thätigkeit als Professor der französischen Literatur und seine dahin gehörigen Werke näher einzugehen. Denn — um nur dieß zu bemerken — obwohl seit 1823 die religiösen und kirchlichen Fragen in erster Linie bei ihm standen, so nahm doch während seines ganzen Aufenthaltes in Basel die Literatur immer eine große Stelle in seinem Leben ein. Er widmete sich damals jenen anhaltenden und anstrengenden Arbeiten, die ihn zu einem der gründlichsten Kenner der französischen Sprache und Literatur gemacht haben. Eine Frucht davon ist seine 1829 bis 1830 erschienene, seither wiederholt aufgelegte Anthologie (Chrestomathie française, ou choix de Morceaux tirés des meilleurs écrivains français. Bâle 1829. 30. 3 Bde), welche vortreffliche Skizzen über die einzelnen Autoren nebst Anmerkungen, so wie einen literarhistorischen Abriß enthält, den der bekannte Schriftsteller Sainte-Beuve ein literarisches Meisterwerk nennt. — Seit dem J. 1831 legte Vinet seine zahlreichen Arbeiten in der damals unter seiner Mitwirkung entstandenen, in Paris herausgekommenen protestantischen Zeitschrift „Le Semeur" nieder. In denselben behandelte er nicht nur die französische Sprache und schöne Literatur, sondern mit großer Meisterschaft auch theologische, philosophische, geschichtliche und politische Gegenstände. Binnen wenigen Jahren stieg er zum Rang eines Kritikers empor, der für die berühmtesten Dichter und Schriftsteller Frankreichs in Sachen des Geschmacks wie des philosophischen Urtheils als Autorität galt, die sie um so williger anerkannten, als Vinet auch auf diesem schwierigen Gebiete mit der größten Strenge seiner Grundsätze den Geist der christlichen Liebe zu verbinden wußte. — Eine Anzahl jener im Semeur erschienenen Artikel gab er besonders heraus unter dem Titel: Essais de philosophie morale et de morale réligieuse. Paris 1837. Die Einheit derselben liegt in dem Gedanken, daß Christus der Mittler auch im Gebiete des Denkens ist und der Welt sowohl den Frieden des Geistes als des Herzens und Lebens bringt.

Unter all' jenen mannichfaltigen und anstrengenden Arbeiten, denen sich Vinet neben seinem beschwerlichen Schulamte, und übrigens fast beständig leidend, widmete, fand er doch noch Zeit, auch öfter in der französischen Kirche zu predigen. Seine Predigten machten namentlich vom Ende der zwanziger Jahre an einen gewaltigen Eindruck. Im Jahre 1830 ließ er zwei derselben drucken unter dem Titel: L'intolérance et la tolérance de l'Evangile, ohne Angabe des Verfassers. Im folgenden Jahre gab er einen ganzen Band heraus unter dem einfachen Titel: Discours (von der zweiten Auflage an mit dem vollständigen Titel: „Discours sur quelques sujets religieux.' Paris). Diese dogmatisch-apologetischen Predigten erregten nicht nur durch ihre klassische Form, sondern auch durch die Tiefe und Eigenthümlichkeit der in ihnen ausgesprochenen Gedanken in hohem Grade die Aufmerksamkeit des französischen Protestantismus. Wie der Verfasser selbst darüber dachte, kann man aus folgendem Briefe ersehen, den wir besonders deßhalb anführen, weil er in Kürze den theologischen Standpunkt angibt, den Vinet um diese Zeit einnahm. „Ich habe", schreibt er im Juli 1831 an Monnard, „ein Bischen gepredigt, und ich thue sogar Schlimmeres, ich lasse einige Predigten drucken ... Ich werde sie Ihnen schicken. Wenn Sie Zeit haben, einen Blick auf dieselben zu werfen, so werden Sie sehen, 1) daß sie nicht famos sind, 2) daß ich noch nicht recht im Klaren bin. Nicht daß in meinen Lehren (bitt' um Verzeihung, Herr Curtat, ich habe meine Lehren in der Mehrzahl gesagt) irgend welche Unentschiedenheit wäre; mehr als je bin ich im Klaren über das entsetzliche Nichts dessen, was nicht das Evangelium ist; in dem Christus, den unsere Väter angebetet haben, dem Christus Pauli, Pascal's, Luther's, dem Christus, der ein Sühnopfer für alle Menschen ist, bin ich, Gott sey Dank, fixirt. Vom Rationalismus will ich weder in schwacher,

*) Dieselben sind nach seinem Tode gesammelt und herausgegeben worden unter dem Titel: Liberté réligieuse et questions ecclésiastiques; par A. Vinet. Paris 1854.

noch in starker Dosis, weil ich, wenn ich mich einmal unterwerfe, mit Gott nicht um einige gelehrte Brocken meiner verworrenen Philosopheme streiten werde und weil der Rationalismus, in seinem Princip genommen, mit dem Deismus, von dem ich nichts will, vollkommen identisch ist. Aber wenn ich das consequente Christenthum will, so will ich es consequent in allen Richtungen; ich will auch, daß es in seiner großen objektiven Einheit subjektiv individuell sey; ich habe die festgesetzten und übereinkömmlichen Formen im Verdacht. Ich ziehe Manuel's Weitherzigkeit und Freiheit dem Schnürleib, welchen X. seine Anhänger anlegen läßt, vor" (vgl. Chrétien évangélique, 1861. S. 12).

Unterdessen hatte sich Vinet's Ruf als Lehrer, Prediger und Schriftsteller immer weiter ausgebreitet. Von allen Seiten, von Frankfurt a. M., Bern, Lausanne, Genf, Montauban und Paris suchte man ihn bald zum Professor, bald zum Prediger zu gewinnen; aber obgleich manches Einförmige in seiner Lehrthätigkeit, die Ueberlast der Schulstunden, vor Allem seine zarte Gesundheit ihm eine andere Stellung wünschbar machte, so konnte er doch aus allerhand Rücksichten sich immer nicht entschließen, einem Rufe an einen anderen Ort zu folgen. Ein Hauptgrund, der ihn daran hinderte, war jedenfalls seine tiefe Anhänglichkeit für die Stadt, in der er nun so lange gewirkt hatte. Auf der anderen Seite wußten auch die Basler seine großen Verdienste um ihre öffentlichen Lehranstalten zu würdigen und waren stolz, ihn zu besitzen. Vielleicht durch seinen wachsenden Ruf unruhig geworden, boten sie ihm im Jahre 1829 das Bürgerrecht an. Aber vor Allem die noch größere Anhänglichkeit für seinen Heimathkanton hielt ihn ab, dieses Geschenk anzunehmen. Einen glänzenden Beweis ihrer Hochachtung gab ihm die Regierung von Basel im Jahre 1835. Bisher hatte Vinet nur als außerordentlicher Professor an der Universität lehren können; nun errichtete man für ihn einen Lehrstuhl der französischen Literatur und Beredtsamkeit. Allein schon zwei Jahre später (1837) berief die Regierung des Kantons Waadt, welche in der Mehrzahl ihrer Mitglieder dem christlichen Princip zugethan war, ihren berühmten Mitbürger auf den Lehrstuhl der praktischen Theologie an der Akademie in Lausanne. Vinet, der diese Stelle in der theologischen Fakultät, die einzige, zu der er sich einigermaßen geeignet fühlte, seit längerer Zeit in's Auge gefaßt und für die er sich ein wenig vorbereitet hatte, nahm den an ihn ergehenden Ruf an, obschon theils aus Bescheidenheit, theils in dem wirklichen Bewußtseyn, wie mangelhaft seine specielle Ausrüstung für seinen künftigen Wirkungskreis sey, nicht ohne große Bangigkeit. Mit schwerem Herzen und einer längst gebrochenen Gesundheit verließ er sein geliebtes Basel. In Anerkennung seiner vielen Verdienste um die Wissenschaft und vorzüglich seines eigenthümlichen theologischen Karakters, sowie seiner ausgezeichneten Rednergabe beehrte ihn die theologische Fakultät bei seinem Abgange mit dem Doktorgrade der Theologie *).

Mit seiner Ankunft in Lausanne begann für Vinet die zweite Periode seiner Wirksamkeit, die kaum halb so lange als die erste, aber ihrer Natur gemäß noch segensreicher und von den nachhaltigsten Folgen war. Der Ruf seines Geistes, seiner vielseitigen Bildung, seiner glänzenden Lehrgabe, sowie seiner liebenswürdigen Eigenschaften hatte ihm zum Voraus die Herzen der Studirenden, seiner Collegen, der Regierung, aller Wohldenkenden geöffnet. Vinet's Berufung an die theologische Fakultät des Landes war aber damals von besonderer Wichtigkeit. Wir haben gesehen, daß dieses seit vielen Jahren der Schauplatz einer religiösen Erweckung war. Diese erfreute sich längst auch in der Nationalkirche einer wachsenden Ausbreitung; besonders hatte sie um jene Zeit schon mehr als die Hälfte der Geistlichkeit für sich gewonnen. Die Aechtheit der national-kirchlichen Erweckung erwies sich auch bald in manchen schönen Früchten, sowohl in dem Leben vieler von ihr ergriffenen Mitglieder, als auf dem Boden der unmittelbar

*) Da der bescheidene Mann von dieser Auszeichnung keinen öffentlichen Gebrauch machte, so geschah es, daß ihm dieselbe Ehre im Jahre 1846 zum zweiten Male von der theologischen Fakultät in Berlin zu Theil wurde.

religiösen Thätigkeit, der innern und äußern Mission u. s. w. Auch auf anderen Gebieten, dem der Literatur, der Gemeinnützigkeit, des öffentlichen Unterrichts, war eine rege Thätigkeit erwacht. Faßt man dieses Alles in's Auge, so kann man nicht umhin, den Anstoß zu segnen, der durch die Erweckung dem gesammten geistigen Leben des Landes gegeben wurde, und anzuerkennen, daß sie ihrem Ursprunge nach ein göttliches Werk war. Sie hatte vor Allem das Große bewirkt, daß die eigenthümlichen Wahrheiten des Evangeliums wieder verkündigt wurden: damit war der Sauerteig in das Volksleben hineingelegt. Aber freilich war er mehr hineingelegt als schon hineingemengt. Noch immer stand die große Masse des Volkes der wiederwachten Predigt des Evangeliums gleichgültig oder feindselig gegenüber.

Vinet hatte von Basel aus die religiöse Bewegung in seinem Heimathkanton sorgfältig beobachtet. Er sah in ihr den Keim eines viel versprechenden geistlichen Lebens, überzeugte sich aber bald, daß dieser Keim in seiner vollen Entfaltung gehindert werde. Auch waren ihm die Ursachen, welche, abgesehen von dem Widerwillen des natürlichen Menschen gegen das Evangelium, in der religiösen Bewegung selbst lagen, nicht verborgen geblieben. Es lag ihm daher nahe, gleich beim Beginn seiner neuen Wirksamkeit zu zeigen, welches seine Stellung zu dieser Bewegung sey und in welcher Weise er ihr zu dienen gedenke. Das that er in seiner Antrittsrede (1. Nov. 1837). Indem er in derselben die Frage behandelte: Was hat die Predigt von der religiösen Bewegung empfangen und was kann sie ihr hinwiederum geben? zeigte er unverhohlen seine Freude an der letzteren, unterließ aber nicht, mit der ihm eigenen Zartheit auch auf die Mängel derselben hinzuweisen. So z. B. gab er zu verstehen, daß die Improvisation in Mißbrauch ausgeartet sey, daß es der neuen Predigtweise an Individualität fehle und daß sie sich zu sehr damit begnüge, nur den Verstand, nicht auch Herz und Gewissen, den ganzen Menschen, zu überzeugen. Von der Form sodann zum Inhalt übergehend, verlangte er, daß der Prediger die vollkommene Menschlichkeit des Christenthums mehr betone, daß er die rationelle Seite desselben hervorhebe und nicht länger die Moral dem Dogma opfere, wie wenn Beides nichts Eines ausmachte *).

Bald nach seinem Amtsantritt wurde Vinet auch berufen, an wichtigen kirchlichen Verhandlungen Theil zu nehmen. Es war um eine neue Kirchenverfassung zu thun. Der Staatsrath zog die Geistlichkeit zu Rathe. In die Versammlung ihrer Abgeordneten wurde auch Vinet gewählt. Schon die beiden ihr vom Staatsrathe zur Prüfung vorgelegten Entwürfe theilten sich über den allgemeinen Begriff der Kirche, welcher den neuen Einrichtungen zum Ausgangspunkte dienen sollte. Der Zwiespalt der Ansichten trat in der Abgeordnetenversammlung wieder zu Tage bei Anlaß zweier Hauptfragen: der von dem Personale oder der Zusammensetzung der Kirche, und der von der Verbindung der Kirche mit dem Staate. Pfarrer Bauty betrachtete die Kirche als eine pädagogische Anstalt, bestimmt zur Christianisirung der Massen, und wollte keine andere Bedingung zur Mitgliedschaft an dieser Anstalt, als die Taufe. Vinet dagegen behauptete, die Kirche sey eine Gesellschaft, bevor sie Schule sey, und wünschte, daß die Mitgliedschaft an dieser Gesellschaft an eine freie Beitrittserklärung geknüpft werde. Was das Verhältniß zwischen Kirche und Staat betrifft, so bekämpfte Bauty aus allen Kräften die Zulassung der Laien in die kirchlichen Behörden, verlangte, daß die Kirche — mit Ausnahme der Lehre, worüber die Verfügung der Geistlichkeit, unter Vorbehalt des Staates, zustehen sollte — von dem letzteren regiert werde. Vinet dagegen wünschte, daß die Kirche weder durch die Geistlichkeit, noch durch den Staat, noch durch beide vereinigt, sondern durch kirchliche Körperschaften, in denen auch frei erwählte Laien sitzen sollten, regiert werde. Die thatsächlich und durch die Verfassung anerkannte Verbindung beider Sphären achtend, verlangte er nicht die absolute

*) Discours prononcés à l'installation de M. Vinet, etc. Lausanne 1837. Wieder abgedruckt als Anhang zu des Verfassers Homiletik.

Trennung der Kirche vom Staate, wohl aber, daß jene frei sey, und er hielt dafür, daß sie es ohne Dazwischenkunft der Gemeinden nicht seyn könne; aber er wollte, daß die Laien zugelassen werden, um die religiösen Fragen zu behandeln, und nicht nur, um sich mit den weltlichen Angelegenheiten der Kirche zu beschäftigen *). Die in solchen Dingen noch unerfahrene Versammlung schlug einen Mittelweg zwischen Vinet's und Vanty's Ansichten ein.

Bei dieser Verfassungsänderung wurde auch die fernere Geltung des kirchlichen Glaubensbekenntnisses, der helvetischen Confession, in Frage gestellt. In den hierauf bezüglichen Verhandlungen der Abgeordnetenversammlung hatte sich Vinet auf die Seite der Vertheidiger dieses Bekenntnisses gestellt; auch sprach sich jene schließlich für Beibehaltung desselben aus. Allein der große Rath verwarf die Confession. Vinet fand, dieser habe dabei seine Competenz überschritten, und schrieb einen Brief an die Versammlung, um sie zu bewegen, in einer zweiten Verhandlung auf diese Frage zurückzukommen. Aber vorher schon hatte er seine Ansicht über die Hauptsache der Verhandlung in zwei Artikeln der Revue Suisse ausgedrückt. „Vinet's Stellung in dieser Sache", sagt Scherer mit Recht, indem er den Inhalt dieser Artikel zusammenfaßt, „ist sehr beachtenswerth. Der Boden, auf den er sich stellt, ist der der relativen Wahrheit. Obgleich er die Ideen vorbehält, die er vorher über das Verkehrte der Einrichtung, welche die Kirche mit dem Staate verbindet, ausgesprochen hatte, so acceptirt er doch die Thatsache, nämlich das Daseyn der Nationalkirche. Er vertheidigt das helvetische Glaubensbekenntniß nicht an sich selbst betrachtet, sondern er hält das enge Wechselverhältniß aufrecht, welches zwischen den beiden Ausdrücken Kirche und Bekenntniß besteht; er erklärt, die waadtländische Kirche werde, wie man es auch anstelle, ihr Bekenntniß haben, und Bekenntniß für Bekenntniß zieht er das bekannte dem unbekannten, dasjenige, welches aus einem historischen und positiven Glauben entstanden ist, demjenigen, welches wahrscheinlich ganz negativ seyn wird, dasjenige, dessen Grundlehren sich immer im Verhältniß zum Leben gesunden haben, dem des Indifferentismus vor" (a. a. O. S. 64 f. Vgl. Vinet, Liberté religieuse etc. p. 205—238. 255—264).

Dem großen Rath wurde ein neuer Entwurf überreicht, der den Classen und der Synode ihren ausschließlich kirchlichen Karakter bewahrte und die helvetische Confession noch beizubehalten suchte. Um den letztern Punkt concentrirte sich diesmal beinahe die ganze Verhandlung. Fast einmüthig sprach sich die Geistlichkeit für Beibehaltung des Symbols aus. Allein die Gegner desselben brachten die Sache vor das Volk: in einer Bittschrift begehrten beinahe 9000 Bürger die Beibehaltung, etwa 12000 die Abschaffung des Bekenntnisses. Der große Rath entschied sich mit 81 Stimmen gegen 45 für die Abschaffung. Eben so beschloß er, die bestehende Ausschließung der Gemeinden von der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten beizubehalten. Das ganze „Kirchengesetz", nach welchem die Kirche in eine fast noch größere Abhängigkeit vom Staate als bisher kam, wurde am 14. Dezember 1839 angenommen. (S. einen Ueberblick desselben im Artikel „Schweiz" Bd. XIV. S. 122). — Vinet glaubte die Verwaltung, der die Kirche durch dieses Gesetz unterworfen wurde, nicht annehmen zu können und trat am Ende des Jahres 1840 aus der waadtländischen Geistlichkeit aus.

Wir haben oben bei Erwähnung des Mémoire en faveur de la liberté des cultes gesehen, daß Vinet schon im J. 1826 die absolute Trennung zwischen Kirche und Staat für das normale Verhältniß erkannt hatte. Von jener Zeit an befestigte sich diese Ueberzeugung bei ihm immer mehr. „Jedes auf einer Verbindung zwischen Kirche und Staat beruhende System ist schon dadurch unvollkommen; nur die völlige Trennung dieser

*) Siehe die Verhandlungen der Versammlung in dem Bulletin de la délégation des classes convoquées par le conseil d'Etat afin de présenter des observations sur les deux projets d'organisation ecclésiastique. Publié par la rédaction du Narrateur religieux. Lausanne 1838. Vergl. auch Vinet, Liberté religieuse et questions ecclésiastiques. S. 175 — 204; Edmond Schérer, Alexandre Vinet. Notice sur sa vie et ses écrits. Paris 1853. S. 60—62.

beiden Anstalten kann alle Schwierigkeiten verschwinden machen", sagt er 1829, und er ist überzeugt, daß der Lauf der Zeiten, der Anblick der großen Wirkungen der Cultusgleichheit, die Fortschritte der politischen Wissenschaft und die neuerwachenden Bedürfnisse die Trennung beider Sphären herbeiführen werden. Schon darum sieht er sich nicht veranlaßt, irgendwie an der Auflösung des bestehenden Verhältnisses zu arbeiten, und noch weniger, aus der Landeskirche auszutreten. Dazu kommt seine angeborene Pietät für alles Bestehende, Alte und Ehrwürdige. Dieses Gefühl spricht er mit Beziehung auf die Nationalkirche im J. 1831 in rührender Weise in den Worten aus: „Allerdings bin ich jenem Gefühl, das an die Vergangenheit fesselt, jener Ehrfurcht für die alten Einrichtungen, welche mit der Ehrfurcht für das Alter so nahe verwandt ist, nicht fremder als ein Anderer. Ich würde es mir fast eben so sehr vorwerfen, gegen eine alte Sache, wie gegen einen alten Menschen zu fehlen. Das Alter unserer Kirche empfiehlt mir sie, ihr Ursprung viel mehr, ihre Schriften noch mehr, und ich erwäge außerdem, welche üble Folgen ihre Unterdrückung nach sich ziehen könnte. Allein ich liebe in ihr noch mehr, was sie werden kann, als was sie gewesen ist. Ich liebe in ihr eines der Departements, eines der Territorien der unsichtbaren Kirche. Ich liebe in ihr, was unsere Väter in ihr geliebt haben: eine Freistätte für die mühseligen und beladenen Seelen, eine Herberge für die Wanderer nach der Ewigkeit, ein von der Hand des Herrn auf mein irdisches Vaterland geworfenes Netz. Ich liebe in ihr etwas Aelteres, als unsere ganze Vergangenheit: nämlich, was sie noch von der Kirche Christi an sich hat, oder vielmehr die Kirche Christi liebe ich in ihr." — Daher hält Vinet so lange als möglich an der Hoffnung fest, die Kirche könnte ungeachtet ihrer Verbindung mit dem Staate eine gewisse Unabhängigkeit erlangen, und theilt, wie wir gesehen haben, jede Anstrengung derjenigen, welche dieses Ziel in Betreff der Kirche seines Landes verfolgen. Allein jene oben dargelegte, im Jahre 1839 gemachte Erfahrung scheint einen entscheidenden Einfluß auf ihn ausgeübt und ihn von der dringenden Nothwendigkeit der Trennung zwischen Kirche und Staat überzeugt zu haben. Denn noch in demselben Jahre sprach er diese Ueberzeugung aus in einer abermals durch die Pariser Gesellschaft für christliche Moral veranlaßten und gekrönten Preisschrift, die er 1842 herausgab unter dem Titel: Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat, envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie du principe. Paris. Indem wir auf das Buch selbst, auf die gründliche Recension desselben vom Herausgeber dieser Encyklopädie in den Studien u. Kritiken 1844, 2. Heft, S. 499 ff., und auf Scherer a. a. O. S. 66—79 verweisen, begnügen wir uns hier damit, einige Hauptpunkte hervorzuheben.

Das Werk, dessen Methode wo möglich noch mangelhafter ist, als die des Mémoire sur la liberté des cultes, was freilich zum Theil auf Schuld des dem Verfasser vorgeschriebenen Thema's fällt, das er zu seinem besondern Zwecke modificirte, zerfällt, wie der Titel anzeigt, in zwei Theile, deren erster eine schöne moralische Abhandlung ist über die Pflicht für Jeden, seine Ueberzeugungen, insbesondere die religiösen, zu äußern, während der zweite eine Erörterung des Verhältnisses zwischen der bürgerlichen und der religiösen Gesellschaft enthält. Dieser zweite Theil ist bei Weitem der umfangreichste. Die Idee, welche die ganze Beweisführung des Verfassers bedingt und sich leicht aus dem Ganzen herausfinden läßt, ist ohne Zweifel die der Individualität. Im Uebrigen kehren dieselben Grundanschauungen, die in dem Mémoire herrschen, hier wieder, nur entwickelter und so zu sagen verschärft. So in Betreff der Kirche und des Staates. In dem vorliegendem Werke bekämpft Vinet die Ansicht, daß der Staat der ganze Mensch sey. Der Staat ist, nach seiner Auffassung, der Mensch, sofern man ihn von ihm in's Auge faßt, was er mit jedem andern Menschen gemein hat; er stützt sich auf das, was in allen Menschen identisch ist; nun ist aber im Menschen ein Element, das rein individuell, nicht in Allen identisch, das folglich nicht Gemeingut werden kann: das ist das Gewissen. Der Staat ist nicht das Menschenwesen, sondern eine göttliche

Institution, die aus diesem Wesen und aus dessen Bedürfnissen hervorgegangen ist; er ist ein Ausdruck der menschlichen Natur und die nothwendige Form des menschlichen Lebens; er ist menschlich, der Mensch aber ist er nicht; er ist nur der Mensch, das Gewissen abgerechnet. — Stützt sich nun der Staat auf die Identität, so dagegen die Kirche auf die Individualität, das Gewissen. Die Kirche ist die Verbindung der individuellen Glaubensüberzeugungen oder der Gewissen. Darin ist zugleich der freie Beitritt und Austritt ein- und jeder Zwang ausgeschlossen. Da dem Verfasser aber dies Alles im System der Verbindung beider Sphären unmöglich scheint, so kommt er auf die Thesis der völligen Trennung zwischen Kirche und Staat; ja, da nach seiner Ansicht die Individualität im innersten Wesen der Religion und insbesondere des Christenthums liegt, so wird ihm die Trennung zum Dogma und die Verbindung zur Häresie. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß zwischen Kirche und Staat kein Verhältniß bestehen soll: sie können gegenseitig Einfluß auf einander ausüben, aber einzig unter den Auspicien und im Geiste der Freiheit. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe bemerkt der Verfasser: „Ich gebe die Legitimität und das Daseyn von direkten, aber nicht von unmittelbaren Beziehungen zwischen der Religion und dem Staate zu. Die Religion schreibt die Sitten und diese die Gesetze vor.“

Wie man auch über des Verfassers Beweisführung und seine extremen Schlußfolgerungen denken möge, so viel ist gewiß, daß er in diesem Werke bedenkliche Mißbräuche, die Folge der langen Vermengung zweier ihrer Natur nach verschiedenen Sphären, aufgedeckt hat, Mißbräuche, die nach seinem Vorgange immer lebhafter auch von Solchen gefühlt werden, welche die Ursache nicht da sehen wollen, wo er sie sah. Die heilige Entrüstung über dieselben, die über jeden Zweifel erhabene Ueberzeugung und die glühendste Begeisterung für die Wahrheit des Evangeliums, die allein ihm die Feder in die Hand gegeben haben, steigern seine Darstellung mitunter zur höchsten Beredtsamkeit und verleihen seiner Sprache eine wunderbare Schönheit.

Aus dem bisher über Vinet's negative Stellung zu dem System der Verbindung von Kirche und Staat Gesagten könnte man schließen, er werde jetzt, nachdem er sich darüber mit solcher Rückhaltslosigkeit ausgesprochen, auch aus der Nationalkirche ausgetreten seyn. Das ist aber nicht der Fall. Wir haben bereits die, so zu sagen, gemüthlichen Bande erwähnt, welche ihn bisher in derselben zurückhielten. Dazu kam nun aber noch seine tiefe Abneigung sowohl gegen das Princip, als gegen das ganze Wesen des Separatismus. Er war von jeher der entschiedenste Anhänger des Princips der Massenkirchen, mit dem er nur dasjenige des freien Beitritts verbunden wünschte. So blieb er denn als einfaches Mitglied in der Landeskirche, bis neben dieser eine Kirche entstand, in welcher die Verbindung dieser beiden Grundsätze verwirklicht war. Noch mehr. Auch jetzt, d. h. nach Herausgabe des letzgenannten Werkes, konnte er sich nicht entschließen, direkt auf die Bildung einer vom Staate unabhängigen Kirche hinzuwirken, und hielt sich von Allem, was dahin zielte, fern. Er wollte die Verwirklichung seines Ideals allein von der Macht der Umstände erwarten und unterdessen, „bis auf neuen Befehl von Gott“, nur individuell, auf literarischem Wege, für die Sache arbeiten. (Vgl. u. A.: Liberté religieuse etc. S. 360—362)*). So benutzte er auch seine Stellung an der theologischen Fakultät in keiner Weise, wie man voraussetzen könnte und wie ihm später von gewissen Leuten im Lande vorgeworfen wurde, seine Zuhörer für seine Grundsätze einzunehmen, obwohl dem Lehrer der praktischen Theologie die Gelegenheit dazu am wenigsten fehlen und er seines Erfolges sicher seyn konnte; denn die Gewalt, die er über die Gemüther der Studirenden ausübte, war eine ungewöhnliche.

Es ist hier der Ort, Etwas von Vinet's Lehrthätigkeit zu sagen. Vinet las die verschiedenen Disciplinen der praktischen Theologie, nämlich nach dem Umfang,

---

*) Daher er einst äußerte: „qu'on est malheureux, quand on n'a pas le tempérament de ses principes.“

den diese Wissenschaft früher, vor Schleiermacher, hatte, d. h. also die Pastoraltheologie oder Theorie vom geistlichen Amt, in Einem Collegium, und dann die Homiletik und die Katechetik noch in selbstständigen Collegien. Mit diesen Vorlesungen verband er die Geschichte der französischen Kanzelberedtsamkeit im siebenzehnten Jahrhundert, sowie homiletische Erklärungen einiger neutestamentlichen Schriften. Einmal, nämlich im Wintersemester von 1843 auf 1844, las er den ersten Theil eines Collegiums, das er „praktische Philosophie des Christenthums“ nannte. Später war er auch wieder im Falle, die französische Literatur vorzutragen.

Vinet's Vorlesungen, die er theils vorher sorgfältig ausarbeitete, theils auf Grundlage zusammenfassender Bemerkungen hielt und erst nachher niederschrieb, zeichneten sich weniger durch gelehrten Inhalt und systematische Form, als durch Reichthum und Ursprünglichkeit der Gedanken und namentlich durch die Methode aus. Seine große Gabe bestand vor Allem darin, die Selbstthätigkeit der Zuhörer anzuregen; er weckte eben so sehr die Gedanken, als er solche mittheilte. Durch eine scharfe, nicht bloß logische, sondern, so zu sagen, psychologische Dialektik regte er nicht nur den Verstand, sondern auch die tiefsten ethischen Vermögen, den ganzen Menschen, an. Was aber diese Wirkung hervorrief, war nicht allein der Inhalt und die Methode an sich, es war die ganze Persönlichkeit des Mannes, die unbedingte Hingabe an die Wahrheit, die Tiefe der Ueberzeugung, die vollkommene Natürlichkeit, und zu alle dem die wohlklingende Stimme, die ungesuchte Schönheit der Sprache, der unwillkürlich hervorbrechende Schwung der Rede. „Niemals“, sagt einer seiner ehemaligen Collegen, „waren die Studirenden von einer so gewaltigen und zugleich so milden Macht ergriffen und festgehalten worden.“

Und dennoch wirkten seit der Reorganisation der Akademie im Jahre 1838 an derselben zugleich mit Vinet eine nicht geringe Zahl talentvoller Männer, die durch ihr Wissen, ihre Lehrgabe, ihre persönlichen Eigenschaften eine empfängliche und strebsame Jugend in hohem Grade fesselten. Diese von demselben Streben beseelten Männer arbeiteten mit ihm, den sie als ihren geistigen Mittelpunkt betrachteten, an dem gemeinsamen Werke christlicher Bildung im Waadtlande. Der Zeitraum, in den ihre vereinigte Wirksamkeit fällt (1838—1845), ist wohl überhaupt der glänzendste Punkt in der Culturgeschichte dieses Landes, und kaum dürfte ein anderes von so beschränktem Umfang ihm etwas Aehnliches an die Seite zu stellen haben.

Diese Entwickelung eines schönen und glücklichen Zustandes wurde plötzlich durch eine der betrübendsten Revolutionen unterbrochen (14. Februar 1845). „Die waadtländische Revolution vom Februar 1845“, sagt Scherer, „war weniger eine politische, als eine moralische und sociale. Es war nicht ein Wechsel der Regierungsform, es war Erhebung der Masse gegen alle Superioritäten. Dem Radikalismus war der sogenannte methodistische Doktrinarismus der Regierung lästig. Die Jesuitenfrage war der Vorwand; im Grunde wollte man der Ordnung, der Bildung, der Ehrbarkeit zu Leibe. Die Geschichte hat kaum eine gehässigere Bewegung zu erzählen. — Man sah bei dieser Gelegenheit, wie bei vielen anderen, was für eine wichtige Rolle die religiösen Fragen in den Angelegenheiten des Kantons Waadt einnehmen. Die Erweckung hatte die Demokratie doppelt gereizt, zuerst durch ihre evangelische Kraft selbst, sodann durch die Aufnahme, die sie in den höhern Klassen der Gesellschaft gefunden hatte. Daher äußerte sich gegen sie die Volksrache zuallererst. Die Verfolgungen brachen an mehreren Punkten des Kantons aus“ (a. angef. O. S. 144). Nicht nur die Bethäuser der Dissidenten, sondern auch diejenigen, in welchen nationalkirchliche Pfarrer außer dem öffentlichen Gottesdienste Erbauungsstunden hielten, wurden auf die gewaltsamste Weise angegriffen. Wohnungen wurden erbrochen, Möbeln zerstört, Frauen geschlagen. Die neue Regierung sah dem Unfug nach oder forderte die Verfolgten, die „Fanatiker“, wie sie sie nannte, auf, ihren Zusammenkünften zu entsagen, weil diese von der Mehrheit des Volkes mißbilligt würden und die öffentliche Ordnung störten.

Für unsern Vinet war diese Revolution ein harter Schlag. Sein edles, zar-

fühlendes Herz erfüllte es mit tiefem Kummer, seine Freunde um ihre Stellen, sein Vaterland mit einem Male um die Früchte vierzehnjähriger Anstrengung in allen Zweigen der öffentlichen Wohlfahrt gebracht und durch die rohesten Ausbrüche der Unduldsamkeit entehrt zu sehen. Seinen Schmerz und seine Entrüstung über die letztere drückte er in verschiedenen Journalartikeln aus (vgl. Liberté religieuse etc. S. 368 ff.), ferner in zwei höchst bedeutenden Predigten, die er in Lausanne hielt*). Allein er begnügte sich nicht, die Verfolgung zu brandmarken, er hielt es für seine Pflicht, einen Versuch zu machen, um den großen Rath zu bewegen, die Religionsfreiheit in der neuen Verfassung anzuerkennen. Er that dieß in einer kleinen anonymen Schrift (15. Mai 1845). Leider vergeblich. — Noch in demselben Monat legte er in Folge der fortwährenden Bedrückung der Religionsfreiheit von Seiten der Regierung seine theologische Professur nieder.

Unter der Abneigung der obersten Landesbehörden gegen die Religionsfreiheit hatten besonders die Geistlichen der Nationalkirche zu leiden. Schon einmal war im großen Rath ein Antrag gemacht worden, der zum Zwecke hatte, dieselbe auf die empfindlichste Weise zu beschränken, als neue Ereignisse den Dingen eine unerwartete Wendung gaben. Das Volk sollte über die vom großen Rath ausgearbeitete Verfassung abstimmen und die Geistlichkeit wurde vom Staatsrath aufgefordert, von der Kanzel eine Proklamation zu verlesen, worin die Bürger zur Annahme der ihnen vorgelegten Akte ermahnt wurden. Allerdings war es eine alte Sitte, daß amtliche Mittheilungen der Regierung von der Kanzel herab verlesen wurden; aber ein Gesetz von 1832 ließ ihr die Verfügung über die letztere nur noch für die Publikation von Erlassen, die sich auf die Religion beziehen. Auf dieses Gesetz gestützt, weigerten sich ungefähr vierzig Pfarrer, dem erhaltenen Befehle Gehorsam zu leisten. Der Staatsrath verklagte sie, gemäß der bestehenden Kirchenverfassung, bei den Klassen, und obgleich sie von diesen fast einmüthig losgesprochen wurden, so suspendirte er doch die widerspenstigen Geistlichen von ihren Funktionen. Die Pfarrer versammelten sich in Lausanne und beriethen während zwei aufeinanderfolgenden Tagen in einer ernsten, feierlichen Discusion, was unter solchen Umständen zu thun sey. Es ward beschlossen, die Entlassung einzureichen, in dem Sinne, daß das den Behörden sogleich (12. November 1845) angekündigte Entlassungsgesuch erst mit dem 15. Dezember und unter der Bedingung in Kraft treten sollte, daß der Staatsrath seine Maßregeln nicht zurücknehmen würde. Die Akte wurde von 156 Pfarrern und Geistlichen unterzeichnet. An den folgenden Tagen traten noch 29 Unterschriften zu den ersten hinzu. Der Staatsrath antwortete den Demissionärs, indem er ihnen für ihre definitive Entscheidung eine Frist von zwei Tagen einräumte. Einige dreißig zogen ihre Entlassung zurück, die übrigen blieben ihrem Entschlusse treu, und bald bildete sich neben der Staatskirche eine freie Kirche.

Vinet's Stellung zu dieser Demission war eine ziemlich eigenthümliche. Wir wissen, daß er seit 1840 nicht mehr Mitglied der waadtländischen Geistlichkeit war; zudem hatte er durch seinen Essai sur la manifestation des convictions religieuses die meisten seiner ehemaligen Amtsbrüder in kirchlicher Beziehung von sich entfernt. Die Versammlung, in welcher die Demission beschlossen wurde, erklärte sich ausdrücklich gegen das Princip der Trennung zwischen Kirche und Staat. Vinet hatte hinwiederum verschiedene Bedenken gegen die Demission. Er hätte gewünscht, daß dieselbe schon früher stattgefunden hätte, z. B. im J. 1839 bei Erlaß des die Kirche knechtenden Gesetzes, nach der Abstimmung über die Verfassung, oder nach den willkürlichen und tyrannischen Beschlüssen der Regierung. Er konnte nicht begreifen, wie man auf die Frage von der Gesetzlichkeit oder Ungesetzlichkeit des Befehls, die Proklamation von der Kanzel zu verlesen, ein so großes Gewicht lege. Er sah mit Bedauern, wie man den zu fassenden Beschluß dem Zufall einer Diskussion und den Erhitzungen einer großen Versammlung

---

*) Les complices de la crucifixion du Sauveur. Lausanne 1845.

überlassen hatte *). — Seine erste Regung war also ganz Täuschung und Mißbilligung. Doch bald gewannen in seinem Herzen andere Gefühle die Oberhand. Er erkannte an, daß Erfüllung einer Pflicht und Vollziehung eines großen Opfers stattgefunden habe; er sagte sich, daß, wenn die Einsicht nicht auf der Höhe der Hingebung gewesen sey, denn doch am meisten an der Hingebung liege; er freute sich dieses großen Beispiels öffentlicher Sittlichkeit, gegeben zu einer Zeit, in welcher des sittliche Gefühl sich so geschwächt zeige; es schien ihm, es sey, Alles erwogen, das Princip der Freiheit der Kirche und des geistlichen Amtes im Kanton Waadt eingebürgert, die Rechte der allgemeinen Kirche hätten ihre Stelle in den Gewissen wieder eingenommen, es sey endlich die Handlung der demissionirenden Pfarrer besser, als ihre Theorien, und involvire viele Grundsätze, die sie unbewußt angenommen hätten. Mit einem Worte, Vinet wollte nur das Mitgefühl reden lassen. Er hielt dafür, man müsse die ausgetretenen Geistlichen ermuntern und eine nunmehr vollendete Thatsache zu leiten suchen. Als daher die denselben für ihre definitive Entscheidung bewilligte Frist abgelaufen, die Demission somit unwiderruflich geworden war, richtete er sich an die Geistlichen in einer anonymen Schrift: Considérations présentées à Messieurs les ministres démissionnaires. Par un ministre démissionaire. Lausanne 1845 (wieder abgedruckt in: Liberté religieuse u. s. w. S. 446—497). In dieser mit Recht bewunderten Schrift sucht Vinet von dem Demissionsakt die Principien loszumachen, welche ihm in demselben enthalten zu seyn scheinen; er ist bemüht, den Demissionärs das Bewußtseyn zu geben von den Wahrheiten die sie vertreten, ohne es recht zu wissen, und das Vertrauen in die Lage, die sie gegen ihren Willen angenommen haben; er will ihnen beweisen, daß diese Aufhebung aller Bande mit dem Staate, der sie sich so ungern unterworfen, nicht das Schlimmste sey, wie sie es glauben, sondern eine für die Kirche ruhmwürdige und nothwendige Stellung. Die Demissionärs haben die Freiheiten der Kirche vertheidigt; die wahre, die einzige Form aber dieser Freiheit ist die Trennung. Das beweisen gleicherweise der Begriff des Staates und der der Kirche. In der That strebt der moderne Staat nach einer immer vollständigeren Sekularisation; mit anderen Worten: er strebt dahin, sich immer mehr von der Kirche frei zu machen, und von da an kann er diese nur unter der Bedingung anerkennen, daß sie sich von ihm beherrschen und knechten lasse. Außerdem ist der Staat nichts Anderes, als der collektive natürliche Mensch (l'homme naturel collectif), und folglich einer unverhohlen christlichen Predigt nothwendig feindlich und kann eine evangelisch agressive Kirche nicht annehmen. Die Kirche

*) Zu dieser Darstellung der Sache sey mir gestattet, ergänzend Etwas beizufügen. Ich war kurz vor Eröffnung der Versammlung der Geistlichkeit, worin die übergroße Mehrzahl derselben ihre Demission einzureichen beschlossen, bei Vinet. Dieser sagte kurzweg: „il faut que tous donnent leur démission", und er hätte nicht ungern das Seinige gethan, um sie zu diesem Schritte zu bewegen. Wer wird es ihm verdenken? Als nun die Retraktationen vieler Geistlichen kamen, als es sich zeigte, daß so Manche sich von augenblicklicher Stimmung hatten hinreißen lassen, als der Jubel der Gutgesinnten über die Demission sich ermäßigte, als die Radikalen zu jubeln anfingen und die Gefahr drohte, daß die Sache der Demission im Sand verlaufen könnte, da sprach sich Vinet mißbilligend über die en bloc geschehene Demission aus und meinte, es wäre besser gewesen, die Sache nicht in einer Versammlung abzumachen, sondern die Demission lediglich dem individuellen Ermessen jedes Einzelnen anheimzustellen. Doch das hielt ihn natürlich nicht ab, es mit den Demissionärs zu halten, besonders sie aufzumuntern und ihnen die Tragweite des gethanen Schrittes darzulegen. Aus diesem Streben sind die im Texte angeführten considerations présentées à Messieurs les ministres démissionaires hervorgegangen, in welchen er unter Anderem sagte, daß „die stolzen und zartfühlenden Geister" (les esprits fiers et délicats) darauf ausgingen, nicht sowohl Macht als Einfluß auf ihre Nebenmenschen auszuüben. In der That hat Vinet auf diese Ereignisse durchaus nicht positiv und direkt eingewirkt; die Demission ging aus und wurde am meisten betrieben von Solchen, die bis dahin seine Grundsätze am wenigsten getheilt, ja sogar sie entschieden bekämpft hatten. Vinet hatte aber in der geistigen Atmosphäre seines Vaterlandes die Ideen, betreffend das vom Staate verschiedene Wesen der Kirche, die ihr gebührende Freiheit und Unabhängigkeit, kräftig vertreten, ihnen große Autorität verliehen, und auf diese Weise hat er mittelbar, indirekt die Demission herbeiführen helfen. Herzog.

ihrerseits ist nicht die Geistlichkeit; eben so wenig ist sie die Masse der Getauften: die Kirche, das sind die Gläubigen, und damit sie dieß sey, muß sie sich vom Staate trennen, da die Theorie einer Nationalkirche nothwendig eine ganz verschiedene Vorstellung von der Kirche involvirt. Der Verfasser schließt diese beredten Worte mit einem Blick auf die Zeichen der Zeit, insbesondere auf die Haltung, die Sprache, die neuen Formen und den Proselytismus des Unglaubens, und zieht daraus den Schluß, daß die Kirche, um gegen die sie bedrohenden Feinde zu kämpfen, nur ein Hülfsmittel habe, nämlich ihre Kraft in der Freiheit zu stärken.

Die Considérations unterscheiden sich von den vorhergehenden Werken des Verfassers über denselben Gegenstand nicht nur durch einen nähern Zweck und unmittelbarere Anwendungen, sondern auch durch ein neues Argument. Vinet hatte sich bis dahin auf die abstrakte Idee des Staates gestützt; ohne dieses Mittel zu vernachlässigen, bringt er jetzt auf einen andern Gesichtspunkt. Der Staat ist der natürliche Mensch. Das Christenthum gehört in keiner Weise zu den Eigenschaften, welche den Bürger ausmachen, und die politische Regierung vertritt nothwendig etwas ganz Anderes, als das Evangelium. Daher scheint es unmöglich, daß der Staat, insbesondere der demokratische, eine Lehre, die, sofern sie die Kraft des Evangeliums bewahrt, gerade dadurch dem unwiedergebornen Menschen feindlich und lästig ist, offen als officielle Religion annehme.

Diese Schrift wurde von mehrern Seiten her angefochten, auch von einer sehr beachtenswerthen. Ebrard, damals Professor der Theologie in Zürich und Herausgeber einer Zeitschrift: „Die Zukunft der Kirche", griff die eben hervorgehobene Behauptung des Verfassers, der Staat sey nichts Anderes als der natürliche Mensch, an. Ebrard's Artikel wurde in der waadtländischen Kirchenzeitung „l'Avenir" übersetzt, und Vinet glaubte diese Gelegenheit nicht entgehen lassen zu sollen, seine Gedanken genauer zu entwickeln. Er that dieß auf eine lichtvolle Weise in einem an die Person, welche ihm Ebrard's Aufsatz mitgetheilt hatte, gerichteten Schreiben. Dieses, erst in die Genfer Zeitschrift „Réformation au dix-neuvième siècle" vom 4. Juni 1846 eingerückte (nunmehr auch in „Liberté religieuse" etc. S. 555—572 abgedruckte) Stück ist ganz der Vertheidigung des angegriffenen Satzes gewidmet und kann als in der Geschichte der Ansichten des Verfassers über einen Gegenstand, der seinen Geist so beständig beschäftigte, wesentlich betrachtet werden.

In dem angeführten Artikel sprach Vinet davon, daß er die Ansichten, aus denen die von ihm vertheidigte Theorie bestehe, in ihrem Zusammenhange und unter einem neuen Lichte darstellen werde. Er spielte damit wahrscheinlich auf eine Arbeit an, mit der er eben damals beschäftigt war und die unter dem Titel erschien: Du Socialisme considéré dans son principe. Genève 1846 *).

„Diese Flugschrift von siebenzig Seiten", sagt Scherer mit Recht, „ist, in ziemlich engen Gränzen, die Zusammenfassung der Ansichten des Verfassers über Moral und Religion, Menschheit und Christenthum, Gesellschaft und Kirche. Man findet in derselben die Principien und gleichsam den Grund seiner Lehren in allen Dingen. Er hatte allerdings schon dieselben Ansichten vorgebracht, aber sie, je nach der Gelegenheit, bald unter diesem, bald unter einem anderen Lichte dargestellt, während er sie hier auf ihrer größten Höhe und, so zu sagen, in ihrer größten Allgemeinheit nimmt." — Indem wir, was den Inhalt dieser gehaltvollen Schrift betrifft, auf diese selbst, sowie auf die Analyse verweisen, welche Scherer von derselben gibt, führen wir nur noch die Worte an, in denen der letztere die Grundideen des Werkchens zusammenfaßt. „Die Anhänger des Autoritätschristenthums und der Nationalkirchen finden sich in die Vertheidigung eines Systems verwickelt, dessen Tragweite und Verzweigungen sie bei Weitem nicht wahrnehmen. Die Menschheit ist zwischen zwei Richtungen, wie die Religion zwischen zwei Lehren getheilt. Die Persönlichkeit in der Religion gibt als moralisches

*) Jetzt auch in dem Bande: L'éducation, la famille et la société. Paris 1855. S. 410—499.

und politisches Princip die Individualität; dem Pantheismus seinerseits entspricht der Socialismus. Der Socialismus ist keine Theorie von gestern, sondern eine Richtung, die immer dagewesen ist, und eine Thatsache, die die Geschichte erfüllt. Wie das Heidenthum pantheistisch ist, so ist es auch socialistisch, während das Christenthum die wahre Ankunft der Individualität in allen Dingen ist. Seinem Wesen nach individuell, hat es die Individualität geschaffen und ist die Bürgschaft derselben, wie hinwieder die Individualität der eigentliche Boden und die absolute Bedingung des christlichen Glaubens ist. Jede Untreue gegen das individualistische Princip ist eine Untreue gegen das christliche, und so umgekehrt. Das Alterthum ist socialistisch, weil es heidnisch ist, und die moderne Welt strebt mit derselben Bewegung, die sie vom evangelischen Glauben entfernt und dem Pantheismus zutreibt, dem Socialismus zu. Noch mehr: der Katholicismus selbst ist ein Aufgeben des Christenthums und des Individualismus zugleich; er ist ein christliches Heidenthum und darum auch ein christlicher Socialismus" (a. angef. O. S. 159).

Es ist bereits erwähnt worden, daß nach der Demission sich bald eine freie Kirche bildete. Vinet, der, wie wir gesehen haben, seine anfänglichen Bedenken gegen den Schritt der Geistlichen bald überwand und zudem seit längerer Zeit selbst Demissionär war, betrachtete sich als natürliches Mitglied derselben, schloß sich ihr an, predigte in ihr und, da er sich bemüht hatte, der Secession das Bewußtseyn der von ihr vertretenen Principien zu geben, so suchte er auch, so wie er dazu berufen wurde, ihr die Einrichtungen zu geben, die er für die wahre Form dieser Principien hielt.

In Folge der Secession hatten sich dreißig bis vierzig von ausgetretenen Geistlichen gebildete Gemeinden gebildet. Diese hatten frühzeitig die Absicht, sich zu einem Ganzen zu vereinigen. Eine Centralcommission bereitete einen Verfassungsentwurf vor, welcher einer am 10. November 1846 in Lausanne zusammentretenden Synode vorgelegt, von dieser aber an eine neue Commission gewiesen wurde. Mitglied derselben war auch Vinet. Gleichsam um die Geister auf die allgemeinen Grundsätze des schwierigen Werkes, an dem er zu arbeiten eingeladen war, besser vorzubereiten, setzte er sie im Semeur auseinander. Er beschränkte dieselben auf drei. Erstens sollen die Laien nicht nur Mitglieder der Kirchenräthe werden können, und zwar die Mehrzahl in den letzteren bilden, sondern der Begriff des geistlichen Amtes selbst soll ein anderer werden und es soll verschiedene Ministerien neben dem der Predigt, verschiedene Minister neben der Geistlichkeit geben. Zweitens soll man, was die Bedingungen der Zulassung in die Kirche betrifft, die Formeln bei Seite lassen und sich mit der Thatsache der Secession und dem Bekenntnisse begnügen, welche der Akt des Beitrittes zu der letztern in sich schließt. (So, was die Gegenwart anbelangt. Die Zukunft wird für ihre eigenen Bedürfnisse sorgen). Drittens soll es eine Gesammt-, eine Kantonskirche geben, vorherrschen aber soll die Theilkirche, die Einzelgemeinde, ihre Unabhängigkeit und ihr eigenes Leben, in der Weise, daß so viel Freiheit stattfindet, als die Einheit erlaubt, und so viel Einheit, als die Freiheit zuläßt (vergl. Liberté religieuse etc. S. 627—637).

Die Commission begnügte sich nicht damit, den ihr zur Prüfung aufgegebenen Entwurf zu berichtigen, sondern machte eine neue Arbeit, welche im Februar 1847 der Synode vorgelegt wurde. Diese Arbeit bestand aus zwei Theilen: einem Entwurf zu einer Verfassung für die freie Kirche des Kantons Waadt und einem Berichte, welcher die Darlegung der Gründe des Entwurfs enthielt. Der von Vinet und Chappuis abgefaßte Bericht legte ein besonderes Gewicht auf den Art. 1., der den Einzelkirchen den Vorrang über die Gesammtkirche gab; auf den Art. 5., der von den Gemeindegliedern eine ausdrückliche Beitrittserklärung forderte; auf den Art. 2., der das Glaubensbekenntniß enthielt und dem er eine gründliche Erörterung widmete. Diese Seiten über das Glaubensbekenntniß sind von Vinet selbst geschrieben und „verdienen", wie Scherer mit Recht bemerkt, „unter allen denen, welche von demselben Gegenstande

handeln, klassisch zu werden" *). Folgendes ist die Beweisführung des Verfassers, wie sie Scherer sehr gut zusammengefaßt hat: „Der Glaube der freien Kirche ist bekannt, denn die Art ihrer Entstehung zeigt hinlänglich, was sie glaubt. Das ist jedoch kein Grund, daß sie ihren Glauben als selbstverständlich nicht ausspreche; eine Kirche muß, gleich einem Christen, Freude daran finden, zu bekennen, was sie glaubt. Demnach schiene es natürlich, das Panier der helvetischen Confession, dieses alten Bekenntnisses der reformirten Kirche des Kantons Waadt, wieder aufzupflanzen. Aber die Commission war nicht dieser Ansicht. Die Bildung der freien Kirche ist eine neue Thatsache, und diese muß ihren eigenen Ausdruck finden. Ferner, wenn die Wahrheit unwandelbar ist, so doch nicht ihr menschlicher Ausdruck, und die Glaubensbekenntnisse des sechszehnten Jahrhunderts entsprechen den Bedürfnissen des neunzehnten nicht mehr genau. Sie sind zu theologisch, und zwar von einer zu gelehrten Theologie; sie sind zu polemisch, und zwar von einer zu ausschließlich mit der römischen Kirche beschäftigten Polemik; endlich gehören sie einer Zeit an, wo die Geistlichkeit die Kirche war. Als ein Werk der Theologen sind sie nicht und können nicht seyn der wahre Ausdruck des Glaubens der Gemeinden, und von dem Augenblicke an, wo man das Princip annimmt, nach welchem die Kirche ihren Sitz in der Gesammtheit ihrer Glieder, und nicht bloß in ihren Pfarrern hat, wird es unvermeidlich, die Glaubensbekenntnisse im Sinne dieses Princips zu verändern. Zu allen diesen Gründen nehme man hinzu, daß die helvetische Confession beschnitten worden ist; man ist stillschweigend übereingekommen, den liturgischen und disciplinarischen Theil derselben zu verwerfen; manche haben die Anathemen weggelassen, und im Grunde befolgt sie Niemand mehr anders als von Weitem und im Großen. Nun muß aber ein Symbol aufrichtig seyn, und zu diesem Ende muß es sich auf die Hauptsachen beschränken. Der Schluß des Berichterstatters ist, daß die freie Kirche ihr eigenes Glaubensbekenntniß abfassen müsse. Dieses Bekenntniß soll populär seyn: Alles in demselben soll sich auf Jesum Christum beziehen. Nicht vergessend, daß die alte Dogmatik bei Männern, welche sonst von Herzen an den Heiland glauben, einige Stöße erlitten hat, soll das neue Symbol nur diejenigen Wahrheiten enthalten, vermöge deren man Christ ist, außerhalb deren man es nicht mehr ist; es soll die neue Kirche von keiner andern evangelischen Kirche trennen; Alles in demselben soll zum Herzen sprechen und sich in einer christlichen Seele leicht zum Hymnus und Lobgesang umwandeln; das Gedächtniß des Kindes soll es ohne Mühe behalten, und der Sterbende soll es noch in der Todesstunde wiederholen können."

Folgendes ist nun das Bekenntniß, welches die mit diesen Grundsätzen einverstandene Commission der Synode vorschlug: „Die freie Kirche gehört durch ihre Lehren der evangelischen Kirche an, die im sechszehnten Jahrhundert ihren Glauben mit so bewunderungswürdigem Einklange in ihren symbolischen Büchern und insonderheit in der helvetischen Confession ausgedrückt haben. Sie bezeugt mit ihnen und mit ihren Vätern die Göttlichkeit und die vollkommene Genugsamkeit der heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes und erkennt an, daß es im Zustande des menschlichen Abfalls nur Ein Mittel des Heils für die reuigen Sünder gibt, nämlich den Glauben an Jesum Christum, Gott geoffenbaret im Fleisch, einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen und Hohenpriester des neuen Bundes, der dahingegeben ist um unserer Sünden willen und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt, der den Gläubigen und der Kirche durch den heiligen Gottesgeist, den er vom Vater sendet, alle zur Heiligung und zum Heile nothwendigen Gnaden mittheilt, und endlich die Macht hat, alle Diejenigen vollkommen zu erlösen, die sich Gott nahen durch Ihn."

Die am 23. Februar 1847 zusammengetretene Synode nahm zwar die Principien des Entwurfes an, blieb ihnen aber bei den einzelnen Artikeln desselben nicht treu. Sie stellte z. B., im Widerspruche mit den Wünschen des Berichterstatters, die Gesammt-

*) S. dieses Stück in Liberté religieuse etc. S. 638—659.

kirche den Einzelkirchen voran; sie strich die ausdrückliche Beitrittserklärung als Bedingung der Aufnahme in die Gemeinde; besonders aber wurde das Glaubensbekenntniß berichtigt und umgearbeitet und so eines hergestellt, das in der That, wie Vinet sich ausdrückt, „weder die Einfachheit eines Gemeindebekenntnisses, noch die Fülle und systematische Strenge einer theologischen Formel hat“ *).

Man begreift, daß Vinet Veränderungen, welche alle Principien einer Arbeit, an die er große Hoffnungen geknüpft hatte, umstürzten und die ganze Oekonomie derselben zerstörten, schmerzlich empfand. Durch eine schon sehr angegriffene Gesundheit verhindert, an den Arbeiten der Versammlung Theil zu nehmen, mischte er sich indirekt durch einen Artikel der Réformation unter der Form eines „Schreibens an ein Mitglied der Synode“ in die Berathungen. In demselben hob er zwar mit Mäßigung, aber mit Kraft die soeben bezeichneten Mängel hervor (s. Liberté religieuse etc. S. 660—674). Inzwischen schritt die Synode zu einer zweiten, dann zu einer dritten Verhandlung und schloß ihre Arbeiten am 12. März. In einem gleich darauf geschriebenen Briefe spricht Vinet die Ueberzeugung aus, daß, Alles erwogen, in der Verfassung keine evangelische Wahrheit im Geringsten verletzt und nichts in den Verfügungen, aus denen sie bestehe, weder mittelbar noch unmittelbar mit der Entwicklung des geistlichen Lebens, d. h. mit dem einzigen Zweck der kirchlichen Institution, unverträglich sey; setzt aber — obgleich in der Schlußberathung mehrere der von ihm verlangten Aenderungen genehmigt worden waren — dennoch hinzu: „Ich muß freilich gestehen, daß weder die Schlußarbeit, noch der Entwurf selbst sich bis zu dem Ideal erheben, das ich mir nach meinen christlichen Begriffen von dem, was eine evangelische Kirche seyn soll, gebildet hatte. Man hat kirchliche Wahrheiten, in denen das äußerste Alter die äußerste Neuheit ausmachte, schüchtern berührt und nur mit äußerster Zurückhaltung bestätigt.“ (Vgl. Scherer a. a. O. S. 172—174).

Wie bereits bemerkt, hatte Vinet im Mai 1845 seine theologische Professur niedergelegt. Einige Wochen nachher wurde er auf den Lehrstuhl der französischen Literatur berufen, auf welchem er schon seit anderthalb Jahren seinen Freund Monnard vertreten hatte und der durch dessen Rücktritt erledigt worden war. Er hatte ihn nur kurze Zeit inne. Die Regierung wollte in allen Gebieten, namentlich aber in dem des öffentlichen Unterrichts, treu ergebene Anhänger der neuen Ordnung der Dinge. Dieser Ansicht gemäß wurden durch ein neues Schulgesetz (November 1846) alle Lehrer an den unteren Schulen einer Bestätigung unterworfen; die Realschule, das Gymnasium und die Akademie wurden als neue Anstalten, und folglich die früheren Lehrer als entlassen betrachtet. An die letztere, die bei ihrem damaligen Bestande dem Radikalismus ganz

---

*) S. Liberté religieuse u. s. w. S. 660.

Ergänzend fügen wir bei, daß das Bekenntniß, welches die Synode annahm, immerhin ein sehr kurzes genannt werden muß. Es ist nicht doppelt so groß als der soeben angeführte, äußerst compendiöse Entwurf der Commission. In den ersten Passus ist das aufgenommen, daß die freie Kirche der apostolischen und anderen Kirchen angehört, welche sich zu der Lehre vom Heile aus Gnade bekannt haben, insbesondere zu den evangelischen Kirchen, die im 16. Jahrhundert u. s. w. Im Folgenden herrscht offenbar die Absicht, das Bekenntniß an das apostolische Symbol anzuschließen. Vinet tadelte nun, daß anstatt „Göttlichkeit und vollkommene Genugsamkeit der Schrift“ u. s. w. gesagt wird: vollkommene Genugsamkeit und Autorität der Schrift u. s. w. Er ist nicht zufrieden mit dem Satze, womit das eigentliche Glaubensbekenntniß anhebt: „Sie (die freie Kirche) bekennt sich zum Glauben an Einen Gott, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist.“ Er findet diese Anführung der Trinität abstrakt, von rein spekulativer Form, und wünscht, daß man sich mit dem Passus über die Offenbarungstrinität, wie er im Entwurf der Commission steht, und der übrigens auch im Synodalbekenntniß nicht fehlt, begnügt hätte. Wenn im Synodalbekenntniß nach den Worten: Gott geoffenbart im Fleisch, steht: wahrer Gott und wahrer Mensch, so findet Vinet diese Bestimmung ganz und gar überflüssig, u. s. w. Der tiefere Grund, warum Vinet mit dem Synodalbekenntniß nicht zufrieden war, möchte wohl in seiner besonderen theologischen Richtung zu suchen seyn, die der Verfasser später treffend karakterisirt hat.

Herzog.

besonders lästig war, wurde fast keiner derselben mehr berufen. Aber nur bei Einem gab der Staatsrath den Grund an: bei Vinet. Man warf ihm vor, er besuche die außerhalb der Nationalkirche gehaltenen religiösen Versammlungen.

Schon seit einiger Zeit sah Vinet ruhig einer Entsetzung oder einem freiwilligen Rücktritt entgegen. Er hatte sich vorgenommen, wenn ein solcher Fall eintreten sollte, ein paar Jahre keine Stelle anzunehmen, sondern sich mit seiner Familie auf's Land zurückzuziehen und eine Anzahl literarischer Projekte, die ihm längst am Herzen lagen, auszuführen. Er wollte einige seiner Collegien ausarbeiten, z. B. die praktische Philosophie des Christenthums und die Pastoraltheologie; er nahm sich vor, seine Stücke über Paskal und seine „evangelischen Studien" zu sammeln; er sprach bisweilen von einer Apologie des Christenthums, von einer neuen Uebersetzung der Imitatio Christi mit Vorrede und Anmerkungen, von einer Auswahl aus Bossuet's Predigten; er hatte schon mit einem Buchhändler einen Accord getroffen, betreffend die Herausgabe einer Geschichte der französischen Literatur in zwei Bänden; sogar eine Grammatik gedachte er zu schreiben. Allein diese Zeit der Freiheit und der Ruhe sollte ihm nicht zu Theil werden. Nach der Entsetzung der Professoren wandten sich die auf diese Art ihrer Lehrer beraubten Studirenden sogleich an diese mit der Bitte, ihnen noch einige Zeit ihre Vorlesungen fortzusetzen. Vinet fand, es sey jetzt nicht der Augenblick, diese jungen Leute zu verlassen. Obgleich er sehr der Ruhe bedurfte und sich darnach sehnte, nahm er seine Vorlesungen über Literatur in einem Privatlokal wieder auf und begann mit den Studirenden der Theologie eine religiös-theologische Erklärung einiger Kapitel des Evangeliums Johannis. Noch mehr. Die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit höherer Bildung des weiblichen Geschlechts und insbesondere der Wunsch, den jungen Waadtländerinnen, welche alljährlich in großer Zahl als Lehrerinnen ihr Brod in der Fremde suchen müssen, ein Mittel zu verschaffen, sich auf ihren Beruf besser vorzubereiten, hatte ihn bewogen, aus allen Kräften die Gründung einer höhern Mädchenschule in Lausanne zu bewirken. Er führte den Vorsitz in dem Comite derselben. Im Jahre 1846 befand sich die Anstalt in ökonomischer Verlegenheit und er hielt nun zum Besten derselben eine Reihe Vorlesungen für Damen.

Ueberhaupt war seine Thätigkeit größer als jemals; er widerstand allen Vorstellungen der Seinen. Seit sechsundzwanzig Jahren war er, mit kurzen Unterbrechungen, immer leidend. Gerade in der letzten Zeit war ein Schein von Gesundheit für ihn zurückgekehrt; aber es war nur ein Schein; unmittelbar vor Weihnachten erkrankte er wieder ernstlich und war bald so schwach, daß er sein Bett fast nur noch verließ, um seine Vorlesungen zu halten, worauf er sich immer sogleich wieder hinlegen mußte. Aber auf seinem Lager fuhr er fort, zu schreiben und zu diktiren. Endlich sah er sich gezwungen, die drei angefangenen Collegien auszusetzen. Seine letzte Vorlesung vor den Studirenden der Theologie hielt er am 28. Januar. Er hatte zum Texte gewählt Joh. 17, 4. und schloß mit den Worten: „Möchten wir Alle uns mit Recht diese Worte aneignen und am Ende unsers Lebens im tiefsten Gefühl unserer Abhängigkeit zu dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, der auch unser Vater ist, sagen dürfen: Ich habe dich verklärt auf Erden und vollendet das Werk, das du mir gegeben hast, daß ich es thun sollte." — In der Folge hatte er noch einzelne leichtere Augenblicke und einmal schien er sich zu erholen; er konnte sich einen Theil des Tages außer dem Bette aufhalten und zur Abwechslung arbeiten. Sein Geist zeigte nicht die geringste Abnahme. Obgleich er sich sehr krank fühlte, hoffte er doch auf seine Wiederherstellung und machte Pläne zu neuen Arbeiten. Am 19. April brachte man ihn nach Clarens. Auch hier fuhr er fort, an seine Arbeiten zu denken, zu lesen und sich vorlesen zu lassen. Erst während der letzten acht Tage überzeugte er sich allmählich, daß sein Ende herannahe. Samstags den 1. Mai ließ er drei seiner vertrautesten Freunde zu sich kommen, um ihnen seine letzten Willensverfügungen zu eröffnen. Die Nacht vom Sonntag auf den Montag war sehr schmerzhaft. Die beiden letzten Tage war er zu schwach, um viel zu

reden. Uebrigens sprach Jemand, der ihn genau kannte, die Ueberzeugung aus, Vinet habe sich absichtlich jener Worte enthalten, die man auf den Lippen eines Sterbenden sammelt und anführt. Die einzigen, die man von ihm aufbewahrt hat, sind Bezeugungen der Liebe und Ausdrücke der Demuth. Als einer seiner Freunde ihm sagte, daß man viel für ihn bete, erwiederte er: „Man kann kaum für ein unwürdigeres Geschöpf beten.“ Ein anderes Mal bat er um Verzeihung für alle Aergernisse, wie er sich ausdrückte, die er durch seine Ungeduld und Unvertragsamkeit gegeben habe. Seinem Sohne ließ er sagen, er sollte in der Liebe Jesu Christi ausharren, da er ihn gefunden habe.— Am Montag Abend schien er sich besser zu befinden und man faßte ein wenig Hoffnung. Seine Gattin und ein Freund wachten bei ihm. Während jene, beruhigt und sehr ermüdet, eingeschlafen war, las ihm der Freund das hohepriesterliche Gebet vor. Bei den Worten: „Ich habe dich verkläret“, sagte er: „Ich hatte geglaubt, Gott um Verlängerung meines Lebens bitten zu müssen, um ihn mehr zu verklären, als ich es bis jetzt gethan habe“; und als der Freund für ihn beten wollte, sagte er zu ihm: „Bitten Sie für mich um alle Gnaden, selbst um die allereinfachsten.“ Um 1 Uhr Morgens wurde sein Athem gehemmt und er hatte Beängstigungen. Diese dauerten fort, jedoch ohne großen Kampf. Als Jemand eine Frage an ihn richtete, sagte er: „Ich kann nicht mehr denken.“ Das waren seine letzten Worte. — Er entschlief ohne eigentlichen Todeskampf am 4. Mai 1847, Morgens 5 Uhr. Mehrere hundert Personen strömten von Vevey, von Lausanne und selbst von Genf herbei, um dem geehrten und geliebten Manne die letzte Ehre zu erweisen. Ein von seinen Freunden errichtetes Denkmal bezeichnet seine Ruhestätte auf dem Kirchhofe von Clarens, in einer der schönsten Gegenden der Welt.

Vinet hinterließ eine Gattin, die noch lebt, und einen Sohn, der im Jahre 1859, neununddreißig Jahre alt, an einer schweren Krankheit, an der er seit langer Zeit gelitten hatte, starb; seine einzige Tochter war 1838, achtzehn Jahre alt, gestorben.

Nach dieser Darstellung des äußern Lebensganges, sowie der kirchenpolitischen Ansichten Vinet's, können wir dazu übergehen, ihn auch von andern Seiten, nach denen er hier in Betracht kommt, in's Auge zu fassen. Vor Allem ist er als Theologe zu würdigen.

Wenn wir Vinet einen Theologen nennen, so ist es vielleicht nicht unnöthig, ehe in Einzelnes eingegangen wird, mit zwei Worten anzudeuten, wie das gemeint ist. Und hier muß nun sogleich bemerkt werden, daß Vinet kein Theologe im technischen Sinne des Wortes ist. Er hat nämlich keine Werke geschrieben, durch welche die theologische Wissenschaft bereichert worden wäre; die weiterhin zu besprechenden, aus seinem Nachlasse herausgegebenen Bücher sind, wie viele tiefe und fruchtbare Gedanken sie auch enthalten, in wissenschaftlicher Beziehung zu mangelhaft, als daß ihnen diese Bedeutung zukommen könnte. Zu einem Theologen im herkömmlichen Sinne fehlte ihm die strengere und umfassende gelehrte Bildung, namentlich ein methodisches Studium der Philosophie, der Geschichte, der Exegese und Kritik. Auch war Vinet sich wohl bewußt, was ihm in dieser Hinsicht abging, und sprach oft sein Bedauern darüber aus, daß es ihm nicht vergönnt gewesen, die Lücken in seiner Bildung auf einer deutschen Universität auszufüllen. Dennoch ist man einmal gewöhnt, von Vinet als Theologen und von einer Vinet'chen Theologie zu reden, und das mit Recht, sofern es in der Theologie nicht bloß auf Gelehrsamkeit, sondern auf Principien, nicht bloß auf die wissenschaftliche Form, sondern auf die gestaltende Kraft und auf die Methode ankommt. Vinet hat die theologische Wissenschaft nicht gefördert durch gelehrte Werke oder durch irgend eine systematische Construktion, er hat weder ein ganzes theologisches System aufgestellt, noch etwa eine Dogmatik geschrieben; aber er hat eine neue Richtung eingeschlagen, ein Princip angedeutet, eine Methode eingeführt und dadurch zur Umgestaltung der Theologie des französischen Protestantismus mächtig beigetragen. Daneben hat er in seinen Schriften auch manche Elemente niedergelegt, die zum Aufbau eines theolo

gischen Systems verwendet werden können. Die Form, in der er, ohne es zu beabsichtigen oder die Tragweite seines Gedankens zu ermessen, dieß gethan hat, ist, abgesehen von seinen schon besprochenen kirchenpolitischen und den zur praktischen Theologie gehörigen Schriften, theils die ascetisch-rhetorische, theils die der Recension, des Artikels, der Abhandlung. Vinet's „Theologie" findet sich also nirgends beisammen und zu einem Ganzen vereinigt, sondern zerstreut oder angewandt in seinen zahlreichen Schriften: in der Pastoraltheologie, der Homiletik u. s. w., in Predigten und Textstudien, in den erwähnten Schriften über Religionsfreiheit u. s. w., in mehrern Bänden über französische Literatur, in zahlreichen populär-wissenschaftlichen Artikeln über theologische, philosophische, historische, politische, pädagogische und andere Gegenstände. Wir müssen uns hier damit begnügen, die in diesen Schriften zu Tage tretenden theologischen Grundideen, in denen eine neue Richtung, Princip und Methode einer neuen Theologie enthalten sind, sowie einige specielle, seine Anschauungsweise karakterisirende Gedanken hervorzuheben. Wir werden dabei Manches als Vinet eigenthümlich bezeichnen, was es, vom Standpunkte der deutschen Theologie aus betrachtet, nicht ist; allein unsere Absicht ist, an seiner theologischen Denkweise besonders Dasjenige hervorzuheben, was er, so weit sich dieß erkennen läßt, nicht unmittelbar anderswoher empfangen, wodurch er sich von der vor ihm im französischen Protestantismus im Großen und Ganzen herrschenden Theologie unterscheidet und einen regenerirenden Einfluß auf dieselbe ausgeübt hat. Zu diesem Ende müssen wir vorerst mit zwei Worten seine theologische Entwickelung von dem Momente seiner oben erwähnten Umwandlung an und namentlich sein Verhältniß zur „Erweckung" berühren.

Vinet war, wie oben gezeigt ist, durch die „religiöse Erweckung" angeregt worden. Die Predigt der Erweckung war eine Aufforderung zur persönlichen Bekehrung durch das Evangelium der Gnade, ein Dringen auf individuellen, lebendigen Glauben. Dieselbe hatte in den ersten Zeiten bei den meisten Predigern einen einfachen, biblisch-praktischen Karakter und wandte sich vor Allem an Herz und Gewissen der Zuhörer. Allein schon im Anfange der Bewegung zeigte sich bei gewissen Vorkämpfern derselben auch eine dogmatisirende Tendenz, die dialektische Methode des Calvinismus und der im 17. Jahrhundert in die Theologie eingedrungene Intellektualismus. Diese Richtung gewann später die Oberhand über das Element der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit, welches in der ersten Periode der Erweckung vorgeherrscht hatte. Von manchen Erweckungspredigern wurde die calvinische Prädestinationslehre auf der Kanzel und in Schriften mit aller Schärfe vorgetragen, während sie z. B. in der Lehre von der heiligen Schrift, von der Rechtfertigung, vom Abendmahl das von dem Reformator betonte mystische Element immer mehr fallen ließen.

Es ist bereits erwähnt worden, daß Vinet bei der ersten Berührung mit der Erweckung sich mehr abgestoßen als angezogen fühlte. Was ihn abstieß, war nicht sowohl die von derselben verkündigte evangelische Wahrheit, als die schroff calvinische, durch die Behandlung einzelner Prediger noch schroffer hervortretende Form, in der sie verkündigt wurde. Als er später durch Gottes Gnade zum persönlichen Glauben an Christum gelangte, nahm er die evangelischen Grundwahrheiten, welche den Inhalt der neuen Predigt bildeten, vollständig in sich auf, aber die von einzelnen Beförderern der Bewegung vertretene specifisch calvinische, ja ultracalvinische Dogmatik wies er auch jetzt von sich. Dieß ist der Standpunkt, den er z. B. in seinen im Jahre 1831 erschienenen Discours einnimmt, in denen er sich überhaupt in nähere dogmatische Bestimmungen wenig einläßt. Dagegen erkennt man schon in diesen Reden die Vorliebe des Verfassers für psychologische Betrachtung der religiösen Wahrheit, sein vorwiegendes Interesse für die subjektive Aneignung des Heils. Und diese subjektive Richtung schlug er von da an immer entschiedener ein. Dadurch aber entfernte er sich, ohne sich von dem religiösen Kerne der Erweckung zu trennen, immer mehr von ihrer Theologie. Er selbst wurde sich des zwischen dieser und seiner eigenen Anschauungsweise bestehenden Gegen-

satzes immer deutlicher bewußt. Wir haben gesehen, wie er in seiner Lausanner Antrittsrede unter Anderem den Mangel des subjektiv-ethischen Elementes in der Predigt der Erweckung, sowie den Hang zu einer intellektualistischen Betrachtungsweise rügte, und diese Opposition gegen eine Richtung, in der er eine Hauptursache des ungenügenden Erfolges der erneuten Predigt des Evangeliums erkannte, setzte er bis an sein Ende fort. Er that dieß freilich, gemäß seinem Bedürfnisse, aufzubauen statt umzustürzen, mehr indirekt als direkt. Doch fühlte er sich gedrungen, hin und wieder auch einen offenen Vorwurf an die Erweckung zu richten, und noch in seinen letzten Lebenstagen wurde ein solcher die Veranlassung, daß er sich unumwunden zu der Opposition, die er seit längerer Zeit der Erweckungstheologie gemacht, bekannte und zugleich die Mängel, die er an derselben fand, deutlicher bezeichnete. Er hatte ihr Antinomismus vorgeworfen. Ein Anhänger jener Theologie erwiederte, indem er ihn des Arminianismus oder Semipelagianismus beschuldigte. Vinet antwortete, indem er, ohne seine Anklage zurückzuziehen, der waadtländischen Erweckung vorwarf, sie habe die vom Evangelium ausdrücklich bestätigten Momente der Verpflichtung, des Zeugnisses des heiligen Geistes und des Fortschrittes zu wenig betont, den Antheil der subjektiven oder innern Seite im Heilswerke zu gering gemacht u. s. w.*).

Wie bekanntlich die Gestaltung der Lehre in einer gewissen Zeit oder Persönlichkeit durch die Opposition bedingt ist, so erklären die vorstehenden Bemerkungen über Vinet's Verhältniß zur Erweckung einigermaßen, warum er die bezeichnete Richtung einschlug. Der eigentliche Erklärungsgrund liegt aber, wie wir in der Folge sehen werden, tiefer.

In dem Bisherigen ist die Tendenz der Vinet'schen Theologie im Allgemeinen angedeutet; wir müssen sie nun aber genauer karakterisiren.

Schon im ersten Theile dieser Arbeit ist darauf hingewiesen worden, welche große Bedeutung die Idee der Individualität in Vinet's Auffassung der Kirche und des Staates, sowie des Verhältnisses zwischen diesen beiden Sphären hat. Vinet hat da aber nur auf ein besonderes Gebiet einen Begriff angewandt, der für seine Anschauungsweise überhaupt von entscheidender Bedeutung ist und durch den auch seine religiöse und theologische Betrachtungsweise in hohem Grade bedingt wurde. Ehe wir daher Vinet's „Theologie" karakterisiren, müssen wir seine Ansichten über jenen Grundbegriff, auf welche früher, ohne die Darstellung seines äußern Lebensganges u. s. w. zu lange zu unterbrechen, nicht speciell eingegangen werden konnte, hier näher darlegen und dabei zugleich noch ein paar Punkte berühren, die mit der Idee der Individualität in untrennlichem Zusammenhange stehen und ohne deren Erwähnung die Darstellung von Vinet's Auffassung derselben einseitig und unvollständig wäre.

Es ist bekannt, wie auch Schleiermacher, mit dessen Anschauungsweise, wie wir im weiteren Verlauf dieser Arbeit erfahren werden, die Vinet'sche so manche Verwandtschaft hat, schon in den Monologen die Eigenthümlichkeit betonte und welche umfassende Stellung er ihr in seinem System der philosophischen Ethik gab, so daß man versucht seyn könnte, hier den unmittelbaren Einfluß des großen Theologen auf den ersteren zu erkennen. Allein es kann mit ziemlicher Bestimmtheit angenommen werden, daß dieß nicht der Fall ist, da Vinet die Schriften Schleiermacher's wohl nie und am wenigsten damals, als er anfing, ein großes Gewicht auf jenen Begriff zu legen, studirt hatte. Ohnedieß hatte die Hervorhebung des Begriffes der Individualität durch beide ursprünglich ein verschiedenes Motiv. Wie dem auch sey: Vinet wurde durch seine eigene stark ausgeprägte Eigenthümlichkeit, durch seine innere christliche Erfahrung, durch Beobachtung Anderer, durch besondere Umstände und Erscheinungen, welche die Freiheit und Selbstständigkeit des Einzelnen in Anspruch nahmen oder aber verletzten, auf die hohe Bedeutung der Individualität geführt, durch das Studium des Christenthums in

*) Vgl. Liberté religieuse etc. S. 678; Réform. au dix-neuvième siècle, 25. Mars 1847.

der Ueberzeugung von ihrer Wichtigkeit befestigt und zu bestimmterer Ausgestaltung eines Begriffes veranlaßt, den er allerdings im allgemeinen Sprachgebrauche vorfand. Insbesondere war es die ganz von dem individuellen Leben ausgehende Erweckung in seinem Heimathkanton, die durch sie hervorgerufenen, die Freiheit und Selbstständigkeit des Individuums beeinträchtigenden Verfolgungen, weiterhin das immer furchtbarere Vordringen des die Persönlichkeit und Individualität hassenden Pantheismus, sowie hinwieder der auch in ihm lebende Geist unserer das Recht freier Individualität zurückfordernden Zeit, was mächtig dazu beitrug, ihn immer mehr von der tiefgreifenden Bedeutung dieser Idee zu überzeugen und ihn zu bewegen, derselben eine ausgedehnte Anwendung zu geben.

Vinet hat, so weit wir uns hierüber ein Urtheil erlauben dürfen, das Wesen der Individualität im Allgemeinen richtig erfaßt. „Die Individualität“, sagt er unter Anderem, „von der wir reden und die allein diesen Namen verdient, ist diejenige, durch welche ein Mensch, den allgemeinen Zügen nach allen Wesen seiner Gattung ähnlich, doch nur sich selbst genau gleicht, das, was Allen gemein ist, sich aneignet und in sittlicher und intellektueller Beziehung das Recht hat, „„ich““ zu sagen.“ (L'éducation, la famille et la société, S. 468). Die Individualität ist für ihn nicht, wie für den Pantheismus, eine Unvollkommenheit, sondern das Mittel, um der Vollkommenheit entgegegen zu gehen. Sie ist die kräftigste Triebfeder der Vervollkommnung; „denn die wahre Kraft jedes Menschen, sein sittliches Mark liegt in dem, was er Individuelles hat.“ Unsere Individualität ist auch nicht etwa eine Folge der Sünde: „sie ist allerdings die Individualität sündiger Geschöpfe; aber wenn uns die Sünde die Individualität gelassen hat, so ist dieß das einzige Gute, was sie uns gelassen hat; die Wirkung der Sünde besteht vielmehr darin, sie geschwächt zu haben; sie ist an sich nichts Böses; das Uebel ist nur, daß sie schwach, ja sehr oft gar nicht vorhanden ist, und der Ruhm des Evangeliums besteht darin, in den Einen sie zu stärken, in den Anderen, und zwar der Mehrzahl, sie zu erwecken, in Allen aber sie zu läutern“ (a. angef. O. S. 473). „Die Individualität ist die Grundlage unseres eigenen Werthes; denn damit wir etwas seyen, müssen wir überhaupt zuerst seyn; oder, mit anderen Worten, müssen unsere Eigenschaften unser seyn“ (Etudes sur Blaise Pascal, S. 103 f.). „Individualität ist Menschseyn, ist Leben. Wer nicht ein individuelles Leben lebt, lebt nicht wirklich und bietet den betrogenen Blicken nur das Scheinbild eines menschlichen Wesens dar. Er vereitelt seine Bestimmung, denn er bringt sein Daseyn zu wie ein Schatten ohne Wirklichkeit; die Gesellschaft lebt an seiner Statt kraft einer Vollmacht, die er sich hat entreißen lassen. Er duldet es, daß sie die Verbindungen abschneidet, welche der Schöpfer des Menschen zwischen ihm selbst und seinem Geschöpfe veranstaltet hatte; denn nicht mit der Gesellschaft, sondern mit dem Individuum steht Gott in Verbindung, und fällt das Individuum weg, so findet Gott, wenn ich mich so ausdrücken darf, Niemadnen, an den er sich wenden kann“ (L'éducation etc. S. 471 f.). „Wie wollt ihr Menschen bekommen, wenn ihr nicht zuerst wieder Individuen bildet? Die Individualität verwischen ist so viel, als die Menschheit, die menschliche Wirklichkeit verwischen. Der Gesellschaft Individuen zurückgeben, ist so viel, als ihr Menschen zurückgeben. In der That ist der Mensch nur unter der Bedingung Mensch, daß er selbst ist. Durch das, was er Eigenthümliches hat, liebt, glaubt und gehorcht er“ (Semeur Bd. 5. S. 138). Insbesondere ist, nach Vinet, die Individualität ein wesentliches Element der Religion, des Christenthums: „Wenn der Mensch, wie man es gesagt hat, ein religiöses Wesen ist, so ist er es nur unter der Bedingung, daß er individuell sey, da die Religion nichts Anderes ist, als ein Verhältniß zwischen dem höchsten Ich und dem Ich eines Jeden von uns“ — „Jesus Christus hat das Princip der Individualität gelehrt, indem er es schuf oder, wenn man will, indem er es in Freiheit setzte. Er hat es in die Welt hineingelegt, indem er es in die Religion legte, von wo aus es in alle Gebiete des Lebens überging“ (L'éducation etc. S. 315. 448). „Das Evangelium richtet sich an die Individuen. Es wirft sein Wort nicht einem ab-

strakten, negativen, durch die Gedanken aller neutralisirten Menschen hin, sondern dir, mir, ihm, Jedem, wie die Natur ihn macht und gibt. Jeder Mensch wird in dem, was er Eigenes und Ausschließliches hat, bei Seite genommen; von ihm selbst und von ihm allein ist die Rede, wie wenn er ganz allein auf der Welt, wie wenn er die ganze Menschheit wäre. Um Christen zu werden, müssen wir zuerst wir selbst seyn. Um Christen zu machen, will Gott zuerst Menschen finden“ (Essais de philosophie morale et de morale religieuse, S. 153). „Der Mensch verliert sich in jedem Sinne des Wortes, wenn er den individuellen Karakter aufgibt; denn wenn auch die Individualität nicht das Heil, noch das Unterpfand des Heiles ist, so ist sie doch die unerläßliche Bedingung desselben. Es gibt kein religiöses Leben, mithin auch kein Heil ohne die Individualität, und der Glaube, der uns zu Gott zurückführt, beginnt damit, uns zu uns selbst zurückzuführen. Man muß Mensch seyn, um Christ zu werden“ (L'éducation etc. S. 472).

Es ist nicht nöthig, hier weitläufig auf die Bedeutung aufmerksam zu machen, welche dem Princip der Individualität für manche Gebiete der Wissenschaft überhaupt, insbesondere aber für das Gebiet der Religion, der Kirche und der Theologie zukommt. Vinet aber hat das große Verdienst, dieses Princip durch seine klare, energische und beharrliche Hervorhebung desselben im französischen Protestantismus zur Anerkennung gebracht zu haben. Er selbst beschränkte sich zwar darauf, dasselbe im religiösen und kirchlichen Leben geltend zu machen. Und auch hier war er nicht der erste; denn vor und unabhängig von ihm war dieß schon durch die von England ausgehende Erweckung geschehen, die nicht nur das ganze christliche Leben, sondern auch die kirchlichen Formen auf das Princip der Individualität gründete. Doch geschah dieß theils ohne klares Bewußtseyn über das letztere, theils fehlte es an einer theoretischen Begründung desselben. Vinet gab beides und erhob zugleich, wie früher gezeigt worden, die Individualität zum wirklichen Princip der kirchlichen Organisation. So ist er zwar weder der Vater des religiösen Individualismus, der vielmehr in neuerer Zeit ein Produkt der Reformatoren, vor Allem Luther's, ist, noch des kirchlichen, dessen Geschichte mit dem protestantischen Sektenwesen im Zusammenhange steht, wohl aber der eifrige Beförderer und wissenschaftliche Begründer dieses zweifachen Individualismus. So ging denn auch all sein Streben als Prediger und Schriftsteller dahin, lebendigen, individuellen Glauben zu wecken, und es war, wie wir gesehen haben, eine Hauptaufgabe seines Lebens, in allen die Kirche betreffenden Fragen dem Princip der Individualität den Sieg zu verschaffen.

Hier bietet sich nun aber unter Anderm die Frage dar, was Vinet denn bei dieser starken Betonung der Individualität aus jenem andern Elemente der menschlichen Natur, der Sociabilität, machte? mit anderen Worten: wie er sich das Verhältniß zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, resp. zwischen dem Individuum und der Kirche, die ihm die religiöse Gesellschaft (nicht „Gemeinschaft“, was bekanntlich ein ganz anderer Begriff) ist, dachte? Vinet hat sich natürlich mit dem allgemeinen Gegensatze von Individuum und Gesellschaft viel beschäftigt, und wir müssen hier gerade auch, was diesen Punkt betrifft, auf die nähere Ausführung in seinen Schriften verweisen. (Man vergleiche besonders seine Abhandlung über den Socialismus). Hier nur so viel: Vinet erkannte das Element der Gesellschaftlichkeit mit aller Entschiedenheit an und wies ihm in der Religion wie im ganzen Leben seinen Antheil zu, nur ging er nicht von der Gesellschaft zum Individuum, sondern von dem Individuum zur Gesellschaft (vgl. auch Chrétien évangél. 1861. S. 75 f.). „Wenn man“, sagt er, „zwischen dem Individuum und der Gesellschaft vernünftigerweise einen Widerspruch aufstellen könnte, so würden wir keinen Anstand nehmen, zu sagen, das Individuum sey edler, als die Gesellschaft. Das will aber gewiß nicht sagen, ein Einziger sey Allen vorzuziehen, sondern nur, die Gesellschaft sey für den Menschen gemacht worden, der Mensch oder, wenn man will, das menschliche Geschöpf, die menschliche Natur sey der Zweck der Gesellschaft, ohne welche

der einzelne Mensch sich weder entwickeln noch vervollkommnen, noch folglich Gott nahen kann. Die Gesellschaft ist ferner für jeden Menschen ein seiner Thätigkeit gegebener Schauplatz, eine seinen Tugenden dargebotene Gelegenheit, eine seiner Selbstsucht entgegengesetzte Schranke, eine ihm gemachte Offenbarung von mehreren Gesetzen seiner Natur. Das Bewundernswürdige dabei ist, daß er desto mehr Herr seiner selbst ist, je mehr er sich seinen Brüdern hingibt, daß er desto freier ist, je geselliger er ist, daß er desto mehr empfängt, je weniger er fordert, und endlich, daß er desto mehr er selbst ist, je weniger er sich angehört. Weit entfernt, sich zu hindern, unterstützen die menschliche Persönlichkeit und die Gesellschaft einander. Die Pflicht ist der Durchschnittspunkt beider Kräfte. Die Individualität und die Sociabilität wachsen mit einander und vervollkommnen sich gegenseitig in der Erfüllung und im Dienste der Pflicht. Jedes der einen gebotene Opfer ist ein Verlust für die andere" (Semeur Bd. 15. S. 94). „Es verhält sich", sagt Binet anderswo, „mit der in's Leben der Religion oder des Denkens verflochtenen Seele wie mit einem auf die Wogen geschleuderten und mitten durch den Ocean die Ufer einer neuen Welt suchenden Fahrzeuge. Dieser Ocean ist die religiöse oder auch die bürgerliche Gesellschaft. Sie trägt uns, wie der Ocean, als eine flüssige Masse, auf welcher das Fahrzeug nach seinem Willen Furchen zieht, ohne irgendwo Fuß zu fassen. Der Ocean trägt das Fahrzeug, aber er kann es auch verschlingen und verschlingt es wirklich bisweilen. Die Gesellschaft verschlingt uns noch öfter, aber sie trägt uns doch, und wir können nicht an's Ziel gelangen, ohne von ihr getragen zu werden; denn sie ist dem Meere gleich, welches, weniger flüchtig als die Luft und weniger dicht als die Erde, uns gerade im rechten Maße nachgibt und im rechten Maße Widerstand leistet, um unsern Lauf zu dem gewünschten Ziele aufrecht zu erhalten, ohne ihn zu hemmen. Unser Ziel ist nicht der Grund des Meeres, sondern das Ufer. Indem wir diese tiefen Gewässer durchfurchen, müssen wir uns hüten, in ihren Tiefen zu verschwinden. Es ist genug, wenn wir dem Elemente, welches uns trägt, den Kiel unsers Fahrzeuges überlassen. Man kann auf dem Ocean der Gesellschaft wie auf dem Ocean des Erdballes untergehen, und es wäre unnütz, angeben zu wollen, auf welchem der beiden die Schiffbrüche häufiger seyen. Das Fahrzeug, das ein Jeder von uns berufen ist zu lenken und zu erhalten, ist die Individualität . . . Ich bewundere also das Fahrzeug und den Ocean, allein ein Anderer, nicht ich, sammelt und mißt die Wogen des großen Abgrundes, mein Fahrzeug aber ist mein. Noch mehr! Der Ocean ist für das Fahrzeug geschaffen, nicht das Fahrzeug für den Ocean; die Hauptsache, der Zweck ist, daß das Fahrzeug lande, d. h. daß das menschliche Individuum, welches allein in unmittelbarer Beziehung zu Gott steht und der eigentliche Gegenstand seines Schöpfungswerkes ist, seine Bestimmung erfülle; die Gesellschaft wirkt dazu mit, indem sie den Menschen trägt, aber er ist unterschieden von der Gesellschaft, er darf sich nicht mit ihr vermengen, und wehe ihr wie ihm, wenn sie ihn verschlingen sollte!" (L'éducation etc. S. 465. 467).

Bei der ganz außerordentlichen Bedeutung, welche die Individualität für Binet hatte, begreift man, warum die Geltendmachung der Rechte des Gewissens, in welchem jene vor Allem ihren Sitz hat, eine so wichtige Stelle in seinem Leben einnimmt. „Aber", so sagt mit Recht ein Recensent im Chrétien évangélique (1861. S. 76), „wie kräftig Binet die völlige Unabhängigkeit des Gewissens auch zurückfordert, so hat er sich vielleicht doch noch mehr in den von ihm geltend gemachten Motiven, als in der Wahl des Princips selbst, originell gezeigt. Schon vor ihm hatten Andere die Religionsfreiheit zurückgefordert, aber Wenige hatten sie unter demselben Gesichtspunkte dargestellt, Wenige sie zur Freiheit des Gehorsams gemacht. Binet will den Gläubigen von jeder Hemmung, wie von jeder Verführung frei machen, damit er rückhaltslos Gott gehorchen könne." „Die Freiheit", sagt Binet, „ist nur der Anfang des Werkes, das Fußgestell der Bildsäule, die Grundlage und Bedingung des Gehorsams. Die Freiheit ist das Mittel; der Gehorsam des Herzens und Willens ist der Zweck; die Freiheit ist

nothwendig, um zu gehorchen; außerhalb der Freiheit existirt der Gehorsam nicht mehr, ja das Wort selbst ist nicht mehr anzuwenden . . . Es sind dieß zwei Wechselbegriffe, es sind dieß gleichsam die beiden Pole einer und derselben Achse" (Nouvelles études évangéliques, S. 450. 467).

So richtig indeß Vinet im Ganzen das Wesen der Individualität an sich erfaßte und so großes Verdienst er sich durch die allgemeinere Einführung dieses Begriffes zunächst in das religiöse und kirchliche Leben des französischen Protestantismus erwarb, so läßt sich doch nicht läugnen, daß er dieselbe mitunter über das richtige Maß hinaus erhob und eine zu ausgedehnte Anwendung auf das Gebiet der Religion und Kirche von ihr machte. Inwieweit er das individualistische Princip auch auf die Theologie anwandte, wird sich ergeben, wenn wir nun zu einer kurzen Karakteristik seiner theologischen Anschauungsweise übergehen.

Vinet war, ohne Zweifel durch Kant und Pascal angeregt, frühzeitig auf jene Antinomien aufmerksam geworden, welche sich dem denkenden Beobachter überall, auf dem Gebiete der Natur und des Geistes, darstellen und deren allgemeinster Ausdruck der Gegensatz des Objektiven und Subjektiven ist. Er ging ihnen besonders auf dem religiösen und ethischen Gebiete nach. Natürlich traf er sie in der Offenbarung und zumal im Evangelium wieder. Zugleich aber erkannte er, wie das Christenthum beide Faktoren zuläßt und vereinigt. Diese Eigenthümlichkeit trat ihm vor Allem in der Person Christi entgegen. In ihr fand er die Einigung des Objektiven und Subjektiven, des Göttlichen und Menschlichen; zugleich aber sah er, wie diese in Christo menschgewordene Einheit beider Faktoren sich durch alle Momente seiner Lehre hindurchzieht und den Grundkarakter derselben bildet. „Der Ruhm des Evangeliums", sagt er unter Anderm, „besteht nicht nur darin, die Wahrheit göttlich, sondern auch darin, sie menschlich gemacht zu haben. Jesus Christus ist Gott und Mensch; eben so verhält es sich mit seiner Lehre. Sie ist in den Tiefen Gottes und in den Tiefen des Menschen zugleich geschöpft; sie berührt mit ihren beiden Enden die Geheimnisse des göttlichen Wesens und die Geheimnisse der menschlichen Natur: die Wahrheit zu sagen, ein und dasselbe Geheimniß; denn die Lehre vom Menschen und die von Gott sind zwei Linien, welche, indem sie sich gegen einander neigen, zuletzt in der Spitze des Winkels in einem einzigen und untheilbaren Punkte, wo dem Auge jede Unterscheidung entgeht, dem Geiste jede Analyse unmöglich ist, sich vereinigen und zusammenfallen. Ohne die Zweiheit der Seiten zu läugnen und ohne eine andere Absicht zu zeigen, als diejenige, das zwischen beiden stattfindende Verhältniß festsetzen zu wollen, wußten die Religionen und Philosophieen nur der einen von beiden Recht widerfahren zu lassen: ihre Lehre war abwechselnd entweder ganz voll von Gott mit Ausschließung des Menschen, oder ganz voll vom Menschen zum Nachtheil Gottes. Die Einigung der ganzen Fülle der Gottheit mit der ganzen Fülle der Menschheit in Christo war sowohl das Programm oder das Symbol, als die Stütze und das Wesen einer neuen Lehre" (Etudes sur Blaise Pascal, S. 188 f.). Daß jede sittliche und religiöse Wahrheit zwei Seiten habe und diese nur in ihrer Vereinigung die Wahrheit ausmachen, das ist ein Satz, auf den Vinet das größte Gewicht legt. „Ich kann es nicht genug wiederholen", sagt er ein andermal: „jede Wahrheit, deren Subjekt der Mensch ist, hat zwei Pole und ist nur unter dieser Bedingung Wahrheit. In jeder Wahrheit dieser Ordnung ergänzen und unterstützen einander zwei Momente, die einander nur scheinbar entgegengesetzt sind. Mit anderen Worten: die sittliche und folglich die religiöse Wahrheit ist eine und zusammengesetzt zugleich, und das Leben, das nur die verwirklichte Wahrheit ist, hat diese Zusammengesetztheit und diese Einheit zur Bedingung. Jeder lebendige Christ, sey er von den einfachen oder gehöre er zu den Gelehrten, vereinigt diese beiden Momente oder, wenn man will, diese beiden Gegensätze in sich, und er ist sogar nur ein lebendiger Christ, weil er sie, Dank der Wirkung des göttlichen Geistes, vereinigt" (Réformation au 19me siècle, Bd. 3. S. 93 f.).

Gestützt auf diese und zahlreiche ähnliche Aussprüche, nimmt Schreiber dieser Zeilen keinen Anstand, nicht etwa, worauf das oben über seine starke Betonung der Individualität Gesagte führen könnte, diese, sondern die Einigung des Objektiven und Subjektiven als Vinet's eigentliches, klar erkanntes theologisches Princip zu bezeichnen. Was die Reformation wollte und durch ihr sogenanntes formales und materiales Princip behauptete, was die religiöse Mission unserer Zeit, was insbesondere auch das Streben unserer deutsch-evangelischen Theologie seit Schleiermacher ist — eben die freie Einigung jener beiden Faktoren —: das war es, was auch Vinet als das große religiöse Problem der Gegenwart erkannte und an dessen Lösung er an seinem Theil zu arbeiten suchte.

Mit diesem Princip verträgt sich die dialektische Methode, welche, um das Bedürfniß nach Einheit zu befriedigen, den einen Faktor des Gegensatzes beseitigt oder wenigstens verkürzt, selbstverständlich nicht; daher zeigt Vinet eine entschiedene Abneigung gegen dieselbe und dagegen eine eben so entschiedene Vorliebe für die contemplative, intuitive Methode, deren Wesen umgekehrt darin besteht, beide Seiten der Antinomie gleichmäßig festzuhalten und zu einigen. „Der reinen Wissenschaft", sagt er unter Anderm, „gelingt dieß nicht, und die Dialektik sträubt sich dagegen; es ist ihr natürlicher, zu theilen als zu vereinigen. Fügen wir hinzu, daß theilen in jeder Hinsicht leichter, bequemer und klarer ist. Aber in solchen Dingen besteht die Einheit nicht darin, eine der Seiten des Problems willkürlich zu unterdrücken, sondern darin, beide anzuerkennen und in einander zu verschmelzen. Den Knoten zerschneiden, ist nichts, ihn auflösen, ohne zu zerreißen, ist Alles. Das vergessen alle Sekten, und Sektirer sind wir mehr oder weniger Alle. Aber der Geist Gottes ist kein Sektirer, und wenn er unser Herz rührt, so erhebt er uns, unserer Dialektik zum Trotze und welches unsere „„Ansichten"" seyen, über die Sekte" (a. a. O. S. 94). Man wird aber bei unbefangener Betrachtung zugeben müssen, daß Vinet selbst, so sehr er sich grundsätzlich des Gebrauches der dialektischen Methode zu enthalten suchte, doch mitunter in dieselbe und damit in den von ihm an derselben gerügten Fehler verfiel. „Uebrigens", so sagt er, „machen ihr (der Theologie) die Zeiten das Gesetz; bald stellt sie sich dem gefährdeten göttlichen Momente zu Diensten, bald eilt sie dem bedrohten menschlichen Momente zu Hülfe, und immer thut sie zu viel in der Richtung der besondern Aufgabe, welche die Umstände oder der Zustand der Geister ihr auflegen" (Etudes sur B. Pascal, S. 191). Wir haben aber bereits gesehen, daß die Umstände auch ihm eine besondere Aufgabe auflegten, nämlich die Zurückforderung des subjektiven Faktors der Wahrheit. Auch ist nicht zu läugnen, daß die Art, wie das entgegengesetzte Moment von einzelnen Wortführern der calvinischen Erweckungstheologie hervorgehoben wurde, wohl geeignet war, auch einen besonnenen Geist mitunter aus dem Gleichgewicht zu bringen. Diese Verhältnisse dürfen ja nicht übersehen werden, wenn Vinet's Standpunkt richtig beurtheilt werden soll, obgleich die eigentlichen Ursachen seiner subjektiven Richtung tiefer liegen.

Als solche tiefer liegende Ursachen dürften, abgesehen von seiner eigenen persönlichen Eigenthümlichkeit, sowie von der schon besprochenen großen Bedeutung, welche die Individualität überhaupt für ihn hatte, seine Ueberzeugung von den durch die Spekulation drohenden Gefahren, der unmittelbare Eindruck der heiligen Schrift auf sein Gemüth und endlich der Einfluß Kant's und Pascal's angesehen werden.

Vinet war, wie sich aus vielfachen und wiederholten Aeußerungen ergibt, ganz durchdrungen von den mit der Spekulation verbundenen Gefahren, die er nicht nur an Andern, sondern, da er eine bedeutende Gabe und eine gewisse Neigung für spekulative Erkenntniß besaß, auch an sich selbst mochte erfahren haben. Er hatte daher ein großes Mißtrauen nicht bloß gegen die philosophische, sondern auch gegen die theologische Spekulation. „Es gibt Geister", sagt er unter Anderm, „die die Logik brutal macht; es sind dieß keine Gemüther mehr, sondern dialektische Maschinen. Vom Gefühl, vom Gewissen und vom Zeugnisse getrennt, kann auch das Denken verdummen. Diesen

Eindruck empfindet man mitunter bei Betrachtung jener gewaltigen Logiker, die man mit Entsetzen bewundert“ (Homilétique S. 202 f.). „Wo die Abwesenheit eines innigen Lebens die Individualität verwischt hat, trägt die Arbeit des Verstandes (intelligence), weit entfernt, sie wieder zu beleben, dazu bei, sie auszulöschen. Er zieht uns immer mehr von der selbstthätigen Anschauung (de l'intuition spontanée) ab und macht sie uns immer überflüssiger. Er läßt uns Allem, selbst unserem eigenen Leben, wie einem Schauspiel beiwohnen. Er zieht unsere Ueberzeugungen von außen, statt sie von innen zu empfangen. Er reißt uns aus unserer eigentlichen Heimath heraus und weit von der Welt der unmittelbaren Eindrücke in die Welt der Ideen fort. Das innere Leben selbst wird für ihn eine Idee, eine Sphäre von Ideen. Man beobachtet sein eigenes Leben dergestalt, daß man deshalb zu leben vergißt; vor lauter sich-Anschauen hört man auf, sich zu sehen. Die innern Eingebungen, die Orakel des Gemüthes lassen sich nicht mehr vernehmen; man hat fast keine Instinkte mehr; das erste Kapital, die Grundlage der sittlichen Ideen, ihr Ausgangspunkt ist verloren; man ist nicht mehr Mensch, man ist ganz Denken“ (Semeur Bd. 9. S. 379). Vergl. unter Andern auch in den Nouvelles études évangéliques das Bruchstück einer Rede: La convoitise de la pensée. — Auf ergreifende Weise schildert Vinet die verderbliche Wirkung der christlichen Spekulation: Discours sur quelques sujets religieux, 4me edit. S. 349—351. Es ist in solchen Stellen freilich zunächst von den Gefahren der ausschließlichen Anwendung der Intelligenz auf die Religion die Rede; allein Vinet zeigt eben auch, wie leicht der Christ dahin kommt, jener Neigung nachzugeben. — Es ist hier nicht unsere Aufgabe, näher auf seine Gedanken über die Philosophie einzugehen; folgende Worte deuten an, worin ihm ihre Bedeutung lag: „Wenn die Philosophie als Wissenschaft in Betreff der großen Probleme des Lebens uns nicht gerade ein sehr großes Vertrauen einflößt, so verhält es sich mit der Philosophie als Methode, oder mit dem philosophischen Geiste anders“ (a. a. O. XVI).

Auch durch die Offenbarung selbst sah sich Vinet in seiner ethisch-subjektiven Richtung bestärkt. Dieselbe erschien ihm nämlich als aller bloßen Spekulation abgeneigt und dagegen durch und durch sittlich-praktisch. „Das Evangelium“, sagt er unter Andern, „ist eine Disciplin des Willens oder, um dasselbe mit andern Worten zu sagen, das Evangelium ist wesentlich praktisch . . . Nicht nur ist das praktische Element in demselben in großem Ueberflusse vorhanden, sondern Alles ist ihm untergeordnet, Alles zielt auf seine Entfaltung und auf die Vermehrung seiner Kraft hin. Es ist wichtig, zu bemerken, daß das Evangelium im Unterschied von den andern Religionen die Spekulation nur als Stützpunkt und Hülfsmittel der Praxis zuläßt, und nur in dem Maße, in welchem das Bedürfniß der Praxis es erheischt. Nicht nur ist, wie man sich leicht davon überzeugen kann, kein Dogma müßig; sondern die Darlegung des Dogma's bleibt genau, ich möchte sagen, barsch an dem Punkte stehen, wo eine weitere Entwickelung der nun befriedigten Praxis von gar keinem Nutzen wäre.“ — „Das wahre Christenthum ist praktisch; Alles an ihm eilt der Handlung zu; die Moral ist in demselben so nahe beim Dogma, daß man sie davon kaum unterscheiden kann; von vornherein und absichtlich ist das Christenthum eine Moral. Gott definirt sich darin nicht, beschreibt sich darin nicht; ohne weitläufigen Eingang schreibt er vor und ordnet an. Die Spekulation kommt nur gelegentlich und in zweiter Linie vor: das Wesen Gottes offenbart sich darin in seinem Willen; was er befiehlt, lehrt uns, was er ist“ (Essais de philosophie morale S. 35 f. 301 f.). „In der christlichen Religion ist Alles Moral; die Gottheit Christi, die Versöhnung, alle Geheimnisse sind im Grunde Moral. Ihr Zweck ist das Heil und die Wiedergeburt des Menschen“ (Moralistes des seizième et dix-septième siècles, S. 16).

In seiner Ueberzeugung von den durch die Spekulation drohenden Gefahren, sowie in dem von ihm durch die heilige Schrift empfangenen Eindruck liegen unverkennbare Ursachen der von ihm eingeschlagenen ethisch-subjektiven Richtung. Eine andere

finden wir in gewissen aus Kant und Pascal geschöpften Principien der Erkenntniß und religionsphilosophischen Grundanschauungen.

Kant scheint unter den deutschen Philosophen der einzige zu seyn, den Vinet genauer studirte und der einigen Einfluß auf ihn ausübte. Ein solcher Einfluß dürfte sich in Sätzen wie die folgenden kundgeben, wenn man ihren Ursprung nicht lieber in Vinet's Originalität suchen will. „Da der Geist eines endlichen Wesens kein Bewußtseyn von dem Unendlichen haben kann, so kann er auch keine davon abhängige Erkenntniß haben. Nicht als ob wir nicht in einem gewissen Sinne Bewußtseyn vom Menschen hätten. „„Unendlich““ ist gleichbedeutend mit „„Seyn““. Das Seyn ist, nach der Fülle seines Begriffes, das Unendliche. Das Endliche involvirt das Nichtseyn. Und schon dadurch allein, daß wir das Gefühl des Seyns haben, haben wir das des Unendlichen. Wir sind aber darum nichtsdestoweniger durchaus endliche Wesen, und als solchen ist uns das wahre Bewußtseyn, die wahre Erkenntniß des Unendlichen unwiderruflich versagt.“ — „Der Mensch erkennt kein Ding an sich und schlechthin, sondern bloß in seinen Beziehungen zu anderen oder in seinen Beschaffenheiten, welche abermals Beziehungen sind. Diese Beziehungen sind der wahre Gegenstand der menschlichen Erkenntniß; und wenn wir vernünftig wären, wenn wir uns beschränkten, so würde uns diese Erkenntniß genügen. Aber dem kann eben unser Hochmuth nicht beistimmen. Er will das Unbedingte und das Absolute erkennen, ohne zu bemerken oder einzuräumen, daß, da die Erkenntniß selbst eine Beziehung ist, jener Anspruch eine contradictio in adjecto in sich schließt . . . . .“ (Nouvelles études évangéliques, S. 365—368).

Aber einen noch größeren Einfluß als Kant hat, wie sich mit Bestimmtheit sagen läßt, Pascal auf Vinet ausgeübt, mit dessen Schriften er bei seiner Beschäftigung mit der französischen Literatur früh bekannt wurde. In ihm fand er einen Geist, zu dem er sich durch eine innige Verwandtschaft hingezogen fühlte. „Mit der heil. Schrift und mit Pascal“, sagte er, „könnte ich es im Gefängnisse recht gut aushalten.“ Vinet eignete sich sowohl seinen Ausgangspunkt in Beziehung auf die religiöse Erkenntniß, als die seinen Pensées zu Grunde liegenden religionsphilosophischen Anschauungen an, indem er diese von den trübenden katholischen und jansenistischen Elementen, mit denen sie bei ihm verbunden sind, befreite und näher entwickelte.

Vor Allem finden wir bei Vinet denselben Ausgangspunkt für die religiöse Erkenntniß wie bei seinem Lehrer Pascal. Wie dieser, geht er vom Menschen aus, um dann zu Gott aufzusteigen. Auch sagt er ausdrücklich: „Der rechte Weg bei der religiösen Erkenntniß ist nicht von Gott zum Menschen, sondern vom Menschen zu Gott, weil der Mensch Gott nicht erkennen kann, bevor er sich selbst erkannt hat“ (Discours etc. S. 56; vgl. auch Etudes sur B. Pascal S. 10 f.. Aber auch das Princip der religiösen Erkenntniß, wie die Principien der Erkenntniß überhaupt, ist bei ihm dasselbe wie bei Pascal. Wenn es nach dem letztern zwei Mittel gibt, um die Wahrheit zu erkennen, die Vernunft und das Herz, mit andern Worten: zwei Arten von Gewißheit, eine durch die Reflexion der Vernunft, und eine durch das unmittelbare Gefühl des Herzens vermittelte; wenn wir, ihm zufolge, mit dem Herzen die ersten Principien, und ebenso mit dem Herzen, und zwar mit ihm allein, die religiöse Wahrheit erkennen, so finden wir diese ganze Anschauungsweise auch bei Vinet; wobei wir bemerken, daß auch ihm das Herz ein Organ der Erkenntniß, das Organ der anschauenden, unmittelbaren Erkenntniß ist. Die Stellen drängen sich unter der Feder; wir dürfen nur wenige anführen. „Der Verstand (intelligence) erkennt nur Abstraktionen und Formen: das Gemüth (âme) sieht Wesen und Substanzen; der Verstand kennt nur Gattungen und Arten: das Gemüth sieht Persönlichkeiten; der Verstand weiß, das Gemüth sieht“ (Chrestomathie Bd. 3. S. 78). „Was heißt für die Vernunft: begreifen? Es heißt das logische Band, die Kette von Ideen, die zwei oder mehrere Thatsachen mit einander verbindet, er-

greifen; es heißt, durch ein Mittel, das nicht die Erfahrung ist, sich überzeugen oder versichern; es heißt, durch den Geist sich in mittelbare Beziehung mit Gegenständen setzen, deren unmittelbare Berührung uns versagt ist. Das Begreifen des Geistes ist also, richtig gefaßt, nur eine Ergänzung für die unvermeidlichen Lücken der Erfahrung. Diese Lücken der Erfahrung kommen entweder von der Abwesenheit der Gegenstände oder von ihrer Natur, die mit der unsrigen keine Berührung hat. Wären diese beiden Hindernisse nicht vorhanden oder wäre es möglich, sie zu entfernen, so hätte der Mensch nichts mehr zu begreifen, denn er würde alle Dinge berühren, betasten, schmecken. Die Vernunft wäre in ihm durch die Anschauung (intuition) ersetzt. Wo die Anschauung stattfindet, gibt es kein Begreifen mehr, weil es etwas Besseres gibt; oder wenn man noch will, daß es Begreifen sey, so ist es ein Begreifen von einer neuen Art, von einer höhern Ordnung, das sich Alles ohne Mühe erklärt, dem Alles kar ist, das sich aber der Vernunft Anderer durch Worte nicht mittheilen kann. Von der Art ist nun aber das Begreifen des Herzens" (Discours etc. S. 32 f.). „Welches ist das Verhältniß zwischen dem Verstande und dem Gewissen? Der erste ist das Werkzeug des zweiten; im Uebrigen aber findet zwischen diesen beiden Kräften gar kein Wesensverhältniß statt . . . ." (L'éducation etc. S. 106). „Pascal führte jene schöne Lehre von der durch das Herz vermittelten Erkenntniß und Erfassung der göttlichen Wahrheiten, welche der dominirende Gedanke und der Schlüssel seiner Apologetik sind, ein oder zog sie vielmehr, um sie unter der seinem Genius eigenen und seiner Zeit angemessenen Form uns wieder zu geben, aus dem Evangelium. Das Herz, die Intuition, das innige Bewußtseyn der unmittelbar, gleich den ersten Principien, ergriffenen religiösen Wahrheit! Ein kühner und erhabener Satz, den ein viel Größerer als Pascal, vor ihm in jenem denkwürdigen Befehle: „„Glaubet doch den Werken, wollt ihr mir nicht glauben"", vorgeschlagen hatte" (Etudes sur B. Pascal, S. 192 f.). Endlich hat Vinet mit Pascal das gemeinsam, daß er dem Willen eine große Rolle bei der Entstehung der religiösen Ueberzeugung zutheilt. „Der Glaube beginnt erst da, wo der Wille beginnt, wo das Gemüth in Anwendung kommt, wo, um Alles zu sagen, eine That stattfindet. Der Glaube ist ein Werk oder er ist nichts" (Nouveaux discours, S. 97). Vgl. besonders ebendaselbst die beiden Reden: L'oeuvre de Dieu.

Durch diese starke Betonung des Willens in der Frage um die Entstehung und das Wesen der Religion unterscheidet sich die Anschauung Vinet's wesentlich von derjenigen Schleiermacher's, mit der sie nach der einen Seite so große Aehnlichkeit hat, daß man ihn oft mit dem großen deutschen Theologen zusammenstellt und seinen Einfluß mit dem des letztern vergleicht. Schleiermacher setzt bekanntlich die Religion ganz in's Gefühl und läßt das ethische Moment (gleich dem intellektuellen) auffallend zurücktreten. Vinet dagegen läßt, wie sich aus dem Obigen ergibt, die Religion zwar auch als Gefühl entstehen, aber zur wirklichen Religion, zum Glauben, wird sie ihm, wie es die zuletzt angeführten Worte kurz und deutlich ausdrücken, erst durch die Mitwirkung des Willens. Er nennt daher das Christenthum, je nachdem er eine Seite desselben besonders hervorheben will, bald die Religion des Gefühls (du sentiment: doch selten), bald des Gemüthes (âme), bald des Herzens (coeur; die beiden letztern Ausdrücke auch in dem Sinne des vereinigten Gefühls und Willens), bald, und zwar am häufigsten, des Gewissens (conscience), des Gemüthes und des Gewissens, des Herzens und des Gewissens. Bei dieser Mannichfaltigkeit der Ausdrucksweise ist freilich der ascetisch-rhetorische Karakter vieler seiner Schriften in Anschlag zu bringen. Nur auf den Gebrauch, den er von dem Begriff des Gewissens macht, der in seiner Auffassung des Christenthums, sowie in seiner ganzen übrigen Anschauungsweise eine so wichtige Stelle einnimmt, ist hier noch besonders aufmerksam zu machen. Vinet hat diesen, wie wohl allgemein anerkannt wird, außerordentlich schwierigen Begriff auf verschiedene Arten definirt oder vielmehr beschrieben. Bald faßt er ihn auf als sittliches,

bald als religiöses, endlich, und später immer mehr, als sittlich-religiöses Bewußtseyn, weßhalb er den Ausdruck auch geradezu abwechselnd und gleichbedeutend mit „menschliche Natur“ (diese als sittlich-religiöse verstanden) gebraucht.

Wie dem auch sey, das Eigenthümliche der Vinet'schen Anschauung in der vorliegenden Frage ist, daß er die religiöse Erkenntniß und mithin die Religion auf die intuitiven und ethischen Vermögen (Gefühl und Willen), mit Zurücksetzung des intellektuellen Faktors, der nur in ein äußerliches Verhältniß dazu gebracht wird, gründet. — Die Energie, mit der er sich diese Anschauungsweise aneignete, machte ihn unter Anderem zu einem der entschiedensten Bekämpfer des rationalistischen und orthodoxen Intellektualismus im französischen Protestantismus und in unserer Zeit überhaupt.

Es ist überflüssig, hier noch besonders auf das Verdienst aufmerksam zu machen, das sich Vinet durch Geltendmachung der intuitiven und ethischen Thätigkeit im religiösen Proceß erworben; es liegt in der Natur der Sache und ist durch die Erfahrung bestätigt, daß nur auf diesem Wege eine tiefere und lebendigere Aneignung des Christenthums und mithin eine gründliche Erneuerung des christlichen Lebens, sowie der christlichen Theologie möglich ist. Aber unverkennbar ist die ausschließliche Hervorhebung des Gefühls und Willens mit Zurücksetzung der Intelligenz bis zur Läugnung einer objektiven Erkenntniß der Wahrheit auch mit einer großen Gefahr für die Frömmigkeit und Theologie verbunden. Der Blick wird bei dieser Betrachtungsweise unmerklich von dem Christenthum selber hinweggelenkt, die Thatsachen der Offenbarung und die metaphysischen Grundlagen dieser Thatsachen treten in den Hintergrund, und das Bedürfniß des Menschen nach dem Christenthum, sowie das Gefühl des Menschen von den Wirkungen des Christenthums werden zur Hauptsache. Die Auffassung desselben wird eine einseitig subjektive und moralische. Vinet, das läßt sich nicht läugnen, entging dieser Gefahr nicht ganz, konnte ihr, seiner Erkenntnißtheorie zufolge, nicht entgehen. Zwar, das darf auf das Bestimmteste behauptet werden, hat er nie die Bedeutung der objektiven Wahrheit, der Thatsachen der Offenbarung, verkannt, vielmehr zu allen Zeiten und bei jeder Gelegenheit das größte Gewicht auf dieselben gelegt. „Stärker als alle Beweisgründe“, sagt er unter Anderem, „ist die bloße und einfache Erscheinung einer Thatsache, dergestalt, daß das Gemüth sie nicht betrachten kann, ohne durch dieselbe verändert zu werden. Die Thatsachen sind unsere Meister. Wer uns beherrschen will, muß entweder neue Thatsachen schaffen oder die bekannten unserer Fassungskraft nahe bringen. . . . . Die Religion des Evangeliums ist eine im ganzen Leben verbreitete Kraft. Sie ist kein System von Beweisgründen, sondern eine Thatsache, geeignet, in das Herz einzudringen und zu Thaten zu treiben. Durch eine Thatsache, durch eine einzige, aber neue Thatsache, hat Gott für gut gefunden, auf die Menschheit zu wirken“ (Moralistes 122. 128). Aber mit dieser Betonung der Wichtigkeit der Thatsachen hat es bei Vinet in der Regel sein Bewenden; sein Kantischer Grundsatz, daß das Ding an sich dem menschlichen Erkennen verborgen bleibe und die Wahrheit nur aus ihren subjektiven Wirkungen erkannt werden könne, veranlaßte ihn, von jener mehr abzusehen und dagegen seine Aufmerksamkeit dem Subjekt zuzuwenden. Darum beschränkte sich denn auch, wie einer seiner ehemaligen Collegen, der Philosoph Karl Secretan, richtig sagt und wie sich aus unserer ferneren Darstellung ergeben wird, seine eigene christliche Philosophie ungefähr darauf, zu zeigen, warum das Christenthum uns nöthig ist, sodann darzulegen, welche Wirkungen dasselbe in der Seele, die es durch den Glauben aufgenommen hat, hervorbringt“ (vergl. Revue chrétienne, 1861. S. 794). Wenn Secretan hinzufügt: „aber er hätte sich gefürchtet, die Lücke auszufüllen; eine objektive christliche Philosophie erschreckte ihn“, so haben wir oben gezeigt, daß es nicht bloß Furcht war, was ihn davon abhielt, sondern auch ein ihm wohl bewußtes philosophisches Princip.

Es läßt sich demnach nicht verkennen, daß Vinet, indem er auf der einen Seite einer einseitig objektiven Auffassung des Christenthums entgegentrat, auf der andern, ohne es im Entferntesten zu beabsichtigen, ja im Widerspruche mit seinem eigentlichen Princip, einer einseitig subjektiven Richtung Vorschub leistete. Soll daher der Segen, den er der französisch-protestantischen Kirche durch Hervorhebung des intuitiven und ethischen Momentes zugewendet hat, nicht zum Unsegen für sie werden, mit anderen Worten: soll der Offenbarungsinhalt des Christenthums sich nicht immer mehr verflüchtigen, so wird die Theologie allervorderst, ohne die beiden genannten Faktoren zu beeinträchtigen, ja diese vielmehr in ihrer primordialen Stellung lassend, im Anschluß an die heilige Schrift dem intellektuellen Momente bei der Aneignung der religiösen Wahrheit wieder einen größeren Antheil einräumen müssen, als es durch Vinet und vor ihm durch Pascal geschah. Es muß erkannt werden, daß der Glaube die centrale Thätigkeit aller Seelenvermögen, daß er also auch ein intellektuelles Organ für die Offenbarung ist.

Nachdem wir die wesentlichen Grundlagen von Vinet's ethisch-subjektiver Auffassung des Christenthums und damit zugleich seine religionsphilosophischen Grundanschauungen angedeutet, gehen wir dazu über, zu zeigen, wie die letztern in seinen einzelnen zur theoretischen Theologie gehörigen Gedanken sich ausprägen. Wir sagen: „einzelne Gedanken“, denn, wie früher bemerkt, von systematisch-theologischen Werken ist bei ihm keine Rede. Diese Gedanken gehören der Apologetik, der Dogmatik und Ethik an, und so wollen wir denn auch, was wir darüber zu sagen haben, unter diese drei Rubriken bringen.

Zuerst von den zur Apologetik gehörigen Gedanken. Vinet hat nicht nur in seinen Predigten, sondern auch in seinen Schriften überhaupt, Grundsätze ausgesprochen, die zur Umgestaltung der apologetischen Wissenschaft in ihrer herkömmlichen Form beitragen können. Zwar ist er auch in dieser Beziehung nicht durchaus originell, sondern geht, wie in Ansehung der religionsphilosophischen Principien, wesentlich in Pascal's Fußstapfen, dessen Grundgedanken er sich aneignete, vertiefte, weiterbildete und mit großer Kraft und Beredtsamkeit darstellte. In den aus Pascal's Pensées geschöpften Principien wurde er ferner befestigt durch die Schrift von Erskine: „Bemerkungen über die innern Gründe der Wahrheit der geoffenbarten Religion“, die er sehr schätzte und deren Verfasser er persönlich kannte, sowie durch die Arbeiten Ph. Alb. Stapfer's (vgl. d. Art.), der, wie Vinet in seinem schönen Abriß von dem Leben desselben bemerkt, „in seinen Schriften die Elemente einer neuen Apologetik niedergelegt und vielleicht die Grundlagen einer solchen vorbereitet hat.“

Es ist ein Gedanke, dem man nicht nur in Vinet's Predigten, sondern auch in seinen Arbeiten über die verschiedensten Gegenstände immer und immer wieder begegnet, nämlich der, daß zwischen dem Gewissen (der Seele, dem Herzen, der menschlichen Natur u. s. w.) und dem Evangelium (der Wahrheit) eine tiefe Verwandtschaft stattfinde. Die sinnigsten und mannichfachsten Vergleichungen stehen ihm zu Gebote, um diesen seinen Lieblingsgedanken von den verschiedensten Seiten darzustellen. „Erinnert ihr euch“, fragt er einmal, „des Gebrauches der antiken Gastfreundschaft? Ehe man sich von dem Fremdling trennte, zerbrach der Hausvater ein thönernes Gefäß, auf welchem gewisse Schriftzüge gedruckt waren, gab ihm die eine Hälfte und behielt die andere; wenn diese beiden Bruchstücke nach Jahren einander wieder nahe gebracht und zusammengefügt wurden, so erkannten sie sich, so zu sagen, wieder, bewirkten das Wiedererkennen derer, die sie sich gegenseitig darboten, und bildeten neue Beziehungen, indem sie die alten bezeugten. So fügt sich in dem Buche unserer Seele zu angefangenen Linien ihre göttliche Ergänzung; so entdeckt zwar unsere Seele die Wahrheit nicht, aber sie erkennt sie“ u. s. w. (Discours etc. S. 368). „Habt ihr gesehen“, fragt er anderswo, „wie mit sympathetischer Tinte gezogene Linien bei Annäherung des Feuers Züge, deren Blässe mit der Weiße des Papiers, auf dem sie gezogen waren, verschmolz,

sich wieder belebten? Diese unsichtbare Schrift ist das Naturgesetz, wiederbelebt durch die Liebe Gottes, die selbst durch eine wunderbare Thatsache, Gott Mensch geworden, Gott für unsere Sünden sterbend, wiederbelebt ist. Das ist das Feuer, welches erloschene Silben, Wörter, Linien auf dem Papier wieder lebendig macht" (Semeur Bd. 2. S. 358). „Die Menschheit", sagt er anderswo, „ist blind, aber sie hat eine verworrene Erinnerung, gesehen zu haben; sie ist aus ihrem Vaterlande verwiesen, aber von Zeit zu Zeit unterhalten sie einige flüchtige Erinnerungen von einem verlorenen Vaterlande; und wie ein paar in die Luft geworfene Noten an eine ehemals gehörte Melodie erinnern, ohne sie wieder hervorbringen zu können, so versetzen gewisse Umstände des Lebens und gewisse innere Eindrücke in unserer Seele stumme Saiten in Schwingung, die die Erinnerung irgend eines göttlichen Concertes erwecken und dann in's Stillschweigen zurücksinken" (Nouveaux discours S. 165). „Das Evangelium liegt im Grunde eines jeden Gewissens verborgen, wir meinen jenes innere Evangelium, das ohne das äußere Evangelium nichts seyn würde, ohne das aber auch das äußere Evangelium nichts seyn würde. Denn das Wort hat immer geredet, das Wort hat zu Allen geredet, und da es Fleisch ward, geschah es, um zu den Seinen zu kommen. Es ist also in unserem innersten Grunde, wenn wir bis dahin hinabsteigen wollen, etwas, was Zeugniß ablegt für das Evangelium, und was, unfähig, es im Voraus anzukündigen, doch fähig ist, es bei seiner Erscheinung zu erkennen" (Essai sur la manifestation etc. S. 439 f.).

Auf diese Uebereinstimmung zwischen dem menschlichen Gewissen und dem Evangelium oder der Wahrheit hat nun, nach Vinet, der Apologet sein Verfahren zu gründen, wie denn er selbst, um die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu beweisen, resp. zur Aneignung der christlichen Wahrheit zu führen, überall von jenem Gedanken ausgeht. — Findet nun eine so tiefe Harmonie zwischen dem Gewissen und der Wahrheit statt, so kann die Aufgabe des Apologeten nicht darin bestehen, dieselbe dem Menschen erst durch äußere Gründe zu beweisen, sondern einfach darin, sie ihm vorzuweisen und ihn einzuladen, unmittelbar mit ihr in Berührung zu treten. „Die Wahrheit", sagt Vinet, „hat ihre Rechtsgründe (titres) in sich selbst; sie ist sich selbst Beweis; sie beweist sich, indem sie sich zeigt .... Ein Jeder, der nicht unter dem Namen des Glaubens eine freiwillige Herabwürdigung oder einen Selbstmord des Geistes und Herzens predigt, ein Jeder, der in demselben jenes „„consentement de soi-même à soi-même"", das Pascal zu einem Merkmal des Glaubens machte, wiederfinden will, wird über die Nothwendigkeit einer Begegnung zwischen der Wahrheit und dem Herzen des Menschen mit ihm einverstanden seyn. ... Nach dem Urtheil Einiger ist dies Alles Rationalismus; für Andere ist es reiner Mysticismus; nach unserer Ansicht ist es einfach das Evangelium oder, um die Sprache der Anklage zu reden, Spiritualismus. Das Evangelium kann nur spiritualistisch seyn und es ist nur unter dieser Bedingung Evangelium: jede andere beraubt es dieses Merkmals, denn jede andere läugnet im Princip, was Jesus Christus um so hohen Preis eingeführt hat, das unmittelbare Verhältniß des Menschen zu Gott, die herrliche Freiheit der Kinder Gottes oder, um eine weniger erhabene Sprache zu reden, die religiöse Individualität" (Etudes sur B. Pascal S. 193 ff.). — Was wird nun aber bei dieser Auffassung aus dem von der alten Apologetik allein oder doch in erster Linie angewandten äußern oder historischen Beweis? Hören wir abermals Vinet selbst. „Es ist augenscheinlich, daß Gott wollte, seine Religion, die eine Geschichte ist, solle Beweise haben gleich denen jeder anderen Geschichte. Man müßte, um diese Absicht zu verkennen, die Bibel nicht geöffnet haben und, um sie zu verachten, Gott selbst verachten.... Aber Alles erwogen, bleiben drei Dinge gewiß: das erste, daß diese Beweise dem Unglauben, dem es noch eben so wenig, wie zur Zeit des Apostels Paulus, an scheinbaren Argumenten zu fehlen scheint, um den Glauben in unserm Geiste zu schwächen, noch nicht Stillschweigen auferlegt haben und noch lange nicht auferlegen werden; ein zweites, eben so gewisses Ding ist, daß, nachdem man mittelst jener Beweise geglaubt hat, noch ein

wichtigeres Werk, als das erste, übrig bleibt, nämlich: mit den Wahrheiten, die man mittelst des Geistes aufgenommen hat, sich mit dem Gemüthe zu identificiren, und das ist eigentlich der Glaube; das dritte endlich ist, daß sehr glücklicherweise dieses letztere Werk für Viele nicht nur das erstere ergänzt, sondern an sich allein genügt und jede andere Demonstration ersetzt" *) (Etudes évangéliques, S. 196—198).

Nach Vinet liegt also der eigentliche Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Evangeliums oder des Christenthums in seiner Uebereinstimmung mit den tiefsten Bedürfnissen des Herzens (des Gewissens u. s. w.), wobei noch besonders hervorzuheben ist, daß er (wenigstens in späterer Zeit) unter dem Evangelium, unter der Wahrheit, von der der Mensch zu überzeugen und mit welcher er deshalb in unmittelbare Berührung zu bringen ist, nicht sowohl die heil. Schrift, am wenigsten aber irgend eine Lehre, sondern die lebendige Person Jesu Christi selbst versteht. Das ergibt sich im Allgemeinen aus seinen Predigten und, was namentlich die Lehre betrifft, auch aus bestimmten Aussprüchen. Vgl. u. A. Nouvelles études évangéliques, S. 147 f.

Vinet hält also dafür, eine wahre religiöse Ueberzeugung könne sich nur aus der Berührung des innern und des äußern Evangeliums, des in uns wohnenden und des in Christo Mensch gewordenen Logos ergeben. Wie tief er sich aber die zwischen dem Gewissen und dem Evangelium stattfindende Verwandtschaft auch denkt und welches Gewicht er auch darauf legt, daß beide in unmittelbare Berührung mit einander gebracht werden, so weiß er doch wohl, daß diese nicht genügt, um den Menschen von der Wahrheit zu überzeugen, mit anderen Worten, ihn zur Aneignung des Heils zu führen, sondern daß zu diesem Ende das Gottverwandte, das Gewissen, das Herz u. s. w. durch die Gnade belebt und zubereitet werden muß. „Das Herz ist der Spiegel der Wahrheit; aber wenn dieser Spiegel unrichtig gestellt ist, so wirft er das Licht nicht zurück, bis eine göttliche Hand ihn der Sonne zugewendet hat; das Herz muß zubereitet werden" u. s. w. Doch es ist unnöthig, noch mehr Stellen anzuführen.

Das sind die einfachen Grundzüge der Vinet'schen Apologetik. Diese ist, wie gesagt, nicht unbedingt seine Schöpfung, sondern der Hauptsache nach eine evangelisch verklärte Reproduktion der Grundgedanken der Pascal'schen Apologie und, was die starke Hervorhebung des sogen. innern Beweises betrifft, namentlich auch der von Erskine entwickelten Grundidee. Manchem Leser wird auch an den wenigen mitgetheilten Aussprüchen Vinet's die merkwürdige Verwandtschaft seiner apologetischen Principien mit den von den drei größten Apologeten des christlichen Alterthums, Clemens von Alexandrien, Origenes und Tertullian befolgten, sowie mit einzelnen Gedanken derselben, namentlich seine ganz ähnliche Betonung des Testimonium animae naturaliter christianae, u. s. w. auffallen; und diese Verwandtschaft ist um so merk-

*) Mit Bezug auf die Predigt insbesondere sagt Vinet: „Man kann die Wahrheit mit Gründen beweisen, die sie immer außer uns lassen; der größte und beste Beweis ist der innere; durch ihn allein dringt die Wahrheit wirklich in uns ein. Wenn ein Mensch, nachdem er die Beweise, welche die Apologetik sammelt, sorgfältig studirt hatte, in seinem Herzen überzeugt wird, so könnte er den ersten Theil seines Schatzes verlieren und bliebe darum nicht weniger im Besitz der Wahrheit. Da nun aber dieser so vortreffliche Beweis der Fassungskraft der Einfachsten zugänglich ist, so muß man ihn so viel als möglich beibringen" („Histoire de la prédication", S. 398). Und ferner: „Die Zeit, in der wir leben, verlangt vielleicht nicht sowohl die Auseinandersetzung der äußern Beweise der Religion, als die Darlegung ihres inneren Zusammenhanges und der Uebereinstimmung ihres ganzen Organismus mit allen Bedürfnissen des menschlichen Herzens und allen Verhältnissen des menschlichen Lebens. . . . Sie hält dafür, das auf diese Weise gelehrte Christenthum würde für ein Volk der lebhafteste Sporn zum Nachdenken, das kräftigste Mittel geistiger Veredlung und die Quelle aller sichern und gesunden Ideen werden, nach denen es sein Leben einzurichten hätte" (Homilétique etc. S. 599 f.). — In Schriften aus einer frühern Zeit betrachtet Vinet den äußern und den inneren Beweis noch als zwei verschiedene Wege, die beide gleich gut zur Wahrheit führen. (Vgl. Discours S. 17 f.; Nouvelles études évangéliques S. 69 ff.).

würdiger, da Vinet die Schriften jener alten Apologeten ohne Zweifel nicht kannte. Das Treffliche und Berechtigte aber an der von Vinet empfohlenen und in seinen Predigten u. s. w. befolgten Methode, sowie das große Verdienst, das er sich durch die Geltendmachung des wieder in Vergessenheit gerathenen inneren Beweises im französischen Protestantismus erworben, brauchen wir hier nicht erst hervorzuheben. Scheint sich doch namentlich unter den Homileten die Ueberzeugung immer mehr Bahn zu brechen, daß besonders in unserer nach religiöser Mündigkeit strebenden Zeit der Prediger einen fleißigen Gebrauch von jener intuitiven, in Herz und Gewissen der Zuhörer eindringenden Methode machen müsse. Dennoch dürfte der geistvolle, die Bedürfnisse seiner Zeit innig verstehende Mann auch hier in seiner berechtigten Opposition etwas zu weit gehen, wenn er dem äußeren Beweise zuletzt fast alle Bedeutung für die Bildung einer festen religiösen Ueberzeugung abspricht. Es ist hier nicht der Ort, auf die hochwichtige Frage von dem Verhältniß zwischen dem äußern und dem innern Beweise, von deren richtiger Lösung bekanntlich die Gesundheit der Theologie, der Kirche und des religiösen Lebens abhängt, weiter einzugehen; nur darauf möchten wir noch hinweisen, daß sich hier jene oben an Vinet getadelte Verkennung des intellektuellen Momentes im religiösen Processe fühlbar macht. Allerdings dringt, um mit Vinet zu reden, „allein das Gemüth in das Innerste der Thatsache", aber die Thatsache selbst hat doch auch ihre Bedeutung. „Der Glaube", sagt Dorner mit Recht, „ist so geartet, daß, könnte bewiesen werden, Christi Erscheinung sey nicht historische, glaubwürdige Wahrheit, er nicht mehr bestehen könnte" (vgl. diese Real-Encykl. Bd. XVI. S. 3). Eine vollständige Apologie des Christenthums muß beide Beweise, den äußern und den innern, mit einander verbinden. — Vinet's Gleichgültigkeit in Bezug auf die äußern oder historischen Beweise erklärt sich übrigens aus verschiedenen Gründen. Vermöge seiner Individualität fühlte er sich ganz besonders zu psychologischer Betrachtung der religiösen Dinge veranlaßt; seine eigene religiöse Ueberzeugung hatte sich allem Anscheine nach ohne Beihülfe geschichtlicher Beweise gebildet; endlich mochte auch seine mangelhafte theologische Bildung ihn hindern, die Bedeutung derselben gehörig zu würdigen und ihnen in seiner Darstellung mehr Raum zu gewähren.

Es konnte nicht fehlen, daß Vinet's Lieblingsgedanke, die Wahrheit des Christenthums liege in seiner Uebereinstimmung mit den tiefsten Bedürfnissen der Seele (des Gewissens u. s. w.) und sey mithin durch Darlegung dieser Uebereinstimmung zu beweisen, auch eine bedenkliche Deutung erlitt. Eine solche machte sich bald nach seinem Tode bemerkbar und war seitdem im Schooße des französischen Protestantismus Gegenstand mannichfacher Verhandlungen, auf die wir natürlich hier nicht einzugehen haben. Nur die Frage, ob Vinet selbst jenem Satze, abgesehen von der Apologetik, noch eine weitere Bedeutung gegeben habe? darf hier nicht ganz übergangen werden. Wir knüpfen dabei an eine Bemerkung seines oben wiederholt angeführten Biographen Edmund Scherer an. Der theologische Karakter und Standpunkt dieses gelehrten und hochbegabten Mannes ist bekannt. Scherer, besonders ausgezeichnet durch Talent für formell-dialektische Behandlung theologischer Fragen, war, so weit wir seine theologische Entwickelung kennen, durch den in der „Erweckung" zu Tage getretenen religiösen Individualismus, besonders aber durch das Studium Schleiermacher's in seine subjektivistische Richtung hineingerathen. Aber auch die geistvolle und nachdrückliche Art, womit Vinet, den er persönlich kannte und verehrte, die Bedeutung der Subjektivität im religiösen und kirchlichen Leben hervorhob, mußte nothwendig dazu beitragen, daß er immer entschiedener jenen Weg einschlug. Er selbst betrachtet seinen gegenwärtigen Standpunkt als die consequente Fortbildung der von Vinet eingeschlagenen Richtung. Hören wir nun, wie er am Schlusse seiner biographischen Skizze sich über dieselbe ausdrückt. „Vinet", sagt Scherer, „suchte, mit Ausnahme seiner Polemik gegen die gangbaren kirchlichen Begriffe, mehr aufzubauen als zu zerstören. Wir glauben nicht einmal,

daß er die ganze kritische Tragweite der Principien, deren Vertreter er unter uns war, erkannt habe. Diejenigen Apologeten, welche die Wahrheit des Evangeliums durch seine Uebereinstimmung mit der menschlichen Seele beweisen, wissen nicht recht, was sie thun. Sie verlegen das Kriterium und den Maßstab der religiösen Wahrheit in das Gewissen; dem Gewissen aber diese Rolle ertheilen, heißt so viel als einwilligen, daß Alles, was in einem religiösen System ohne Beziehung mit ihm bleibt, als nebensächlich oder außerwesentlich (hors d'oeuvre ou superfétation) angesehen werde. Es gibt nichts Mittleres; man muß mit der alten Apologetik seinen Stützpunkt in irgendwelchen äußeren Beweisen nehmen und eine unbedingte Autorität auf ein trügliches Zeugniß zu stellen versuchen, — oder aber man muß anerkennen, daß das Göttliche nur durch seine Verwandtschaft und seine Berührung mit der menschlichen Seele bewiesen werden kann, und alle negativen Consequenzen dieses Satzes acceptiren. Was wird nun aber bei dieser Anschauungsweise aus der metaphysischen Theologie von Nicäa? Was wird aus dem katholischen Priesterthum und Sakrament? Was wird aus der theopneustischen Theorie des 17. Jahrhunderts? Vinet hat allerdings nicht alle in seiner Theologie enthaltenen Folgerungen gezogen. Viele schmeicheln sich sogar damit, er hätte dieselben desavouirt, wenn er lange genug gelebt hätte, um sie zu Tage treten zu sehen. Das ist möglich; aber es bleibt nichtsdestoweniger wahr, daß bei dem seit einiger Zeit vor sich gehenden Abräumen die Arbeiter nur den von Vinet's Hand gezogenen Linien gefolgt sind" *).

Wir könnten uns damit begnügen, diese Auffassung jenes Vinet'schen Satzes, die für den französischen Protestantismus eine so verhängnißvolle Bedeutung erlangt hat, anzuführen, zumal der Verfasser selbst zugibt, Vinet habe jene negativen Consequenzen des von ihm aufgestellten Princips nicht gezogen, womit er doch wohl sagen will, derselbe habe die Verwandtschaft zwischen dem Gewissen und dem Evangelium nicht zum Kriterium der religiösen Wahrheit gemacht. Von gewissen Seiten scheint man aber geneigt zu seyn, gestützt auf anderweitige Aeußerungen in seinen Schriften, jene Auffassung auch bei Vinet selbst zu finden, und beschuldigt ihn deshalb wohl geradezu des Rationalismus. Zum Beweis für die Ungerechtigkeit dieser letztern Anklage berufen wir uns auf unsere ganze Darstellung, auf den im Allgemeinen streng supranaturalistischen Karakter seiner Schriften, sowie auf unzählige Stellen derselben, in denen er sich mit der größten Entschiedenheit für den wunderbaren und übernatürlichen Ursprung des Christenthums ausspricht; wenn wir auch zugeben, daß er durch seine psychologische Betrachtungsweise einer einseitig subjektiven Richtung, ohne es im Geringsten zu wollen, Vorschub leistete. Nun finden sich aber bei ihm wirklich einzelne Aeußerungen, die, aus dem Zusammenhange herausgerissen, jene rationalistische Auffassung des fraglichen Satzes begünstigen und somit dem Vorwurfe des Rationalismus einiges Recht geben. Die auffallendste Aeußerung dieser Art befindet sich in der Vorrede zu seinen Discours von der zweiten Auflage an. „Die Vernunft", so lautet die Stelle, „d. h. die Natur der Dinge wird, auf welchen Standpunkt wir uns auch stellen, immer das Kriterium der Wahrheit und der Stützpunkt des Glaubens (croyance) für uns seyn. Immer wird sich die Wahrheit außer uns an der Wahrheit, die in uns ist, an jenem intellektuellen Gewissen, das sowohl als das moralische mit Souveränetät bekleidet ist, Urtheile

*) A. a. O. S. 199 f. Vgl. auch S. 118. — Aehnlich drückte sich der Verfasser voriges Jahr im Journal „Le Temps" aus. „Vinet", heißt es daselbst u. A., „ist durch die ehrerbietige Gleichgültigkeit, die er in Hinsicht der rein spekulativen Dogmen und der rein wunderbaren Theile des Christenthums beobachtete, unbewußt zum Urheber einer Revolution im Schooße des Protestantismus geworden ...." Scherer zeigt, wie Vinet's Methode schnurstracks und durch eine verhängnißvolle Neigung zum Rationalismus führte, fügt dann aber hinzu: „Niemand wäre mehr über diese Consequenzen erschrocken, als er (Vinet); Niemand bestand beharrlicher auf der Nothwendigkeit einer Offenbarung von oben, als er; aber Niemand vielleicht arbeitete wirksamer in einer seinen Absichten entgegengesetzten Richtung" (Le Temps, 1862. Nr. 327). Vergl. auch Le Lien, 1862. Nr. 9 u. 12.

erläßt, Gewissensbisse kennt, an jenen unwiderstehlichen Axiomen, die wir in uns tragen, die einen Theil unserer Natur ausmachen, die der Träger und gleichsam der Boden unserer Gedanken sind, mit einem Worte: an der Vernunft messen und mit ihr vergleichen müssen" (a. a. O. XIII.). Aus dieser Stelle würde nun allerdings, streng genommen, zum wenigsten folgen, daß für Vinet sein angeführter apologetischer Grundsatz die nämliche Bedeutung wie bei Scherer hatte, denn hier theilt er ja auch der Vernunft dieselbe Rolle zu, wie, nach der erwähnten Auffassung, dem Gewissen. Allein die rein receptive Stellung, welche er vor und nach jenen auffallenden Worten der Vernunft einweist, gestattet nicht, denselben den Sinn beizulegen, den sie auf den ersten Blick zu haben scheinen. Folgende Worte aus einer verwandten Stelle mögen zur Erläuterung der eben angeführten hier noch einen Platz finden. „Angenommen", sagt Vinet, „der Mensch sey gefallen, so kommt es nicht ihm zu, ein Mittel der Wiederherstellung zu finden; sein Fall selbst schließt die Unmöglichkeit davon ein; warum aber sollte er, nachdem dieses Mittel einmal geoffenbart ist, außer Stande seyn, einerseits die Uebereinstimmung des Mittels mit dem Zwecke und andererseits die wenigstens negative Uebereinstimmung, d. h. die Vereinbarkeit dieses Mittels mit den Gesetzen jener Vernunft, mit der er Alles vergleichen muß, obgleich sie nicht Alles messen kann, zu würdigen? Wenn der Verfasser (Lamennais) nicht an die Wahrheit und Sicherheit dieses Kriteriums glaubte, so könnten wir es ihm nicht anführen. Da er es aber als Offenbarung zugibt, muß er es uns wohl auch als Kriterium gelten lassen und uns erlauben, davon Gebrauch zu machen, um zu erfahren, ob diese Religion, die mehr weiß als die Vernunft, nichts der Vernunft Entgegengesetztes hat", u. s. w. (Semeur Bd. 11. S. 3). Was aber vollends nicht gestattet, jener zuerst angeführten Stelle den fraglichen (rationalistischen) Sinn beizulegen, ist das die ganze Anschauungsweise des Mannes durchdringende lebendige Bewußtseyn von dem trübenden und verwirrenden Einfluß, den die Sünde auf das sittliche und intellektuelle Wesen des Menschen ausgeübt hat, und sein, wie auch Scherer zugibt, beharrliches Festhalten der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung, sowie seine überall sich beurkundende unbedingte Ehrfurcht vor derselben. Endlich lassen sich von Vinet Stellen anführen, welche mit der Ansicht, daß das menschliche Gewissen das Kriterium der Wahrheit sey, in direktem Widerspruche stehen; z. B.: „Bei allen Menschen ist das Gewissen mehr oder weniger verdunkelt; Alle, aufrichtig geschaffen, suchen viele Künste; Alle haben einen getheilten Geist, weil sie ein getheiltes Herz haben: für Alle strotzt die Moral von schwierigen Fragen, deren dorniger Same in den Falten eines unaufrichtigen Herzens ist. Das Gute, das Wahre, das Rechte haben ihre Evidenz verloren; man sieht nicht mehr, man kennt nicht mehr mit dem Gemüthe" u. s. w. (Méditations évangéliques, S. 65 f.). „Welches auch die Würde des Gewissens sey, eine Würde, die es von Gott entlehnt, so will doch Gott nicht von ihm verdrängt seyn. Weit entfernt, für dasselbe irgend eines seiner Rechte sich zu begeben, weit entfernt, zu seinen Gunsten, wie man vorauszusetzen scheint, abzudanken, hat Gott, der nicht will, daß die Verjährung sich gegen seine Ansprüche festsetze, dem Gewissen selbst bisweilen vor ihm zu schweigen geboten. Viele Führungen und Befehle der alten Oekonomie beruhen auf der Idee seines unmittelbaren Rechtes an den Gehorsam" (Discours S. 137).

Aus den angeführten Gründen nimmt also Schreiber dieser Zeilen keinen Anstand, zu behaupten, daß Vinet, indem er die Wahrheit des Evangeliums auf die zwischen ihm und dem Gewissen stattfindende Uebereinstimmung gründete, keineswegs gesonnen war, dieses zum Kriterium der religiösen Wahrheit zu machen. Nach unserer Ansicht kann man dieß eigentlich nur dann, wenn man aus jener Uebereinstimmung eine Identität macht, mit anderen Worten, wenn man annimmt, das Gewissen habe die ganze religiöse Wahrheit schon ursprünglich in sich, das Evangelium sey nur der ausgesprochene Inhalt des Gewissens, was denn allerdings der entschiedenste Rationalismus ist. Wie weit entfernt Vinet von einer solchen Ansicht ist, ergibt sich hinlänglich aus allem bisher An-

geführten. Die Sache verhält sich vielmehr einfach so: Vinet war von der zwischen den Hauptwahrheiten des Evangeliums und den Bedürfnissen des menschlichen Herzens stattfindenden Uebereinstimmung überrascht und machte aus dieser einen apologetischen Grundsatz, von dem er in der Praxis, wo er gewöhnlich bei jenen Hauptwahrheiten stehen blieb, ausging, ohne daran zu denken, an demselben die geoffenbarte Wahrheit normiren zu wollen. Er hat wohl überhaupt jenen Satz, abgesehen von seiner apologetischen Verwendung, niemals allseitig geprüft. Wir gehören also auch zu Denjenigen, die sich damit schmeicheln, er hätte die negativen Folgerungen, die man aus demselben gezogen hat, desavouirt, wenn er lange genug gelebt hätte, um sie zu Tage treten zu sehen, glauben auch, daß der gewissenhafte Mann davon Veranlassung genommen hätte, seinen Lieblingsgedanken genauer zu untersuchen und sorgfältiger anzuwenden, als er es ohne Zweifel vorher gethan hatte.

Eine andere Frage ist aber die: was für eine Haltung Vinet mit seinem apologetischen Lieblingssatze dem überlieferten Dogma gegenüber angenommen? ob er mit demselben vielleicht an diesem jene Kritik geübt habe, die er sich in demüthiger Ehrfurcht vor dem geoffenbarten Worte an der heiligen Schrift versagte? — Mit Bestimmtheit läßt sich diese Frage nicht beantworten. Wir unterschreiben cum grano salis, was Astié in dieser Beziehung sagt: „Seinem beständigen Bedürfniß getreu, aufzubauen statt umzustürzen, beschäftigte sich Vinet vielmehr damit, das, was er für Wahrheit hielt, zu bejahen, als das, was er als Irrthum ansah, zu verwerfen. Die kritische Arbeit wurde also nicht ausdrücklich vollzogen; er beschränkte sich darauf, die Wahrheit zu behaupten, die bestimmt war, den Irrthum zu stürzen, es den erschütterten Mauerwänden überlassend, an ihrem Tage und zu ihrer Stunde selbst zusammen zu stürzen. Das Werk der Aufbauung ist auch nicht sehr vorgerückt. Vinet vereinigte die positiven Ergebnisse, zu denen er gelangt war, niemals in ein System" *). Wir vernehmen hier von Astié, daß Vinet im Begriffe war, einen längst genährten Lieblingsplan auszuführen, nämlich ein Collegium über Dogmatik zu lesen, als sein Meister ihn zu sich rief.

Vinet hat also kein neues dogmatisches System gegeben, aber er hat in seinen verschiedenartigen Schriften manche Elemente und besonders ein Princip zum Aufbau eines solchen niedergelegt. Für Vinet's eigentliches Princip halten wir aber nicht, wie es z. B. auch Astié anzusehen scheint, die Subjektivität, sondern die von ihm klar erkannte, jedoch, wie in dem Bisherigen hinlänglich gezeigt worden, nicht immer festgehaltene Einigung des Objektiven und Subjektiven, der Offenbarung und des Gewissens.

Vinet's Dogmatik, wenn wir uns dieses Ausdrucks bedienen dürfen, ist wegen des anthropologischen Ausgangspunktes, den er fast ohne Ausnahme festhält, eigentlich vielmehr Ethik. Seine psychologische Betrachtungsweise brachte es mit sich, daß er nur diejenigen Lehren genauer behandelte, welche sich auf die subjektive Aneignung des Heils beziehen, wogegen die spekulativen und eschatologischen Dogmen nicht oder nur beiläufig zur Sprache kommen; und wenn er hie und da über objektive Dogmen sich ausspricht, so beschränkt er sich in der Regel darauf, die biblische Thatsache und ihre einzelnen Momente aufrecht zu erhalten, ohne sich in eigentliche dogmatische oder spekulative Betrachtungen einzulassen.

Es kann natürlich nicht unsere Absicht seyn, hier alle in Vinet's Schriften zerstreuten Elemente, welche für eine künftige Dogmatik im französischen Protestantismus verwendet werden können, auch nur summarisch zusammenzustellen. Ohnedieß dürfte sich aus denselben kaum ein in sich völlig zusammenstimmendes Ganzes herstellen lassen, da, wie bereits angedeutet, in den Ansichten des Verfassers eine gewisse Entwickelung stattge-

*) Les deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français. Etude historico-dogmatique. Paris 1862. S. 266 f.

funden hat. Wir beschränken uns also darauf, einige wesentliche Punkte, an denen seine Anschauungsweise, namentlich im Unterschiede von der herkömmlichen Orthodoxie, zu Tage tritt, herauszuheben, wobei wir uns aber das Citiren fast gänzlich versagen müssen.

Vinet gibt, ohne sich mit der metaphysischen Seite der Frage von der Sünde viel zu beschäftigen, auf das Zeugniß des Gewissens und des Wortes Gottes gestützt, die Thatsache des Sündenfalles und das durch denselben gewirkte menschliche Verderben zu, ohne mit der von manchen Theologen der „Erweckung" adoptirten altprotestantischen Dogmatik anzunehmen, daß durch denselben das göttliche Ebenbild im Menschen gänzlich verloren gegangen sey. — Die Person Christi bildet ihm den Mittelpunkt der christlichen Lehre. Mit aller Entschiedenheit behauptet er die Gottmenschheit des Erlösers, ohne sich in Spekulationen über das Geheimniß der Menschwerdung einzulassen *). — Die Versöhnung ist ihm das Wesen des Christenthums. Die psychologische Betrachtung und die apologetische Verwendung dieser Thatsache herrscht freilich bei ihm vor, doch macht er, wie aus einzelnen Aussprüchen hervorgeht, auch Versuche, in das Wesen derselben einzudringen und ihre innere Nothwendigkeit zu erkennen. Zu einer allseitigen und bestimmten Durcharbeitung dieses Dogma's scheint es freilich bei ihm nicht gekommen zu seyn. Mitunter macht er Momente der Thatsache geltend, die zum Theil schon von den altreformirten Dogmatikern erkannt, aber im Bewußtseyn der gewöhnlichen Orthodoxie seiner Zeit und Umgebung verdunkelt worden waren. Im Allgemeinen ist seine dogmatische Auffassung der Versöhnungslehre die kirchlich-orthodoxe. Dieß ist außer Zweifel, was seine frühere Zeit und z. B. seine Discours vom J. 1831 betrifft; aber auch in seinen späteren Schriften dürfte sich kaum Etwas finden lassen, woraus mit Sicherheit hervorginge, daß er sich von der kirchlichen Anschauung abgewendet hätte, obgleich wir zugeben, daß seine Auffassung eines andern, weiterhin zu berührenden Lehrpunktes ihn nothwendig dazu hätte führen müssen. In seinen gelegentlichen Aeußerungen über das fragliche Dogma betont er es unter Anderm, daß Christi Leiden eine Strafe sey; aber auf der andern Seite legt er großes Gewicht darauf, daß die Strafe erst dadurch sühnende Kraft erhalte, daß sie freiwillig übernommen wird. „Es findet Strafe statt; die verletzte Gerechtigkeit thut sich auf Golgatha und schon in der Menschwerdung genug; aber das Opferlamm bietet selber sich dar und seine Hingabe ist nur darum wirksam, weil es sich dargeboten hat. Ein passives Opferlamm, von welcher Beschaffenheit es auch gewesen wäre, hätte nichts vollbracht. Die Strafe beendigt ohne die Selbstverläugnung nichts" (Semeur Bd. 15. S. 443). Dieses Moment hebt bekanntlich auch Calvin hervor. — Vinet kommt auch auf die Frage, wie das Leiden des Unschuldigen den Schuldigen rechtfertigen könne? und findet eine Lösung derselben unter Anderm in der centralen Stellung, welche Christus in der Menschheit einnimmt, sowie in dem Gesetze der Solidarität. In letzterer Hinsicht sagt er: „Man kann dieses Geheimniß mit einem allgemeinern Geheimniß in Zusammenhang bringen, das wir Alle acceptiren, weil die Thatsachen uns dazu zwingen, mit dem Geheimniß der Solidarität. Die Sünde ist übertragbar: warum sollte es die Gerechtigkeit unter gewissen Bedingungen nicht auch seyn? Das Alles erklärt vielleicht nichts; dennoch ist das Alles nicht ohne Kraft" (a. a. O.). Diese Idee scheint ihm als Mittel zur Lösung des schwierigen Problems sehr einzuleuchten; noch in seiner letzten Vorlesung kommt er abermals auf dieselbe zurück. „Seht", heißt es hier, „von nun an einen zweiten Adam, aber einen Adam, welcher gehorcht, aber besonders einen Adam, welcher, indem er in umgekehrtem Sinne das geheimnißvolle Gesetz der Solidarität übt, als es der erste geübt hatte, auf sich, und auf sich allein die Strafe

*) „Es ist nichts als Verwirrung, Dunkelheit, Angst und fruchtlose Ermüdung in allen Systemen über Jesus Christus, die man nach einander aus dem Evangelium zieht, wenn es nur Systeme sind; die erhabensten und nothwendigsten Spekulationen über Jesus Christus sind austrocknend und mörderisch" (Etudes évangéliques, S. 56).

nimmt, welche ein Einziger über Alle gebracht hatte" u. s. w.*) (Nouvelles études évangéliques, S. 464 f.).

Einläßlicher als die objektiven und spekulativen Dogmen hat, wie gesagt, Vinet diejenigen Lehren behandelt, welche sich auf die subjektive Aneignung des Heils beziehen. Abgesehen von seiner Vorliebe für die ethisch-psychologische Betrachtungsweise, mochte auch die einseitige Behandlung, welche namentlich diesen Lehren von einzelnen Theologen der „Erweckung" zu Theil wurde, dazu beitragen, daß er ihnen eine besondere Aufmerksamkeit schenkte; und zwar gestaltete sich seine Auffassung der Heilsordnung immermehr so, daß sie ihn bei allseitiger und gründlicher Durcharbeitung der ganzen Heilslehre unvermeidlich in Conflikt mit seiner kirchlich-orthodoxen Auffassung der Versöhnungslehre gebracht hätte. Zwar ist ihm fortwährend die im Tode Christi vollzogene Versöhnung der Mittelpunkt des Heilswerkes, aber er wiederholt es unaufhörlich, daß die Heiligung die Vollendung, das letzte Ziel desselben sey. Recht verstanden, ist dieß ja auch ganz wahr; allein man fühlt es überall durch, daß der Schwerpunkt ihm nicht in die objektive Versöhnung, sondern in die subjektive Erlösung fällt. Heben wir auch hier die wesentlichsten Momente hervor.

Eine Erwählungslehre findet sich, ganz dem anthropologischen Karakter seiner Theologie gemäß, bei ihm nicht. Uebrigens behauptet er nicht weniger entschieden, als die Vertreter der calvinischen Lehre, daß das ganze Heilswerk von Anfang bis zu Ende eine Wirkung der Gnade Gottes sey; aber eben so nachdrücklich betont er die von jenen geläugnete Selbstthätigkeit des Menschen. Ja man wird zugeben müssen, daß er in seiner Opposition gegen das calvinische Dogma die menschliche Seite mitunter zu stark hervorhob. Einen durchgeführten Versuch, den Gegensatz von Gnade und Freiheit zu vermitteln, darf man bei ihm nicht erwarten, obgleich auch darüber Aeußerungen vorkommen, aus denen hervorgeht, wie sehr ihn, trotz seiner oben erwähnten Ansicht über das Wesen der religiösen Erkenntniß, dieses Problem beschäftigte. Eben so hat er die Frage nach dem Verhalten des Menschen am Anfange der Bekehrung nicht ex professo behandelt; aber, abgesehen von manchen gelegentlichen Bemerkungen, ergibt sich aus seiner ganzen Auffassung des natürlichen Zustandes des Menschen, aus der Entschiedenheit, womit er die Verwandtschaft zwischen dem Gewissen des natürlichen Menschen und dem Evangelium, sowie die sittliche Freiheit und Selbstständigkeit des Individuums betont, daß er eine nicht selbst wieder durch die Gnade gewirkte, sondern nach dem Falle dem Menschen noch gebliebene Empfänglichkeit für die Wirkungen der Gnade annimmt.— Unter den zur Heilsordnung gehörigen Begriffen ist es besonders der dieses ganze Gebiet beherrschende Begriff des Glaubens, für dessen tiefere Fassung Vinet viel gethan hat**). Bei manchen Vertretern der „Erweckung" erschien der Glaube wieder wesentlich als eine intellektuelle Thätigkeit; Vinet dagegen machte, wie wir in einem anderen Zusammenhange gesehen haben, mit aller Entschiedenheit den intuitiven und ganz besonders den ethischen Karakter desselben geltend. Er kann es nicht genug wiederholen, daß der Glaube, obwohl durch die Gnade gewirkt, eine Sache des Willens, eine sittliche That ist. Der seligmachende Glaube ist ihm nicht nur das Ergreifen der Gerechtigkeit Christi, sondern die persönliche Vereinigung mit der lebendigen

*) Wie verhält sich das zu dem von Tholuck in der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung, 1863, 6. Juni, Nr. 23. angeführten Schreiben von Vinet an Sir Culling Eardley, worin jener erklärte, den von der Allianz aufgestellten Artikeln nicht beistimmen zu können, weil er das Dogma von der Versöhnung durch eine Genugthuung nicht zu dem seinigen machen könne?

**) Vergl. besonders in den Discours die zwei Reden, betitelt „La foi"; in den Nouveaux discours die zwei Reden über „L'oeuvre de Dieu"; in den Etudes évangéliques die Studie „Le regard" und „La grâce et la foi"; in den „Nouvelles études évangéliques" die Studie „La vraie foi".

Person Christi. „Der Glaube ist die geheimnißvolle Einpflanzung, die uns zu eben so vielen Reben an dem Weinstocke macht, welcher Jesus Christus ist, aus dem wir, da wir mit ihm vereinigt sind, hinfort all' unsere Kraft ziehen und dessen Leben das unserige wird." (Etudes évangéliques, S. 425). Bei dieser Auffassung des Glaubens konnten für Vinet Rechtfertigung und Heiligung nicht so von einander getrennt seyn, wie dieß nach der Anschauung der nachlutherischen Theologie und auch zum Theil der calvinischen Erweckungstheologie der Fall ist. Ja es läßt sich nicht läugnen, daß er später, indem er dieser Richtung entgegentrat, bei seiner Anschauung vom Heil, wonach er den Schwerpunkt immer mehr in die Heiligung verlegte, in eine andere Einseitigkeit verfiel. In der That begnügt er sich jetzt nicht mehr, wie früher, damit, beide Momente in ihrer organischen Verbindung zu erfassen, sondern zeigt eine starke Neigung, die Ordnung derselben umzukehren. Er gründet eigentlich die Heiligung nicht auf die Rechtfertigung, sondern umgekehrt, die Rechtfertigung auf die Heiligung, die ihm keimartig schon unmittelbar im Glauben (der Einpflanzung in Christum) enthalten ist. „Buße, Bekehrung, Heiligung, alle diese Namen bezeichnen Theile oder Momente einer und derselben Thatsache; die Heiligung ist schon in der Buße, die Heiligung ist eine sich fortsetzende Bekehrung, die Bekehrung eine beginnende Heiligung, und der Glaube schließt, um sie erst später zu zeigen, schließt aber wirklich alle Elemente des christlichen Lebens ein" u. s. w. (Nouveaux discours S. 116). Obgleich er daran festhält, daß die Rechtfertigung ein reiner, nur durch das Verdienst Christi vermittelter Gnadenakt Gottes und auf Seiten des Menschen nur durch den Glauben bedingt sey, so wird nach ihm doch der Mensch nur gerechtfertigt, weil der Glaube die Werke und die Heiligkeit bereits im Keime enthält. „Jesus Christus, der in dem Herzen dieses Menschen (des Schächers) liest, sieht darin alle Werke, die er thun würde, wenn ihm ein längeres Leben gegeben wäre, und rechnet sie ihm zu, wie wenn er sie gethan hätte. . . . In dem Glauben an den Erlöser war der Keim der Heiligkeit, und das göttliche Auge sieht im Keime den Baum" (a. a. O. S. 119 u. 463)*). An anderen Orten betont er es besonders, daß nur der Glaube rechtfertige, der sich durch Werke erweise. — Es folgt aus dieser ganzen Auffassung von selbst, daß ihm auch die Gewißheit des Heils, deren von einzelnen calvinisch-methodistischen Theologen vertretene rein intellektuelle Fassung er mit Recht bekämpfte, mehr von dem Grad der Heiligung, als von dem objektiven Worte der Verheißung abhängt. „Was man gewöhnlich die Gewißheit des Heils nennt, sollte man das Bewußtseyn des Heils nennen; denn man hat das Gefühl des Heils, wie man im Betreff des sittlichen Lebens das Gefühl hat, das Gute zu wollen oder geliebt zu haben, und in Betreff der leiblichen Existenz, das Gefühl sich wohl zu befinden, das Gefühl zu leben" (Nouvelles études évangéliques, S. 338).

Es ist nicht zufällig, daß, wie Schreiber dieser Zeilen Zeuge davon war, gebildete Katholiken sich gern in Vinet's Schriften erbauen und daß selbst katholische Theologen in seiner Rechtfertigungslehre eine Annäherung an die ihrer Kirche finden konnten, eine Ehre, die aber bekanntlich auch deutschen protestantischen Theologen aus der neuern gläubigen Schule widerfahren ist**). Uebrigens hatten wir bei dem Obigen die bei Vinet

---

*) Die in diesen Worten enthaltene Anschauung von der Rechtfertigung ist bekanntlich Vinet nicht ausschließlich eigen, sondern findet sich bei vielen neuern Theologen.

**) Soll man es etwa auch auf Vinet's Anschauung von der Rechtfertigung beziehen, wenn Binder's allgemeine Real-Encyklopädie für das katholische Deutschland in dem doch gar zu dürftigen Artikelchen „Vinet" unter Anderem bemerkt, dieser habe manche annähernd katholische Ideen in der freien Kirche geweckt? — Der obigen Darstellung zufolge können wir die Ansicht Astié's nicht theilen, der zu zeigen versucht, daß Vinet, ohne (was allerdings sehr wahrscheinlich ist) Calvin's Rechfertigungslehre zu kennen, nur seinem eigenen Genius und dem ihn beseelenden Geiste der reformirten Kirche folgend, die von den meisten traditionalistischen Doktoren

vorherrschende Anschauungsweise im Auge. Hin und wieder finden sich später auch Aeußerungen, aus denen hervorgeht, daß er die mit seiner ethisch-subjektiven Auffassung verbundene Gefahr wohl fühlte, und in denen er die objektive und juridische Seite der Rechtfertigung mehr betont. Was ihn aber an einer richtigen Auffassung derselben hinderte, war nächst seiner Geistesrichtung auch seine mangelhafte Schrifterklärung, die er freilich in diesem Punkte mit gelehrtern und geübtern Exegeten, als er war, theilte. Er übersieht den Unterschied, den der Apostel Paulus macht zwischen dem rechtfertigenden Akt Gottes, durch welchen dem Gläubigen das Verdienst Christi zugerechnet wird, und dem richtenden Akt Gottes, durch welchen dem Gerechtfertigten die σωτηρία entweder zu- oder abgesprochen werden wird, und faßt dann die Stellen, in denen der Apostel von dem ersteren Akte (der von ihm so genannten Rechtfertigung) redet, nach den Stellen auf, in denen er von der zukünftigen σωτηρία handelt. Ein anderer, damit eng zusammenhängender Irrthum, den er begeht, ist der, daß er, von der Ansicht ausgehend, die Rechtfertigungslehre des Paulus und die von Jakobus Kap. 2, 14—26. vorgetragene stimmen im Gedanken mit einander überein, den ersteren im Sinne des letzteren erklärt. Auch ist es bezeichnend, daß er fast durchgängig die Ausdrücke sauver, salut gebraucht, wo er die Wörter justifier und justification anwenden sollte *).

Nach der Dogmatik berühren wir mit zwei Worten Vinet's zur Ethik gehörige Arbeiten und Gedanken. Die erstern bestehen zum Theil in Abhandlungen und Recensionen, wovon die meisten gesammelt sind in: Essais de philosophie morale et de morale religieuse; und in: L'éducation, la famille et la société. Eigentlich aber liegen Vinet's hieher gehörige Gedanken mehr oder weniger in allen seinen Schriften zerstreut.

Vinet behandelt mit Vorliebe solche Gegenstände, die entweder in den Bereich der philosophischen und der theologischen Moral zugleich fallen oder die Vereinigung der philosophischen und theologischen Behandlung erfordern, oder diejenigen Punkte, die der Dogmatik und Ethik gemeinsam sind. Heben wir das am meisten Karakteristische heraus.

Vinet betont mit dem größten Nachdruck die ewige Gültigkeit des sittlichen Gesetzes und seine Verbindlichkeit auch für die Wiedergeborenen. „Das Gesetz bleibt ewig Gesetz, wie die Wahrheit ewig Wahrheit.“ Er sieht in dem versöhnenden Leiden Christi ganz besonders auch den Beweis für die Unverletzlichkeit der sittlichen Ordnung

---

vergessene Anschauung des Reformators wieder erfunden, mit andern Worten: daß er, wie dieser, Rechtfertigung und Heiligung zwar von einander unterschieden, aber nicht getrennt habe. Allerdings findet zwischen der Auffassung Vinet's und derjenigen Calvin's darin eine Aehnlichkeit statt, daß im Allgemeinen beide die Rechtfertigung auf die Einpflanzung in Christum (unio mystica, Wiedergeburt) gründen; allein der Unterschied ist dennoch bedeutend. Nach Vinet ist die Einsetzung in Christum der Grund der Rechtfertigung insofern, als in ihr unsere Heiligung dem Keime nach gesetzt ist, nach Calvin (und den altreformirten Theologen) aber insofern, als wir in ihr sofort und ein- für allemal Christum mit seiner Gerechtigkeit empfangen, — obgleich natürlich auch nach ihm jene Einpflanzung nicht geschieht, ohne daß ein Anfang der Heiligung sich unmittelbar mit ihr verbände. Dazu kommt, daß Vinet sich manchmal so ausdrückt, als wirke der Glaube schon als solcher, als sittlicher Akt, die Rechtfertigung, und daß er diese oft ganz von der Bethätigung des Glaubens durch die Liebe in guten Werken abhängig macht. Was die Rechtfertigungslehre Calvin's, sowie der altreformirten Theologen überhaupt betrifft, so verweisen wir auf Calvin, Institutio. Lib. III. Cap. 11 sqq.; ferner auf Schneckenburger, vergleichende Darstellung des luther. u. reform. Lehrbegriffs, Th. 2. S. 1 ff.; Ebrard, christliche Dogmatik, Bd. 2. S. 338 ff. 495 ff.; Schweizer, Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, Bd. 2. S. 482 ff. — Wenn übrigens Astié, wie er an demselben Orte sich ausspricht, der Ansicht ist, Schleiermacher habe nur Calvin's Anschauung von der Rechtfertigung reproducirt, so ist es begreiflich, daß er auch Vinet's Auffassung ohne Weiteres mit derjenigen Calvin's identificiren kann. (Vergl. Chrétien évangélique, 1861, S. 343 f. und Les deux théologies nouvelles, S. 277).

*) Vergl. zu dem oben über die Rechtfertigungslehre des Paulus und Jakobus Bemerkten Huther im Commentar und Lange im Bibelwerk zu Jak. 2, 14—26.

und in der Gnade als Gnade eine Bestätigung des Gesetzes. „Bis in die Gnade hinein muß das Gesetz triumphiren.“ „Das Gesetz führt zur Gnade und die Gnade führt ihrerseits wieder zum Gesetz zurück.“ Wohl sieht Vinet in der im Herzen der Gläubigen erweckten Liebe den lebendigen Quell alles Sittlichen und im christlichen Gesetze ein Gesetz der Freiheit, aber er legt doch ein besonderes Gewicht darauf, daß die Gerechtigkeit ein wesentlicher Theil der christlichen Liebe, ja daß diese nur eine höhere Gerechtigkeit sey, daß sie Gehorsam und Freiheit zugleich athme, daß es nicht genüge, Gottes Willen aus freier Neigung zu thun, sondern daß es sich darum handle, ihn zu thun, weil es Gottes Wille sey u. s. w. Es läßt sich nicht läugnen, daß Vinet, in der Absicht, einer antinomistischen Richtung entgegenzuarbeiten, das Moment des Gehorsams in der Liebe mitunter zu stark betonte und daß auf diese Weise seine Moral einen etwas gesetzlichen Karakter annahm. Die Kenntniß des menschlichen Herzens aber, sowie die feine psychologische Analyse, die er in den hieher gehörigen Parthien seiner Schriften an den Tag legt, dürfte kaum von einem anderen Moralisten übertroffen worden seyn.

Vinet beschränkte sich aber nicht darauf, die dem Dogma zunächst liegenden Punkte, „die allgemeine Moral“, wie er sie nennt, zu behandeln, es ist auch kaum irgend eine wichtige Frage der „besondern Moral“, die er nicht irgendwo berührte oder einläßlich erörterte. Doch würde es zu weit führen, wenn wir auch in diesen Theil seiner Arbeiten näher eingehen wollten.

Nach dieser gedrängten Zusammenfassung der zur theoretischen Theologie gehörigen Hauptgedanken Vinet's möge nun seiner Leistungen auf dem Gebiete der praktischen Theologie, soweit sie gedruckt vorliegen, in Kürze gedacht werden. Es kommen hier drei nach des Verfassers Tode herausgegebene Werke in Betracht: eines über Pastoraltheologie (Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique, Paris 1850), eines über Homiletik (Homilétique ou théorie de la prédication, Paris 1853) und eines über Geschichte der Predigt (Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle, Paris 1860). Alle drei tragen die unvollkommene Gestalt der opera posthuma an sich. Sie sind nämlich aus mehr oder weniger ausführlichen Aufzeichnungen entstanden, die der Verfasser für seine Vorlesungen machte und welche die Herausgeber aus den Heften seiner Zuhörer ergänzten. Uebrigens dürfen wir bei Vinet keine neue und eigenthümliche Construktion der praktischen Theologie überhaupt oder einzelner Disciplinen derselben erwarten; auch ist er mit dem Fortschritt, den die deutsche Theologie seit Schleiermacher in dieser Beziehung gemacht hat, nicht bekannt.

Was das Werk über Pastoraltheologie betrifft, so geht gleich aus dem ersten Paragraphen desselben hervor, daß dem Verfasser der Unterschied zwischen praktischer Theologie und Pastoraltheologie, den er doch zu machen versucht, nicht klar war. Die letztere faßt er im Grunde noch auf, wie man bis auf Schleiermacher gethan hatte, wo die praktische Theologie im Allgemeinen als bloße Pastoraltheologie betrachtet wurde. So findet man denn in dem fraglichen Werke auch nach Ausscheidung der Homiletik und Katechetik, die hier nur unter dem pastoralen Gesichtspunkte behandelt werden, Manches, was entweder gar nicht, oder doch nicht in dieser Form in eine Pastoraltheologie gehört, während andere hieher gehörige Gegenstände nicht oder doch zu rasch abgehandelt werden. Abgesehen aber von diesem formellen Mangel, zeugt dieses wenig umfangreiche Buch von einer innigen Liebe für die Aufgabe des Seelsorgers und einem gründlichen Nachdenken über alle in demselben besprochenen pastoralen Fragen. Folgendes ist die Eintheilung des Werkes: 1) individuelles und inneres Leben; 2) sociales Leben; 3) pastorales Leben (Gottesdienst, Predigt, Katechese, specielle Seelsorge); 4) administratives Leben. — Zur Karakteristik des Buches möge nur noch dieses hervorgehoben werden: Der Verfasser gibt keine förmliche göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes zu, son-

dern läßt dieses aus dem Leben der Gemeinde mit Nothwendigkeit hervorgegangen seyn. Der Geistliche hat daher nach ihm keinen besondern priesterlichen Karakter, wodurch er sich von den übrigen Gläubigen unterschiede, er ist bloß der Christ, der gewöhnlich (habituellement) thut, was bei vorkommender Gelegenheit und auf ihre Weise alle Christen thun sollen, und der es mit einem Grade von Autorität thut, der im Verhältniß steht zu dem Grade von Sachkenntniß und Geschicklichkeit, den man bei einem Manne voraussetzen kann, welcher sich diesem Werke ausschließlich widmet (S. 18).— Noch verdient hervorgehoben zu werden, daß Vinet — ganz in Uebereinstimmung mit dem, was oben über sein dießfälliges Verhalten bemerkt wurde — in diesem Buche, resp. in diesen Vorlesungen, seine Lieblingsidee, die absolute Trennung zwischen Kirche und Staat, nicht im Geringsten einmischt, vielmehr da, wo er das Verhältniß des Geistlichen zur bürgerlichen Autorität berührt, ihm alle mögliche Rücksicht gegen dieselbe empfiehlt.— Mit Recht nennt Palmer diese Pastoraltheologie von Vinet „das edle Seitenstück zu Harms, doppelt interessant, weil sich neben seinem Werth an sich darin der französisch-reformirte Typus gegenüber von jenem, dem deutschen Lutheraner, so klar ausprägt“.

Aehnliche Vorzüge und Mängel, welche das angeführte Werk auszeichnen, eignen auch des Verfassers Homiletik. Vinet betrachtet die Homiletik als eine durch die Eigenthümlichkeit der Predigt bedingte Modifikation der Rhetorik und adoptirt die Eintheilung der letztern in Invention, Disposition und Elokution (die Lehre von der Aktion ist übergangen) ohne Weiteres auch für die erstere. Leider fehlt es auch hier an der wissenschaftlichen Durcharbeitung. So z. B. gleich in der Einleitung, welche von der Beredtsamkeit überhaupt, von der Kanzelberedtsamkeit insbesondere u. s. w. handelt. Ueber diese Punkte werden treffende Bemerkungen gemacht, aber nicht organisch zu einem Ganzen verbunden. Besonders vermißt man eine eingehende Entwickelung des Begriffs, sowie der verschiedenen Methoden der Predigt. Diese wird ohne Weiteres als synthetische gefaßt, die dem Verfasser die eigentliche Predigt ist. Die analytische Predigt, von ihm Homilie genannt, und die eigentliche Homilie (im Sinne der ersten christlichen Jahrhunderte) werden erst später im Leibe des Werkes selbst und isolirt besprochen. Die Predigt definirt er als „eine dem öffentlichen Cultus einverleibte Rede, die bestimmt ist, beides zugleich oder wechselsweise, den zur christlichen Wahrheit zu führen, der noch nicht an sie glaubt, und sie denen zu erklären und auf sie anzuwenden, die sie bereits anerkannt haben“ (S. 12). Vinet's Ansichten über Wesen und Zweck der Beredtsamkeit überhaupt, sowie der Kanzelberedtsamkeit insbesondere haben große Aehnlichkeit mit denjenigen von Theremin (vgl. d. Art.). Auch ihm ist der oratorische Vortrag ein Ringen, ein Kampf, und der Zweck der Kanzelberedtsamkeit, wie der aller Beredtsamkeit, besteht ihm darin, den Willen zu bestimmen. — Eine sehr eingehende Erörterung widmet er sowohl in der Einleitung, als im Innern des Werkes der Frage von dem Verhältniß der Kunst oder der Form zur Predigt. Mit aller Entschiedenheit tritt er der jetzt weit verbreiteten, in der französischen Schweiz von einzelnen der methodistischen Predigtweise ergebenen Predigern vertretenen Richtung entgegen, welche dem geistlichen Redner jede bewußte Kunst und Vorbereitung schlechthin verbietet. Auf schlagende Weise wird hier gezeigt, daß der Widerspruch, den die Gegner der Kunst zwischen dieser und der Natur sehen, nur ein eingebildeter, und daß im Gegentheil die Arbeit der Kunst immer der Wahrheit und der Natur förderlich ist. Gerade darum ist die Kunst nöthig, weil wir von Natur nicht natürlich sind und weil es im Allgemeinen und in allen Sphären die Kunst ist, die zur Natur zurückführt. Eben so treffend wird dargethan, daß das Studium und die Anwendung der Kunst eine Pflicht gegen die Wahrheit ist u. s. w. „Wonach streben wir übrigens mittelst der Kunst?“, fragt er, „Etwas zur Wahrheit hinzuzufügen? Wir haben schon gesagt, daß sich zur Wahrheit nichts hinzufügen läßt. Alles, was man thun kann, ist dieß, daß man nach einander die Schleier weghebt, die sie den Blicken des Menschen entziehen. Das ist der Zweck und die Wirkung der Beredtsamkeit“ (S. 25).

Diese ohne Zweifel richtige Auffassung des fraglichen Verhältnisses leitet den Verfasser wirklich in den betreffenden formellen Theilen des Buches, so daß, nach unserem Dafürhalten, in der Form der alten Rhetorik die Eigenthümlichkeit der christlichen Predigt gewahrt ist. Dagegen kommt die letztere im materiellen Theile des Werkes offenbar nicht zu dem ihr gebührenden Rechte. Hier zeigt es sich, wie verfehlt es ist, die Eintheilung der klassischen Rhetorik ohne sehr wesentliche Modifikationen, namentlich in der Lehre von der Erfindung, auf die Homiletik zu übertragen. Dem Namen entsprechend, redet der Verfasser im ersten Theile, „Erfindung“, gerade von dem für die Predigt wichtigsten Stoffe, dem Worte Gottes, am wenigsten. Unter jenem Titel handelt er von der Wahl des Stoffes und spricht in diesem Sinne zuerst vom Thema der Kanzelrede, sodann von den zur Ausführung des Thema's erforderlichen Materialien. Der Text kommt erst nach dem Thema und anhangsweise in dem Abschnitte, der von diesem handelt, zur Sprache. Ja, der Verfasser bezeichnet geradezu (mit Harms) den Text als nicht wesentlich zur Predigt gehörig, — keineswegs etwa aus Geringschätzung gegen das Wort Gottes, sondern namentlich wegen der häufigen Unvereinbarkeit des Textes und des Thema's (das er irrthümlich schon als bestimmten Hauptsatz vor der Wahl des Textes concipirt seyn läßt), und spricht sich am Ende nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit, die ihm besonders seine Ehrfurcht vor dem Worte Gottes eingibt, für Beibehaltung des Gebrauches, über Texte zu predigen, aus. In Beziehung auf diesen Theil des Werkes wird man zugeben müssen, daß, so viele Mühe der Verfasser sich gibt, das eigenthümliche Wesen der Predigt geltend zu machen, doch die biblische und kirchliche Auffassung derselben bei ihm zu sehr hinter der klassisch-rhetorischen zurücktritt. Offenbar hat sich seine Theorie der Predigt besonders unter dem Einflusse der klassischen (namentlich lateinischen) Rhetoriker, der nach den Alten gebildeten französischen Kanzelredner des 17. und 18. Jahrhunderts, sowie deutscher Homiletiker aus der klassisch-rhetorischen Schule gebildet, obgleich seine Individualität, sein Sinn für das Wahre, Natürliche und Ursprüngliche sich immer wieder geltend machen.— Von deutschen Homiletikern citirt er am meisten Schott, Ammon, Hüffel und Theremin. Stier's Keryktik und Palmer's evangelische Homiletik, die noch zu seinen Lebzeiten erschienen, sind ihm leider unbekannt geblieben.

Sollen wir nun gegenüber den im Obigen gerügten Mängeln dieses Werkes noch kurz auch die Vorzüge desselben namhaft machen, so scheinen uns diese in einem Reichthum scharfsinniger und praktischer Gedanken zu liegen, die sich Prediger aller Richtungen aneignen können; in dem Betonen der Arbeit und der Form der Predigt, was der gegenwärtig sehr verbreiteten Neigung gegenüber, diese zu vernachlässigen, gewiß ein Verdienst ist; in dem Geltendmachen der Individualität des Predigers, und in der christlichen Wärme und Begeisterung, die anregend und wohlthätig die ganze Darstellung durchdringt.

Die erwähnte Geschichte der Predigt ist ein vortreffliches Buch über einen merkwürdigen Zeitraum in der Geschichte des französischen Predigtwesens und bildet überdies in mancher Beziehung eine Ergänzung zu des Verfassers Homiletik.

Fassen wir nun nach der Theorie der Predigt gleich seine Praxis in's Auge; denn Vinet war auch ein ausgezeichneter Prediger, ja gewissermaßen kommt ihm in dieser Hinsicht eine größere Bedeutung zu, als auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Theologie. Zwar bekleidete er nie ein eigentliches Predigtamt, sondern trat immer nur als Gast auf: so während seines Aufenthaltes in Basel namentlich in der dortigen französischen Kirche, hierauf in der Nationalkirche und endlich in der freien Kirche des Kantons Waadt. Seine gedruckten Predigten und homiletischen Arbeiten im weiteren Sinne füllen zusammen 5 Bände. Die Discours sur quelques sujets religieux sind lauter wirklich gehaltene Predigten; die Nouveaux discours sur quelques sujets religieux „bieten zwar“, wie der Verfasser in der Vorrede bemerkt, „hie und da einige Formen

der Predigt dar, sind aber dennoch keine Predigten; keine (dieser Reden) ist gepredigt worden; beinahe keine ist mit Rücksicht auf die Kanzel geschrieben worden; aber alle waren einer öffentlichen Versammlung bestimmt, vor welcher auch beinahe alle gelesen wurden." Unter dieser Versammlung versteht er seine akademischen Zuhörer. Bei den oben erwähnten homiletischen Erklärungen neutestamentlicher Schriften fand er nämlich manchmal Predigtthemata, die er dann zuweilen ausarbeitete und seinen Zuhörern vortrug, um ihnen zu zeigen, wie ein Thema behandelt werden müsse. Dasselbe gilt von einem Theile der aus seinem Nachlaß unter dem Titel „Etudes évangéliques" herausgegebenen Reden, während die ebenfalls nach seinem Tode herausgegebenen „Méditations évangéliques", sowie die „Nouvelles études évangéliques" wieder, mit Ausnahme von einigen anderen Stücken, lauter wirkliche und gesprochene Predigten enthalten.

Vinet's eigentliche Predigten — und diese haben wir hier besonders im Auge — lassen sich nicht leicht klassificiren. Im Ganzen kann man sie eintheilen in dogmatisch-apologetische und dogmatisch-ethische. Aber auch bei den letzteren ist die Tendenz mehr oder weniger apologetisch. Das Dogma bildet in seinen Predigten die Grundlage, aber die Betrachtungsweise ist, wie sich auch aus dem früher Gesagten ergibt, die ethisch-psychologische. Keine derselben behandelt eine objektive Lehre als solche. Die in diesen Predigten herrschende Apologetik, Dogmatik und Ethik ist uns in den Grundzügen bekannt.

Was nun die vorherrschend apologetischen Predigten betrifft, so entsprechen sie in Beziehung auf die Methode seiner Theorie. Um den Zuhörer von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu überzeugen und ihn dadurch zur Aneignung des Heils zu bewegen, stützt er sich selten auf die historischen oder äußern Gründe, und wenn er sie anführt, so begnügt er sich damit, auf dieselben im Allgemeinen zu verweisen. Sein gewöhnliches Verfahren besteht in der Anwendung jenes inneren Beweises, darin, das in dem Gewissen des Menschen schlummernde Heilsbedürfniß nachzuweisen und zu wecken und sodann seine Befriedigung in Jesu Christo zu zeigen. Seine Vorliebe, sowie seine große Gabe für psychologische Betrachtungsweise befähigten ihn besonders für die erstere Seite dieser Aufgabe. Hier legt er eine wahrhaft bewunderns-würdige Kenntniß des menschlichen Herzens an den Tag. Er hat alle seine Regungen beobachtet, seine Geheimnisse belauscht, so zu sagen seine verborgensten Falten durchforscht; er kennt seine Neigungen und Begierden, seinen Kampf und seine Unruhe, das unter dem Glanze menschlichen Talentes und menschlichen Ruhmes verborgene Elend, die allen Freuden des Menschen zu Grunde liegende Verzweiflung, seine Schmerzen bei der Unwissenheit über sein Lebensziel und sein zukünftiges Loos, seinen Durst nach Vervollkommnung und seine Ohnmacht, ihn zu stillen, seine Sehnsucht nach Versöhnung mit Gott und seine Rathlosigkeit, selbst sie zu vollbringen; und er versteht es, mit der dreifachen Logik des Verstandes, des Herzens und des Gewissens, diese Schmerzen, die sein theilnehmendes Gemüth mitempfindet, dem Zuhörer zu offenbaren, seine Scheingründe, mit denen er dem Lichte der Wahrheit den Eingang verwehren möchte, zu widerlegen und ihm zu zeigen, daß jene ungestillten Leiden und Wünsche eben so viele Stimmen seyen, die unbewußt dem Evangelium der Gnade entgegenrufen. Aber er weiß auch, dem Zuhörer, nachdem er ihm sein Elend zum Bewußtseyn gebracht, seine Sophismen zu Schanden gemacht, seinen Stolz gedemüthigt und ihm durch Gottes Gnade vielleicht einen Schrei nach Rettung entrissen, ihm mit einer Anmuth, aus der oft die ganze Freundlichkeit des Evangeliums hervorleuchtet, zu zeigen, wie in Jesu Christo alle jene Bedürfnisse des Herzens, alle jene Aspirationen der Seele ihre Befriedigung finden.

In der Ueberlegenheit, mit der Vinet diese Psychologie zu handhaben weiß, sowie in dem Bedürfniß, welches gerade unsere der christlichen Erziehung in hohem Grade entbehrende und zugleich den Trieb nach selbstständiger, persönlicher Aneignung der objektiven Wahrheit in sich tragende Zeit nach dieser Methode hat, liegt ohne Zweifel

eine Hauptursache des außerordentlichen Einflusses, den seine Reden ausgeübt haben und noch fortwährend ausüben.

Diese feine, jedoch in der Regel praktische und populäre Psychologie karakterisirt auch Vinet's vorherrschend ethische Predigten, wie denn überhaupt zwischen diesen und den eigentlich apologetischen nur ein relativer Unterschied stattfindet. Seine Predigten sind im Grunde alle ethisch, nur daß bei den einen die apologetische Tendenz mehr vorherrscht, als bei den anderen. Was aber oben in Beziehung auf seine Schriften im Allgemeinen bemerkt wurde, das gilt namentlich auch in Betreff seiner Predigten: er predigt nicht bloß die allgemeine Moral, obwohl diese vor Allem, sondern auch die besondere. Mit demselben Geschick, mit welchem er die Psychologie des Individuums handhabt, jene Kunst, die Uebereinstimmung des Evangeliums mit den tiefsten sittlichen Bedürfnissen der menschlichen Natur nachzuweisen, übt er auch die Psychologie der Gesellschaft oder, wie er es lieber nennt, die der Predigt erlaubte Philosophie, die darin besteht, den innern Zusammenhang und die Harmonie des Christenthums mit allen Verhältnissen des menschlichen Lebens darzulegen.

Damit haben wir einige Vorzüge angedeutet, durch welche sich Vinet's Predigten, in Folge des Gebrauches der psychologisch-subjektiven Methode, auszeichnen. Es ist aber nicht zu verkennen, daß mit diesen Vorzügen auch gewisse Mängel verbunden sind. Ein solcher Mangel ist vor Allem das Zurücktreten des biblischen Elementes in diesen Predigten. Es ist dieß nicht gerade eine Folge seiner an sich gewiß auch berechtigten Methode, vermöge deren er, um den Zuhörer von der Wahrheit zu überzeugen, seinen Ausgangspunkt nicht in der heiligen Schrift, sondern in der menschlichen Natur nimmt, und ihn nicht zuerst zu der von Christo zeugenden Urkunde, sondern zu der lebendigen Person Christi selbst führt. Er konnte ja immerhin zur Bestätigung der Thatsachen des religiösen Bewußtseyns und zur Ausführung des Christusbildes reichlichen Gebrauch von der heiligen Schrift machen. Allein die Berufung auf die Uebereinstimmung der Seele mit dem Inhalte des Wortes Gottes ist weit häufiger, als die auf dieses Wort selbst, und wenn er Christum als den hinstellt, der das Bedürfniß des menschlichen Herzens befriedigt, so begnügt er sich in der Regel, seine geschichtliche Erscheinung im Allgemeinen zu schildern, statt seine Person und sein Werk nach dem ganzen Zeugniß Gottes, wie er es durch das prophetische und apostolische Wort bekundet hat, darzustellen. Aber auch die Art, wie Vinet den Schriftbeweis führt, ist mangelhaft. Mit Recht wird ihm vorgeworfen, er gehe nicht genug auf den Grundtext zurück, er nehme den Bibelstellen, von denen er Gebrauch mache, bisweilen ihren natürlichen Sinn und reiße sie aus ihrem Zusammenhange heraus u. s. w. (vgl. Scherer a. a. O. 89 f.).

Von Vinet's gedruckten Predigten gehören fast alle der Klasse der synthetischen an, und zwar den guten dieser Gattung, die den Text nicht bloß als Prätext haben, sondern ihn wirklich reproduciren. Zu diesem Ende wählt er meistens kurze, sehr oft nur aus einem einzigen, ja wohl aus einem halben Vers bestehende Texte, die er dann möglichst erschöpft. Manchmal macht er zwei Reden über einen solchen kurzen Text. Diese Vorliebe für kurze Texte hatte bei ihm ihren Grund ohne Zweifel zum Theil in einer bei reformirten Predigern oft vorkommenden Sitte, noch mehr aber in seiner außerordentlichen Produktivität, vermöge deren oft ein einziges Schriftwort eine ganze Fülle neuer Gedanken in seinem Geiste erzeugte, sowie in seinem Bedürfnisse, die christliche Wahrheit allseitig zu betrachten und auf die mannichfachen Zustände des Herzens und Lebens anzuwenden.

Eine andere Eigenthümlichkeit Vinet's in seinen Predigten ist die, daß er, wahrscheinlich aus künstlerischem Interesse und Abneigung gegen todten Mechanismus, trotz sorgfältiger Disposition im Einzelnen, sein Thema sehr oft gar nicht in Haupttheile theilt oder die Eintheilung doch so viel als möglich zu verbergen sucht. Die Rede schreitet, wie dieß auch beim Vortrage der Fall war, ohne Unterbrechung bis zu Ende

fort. Hat er aber Theile, so kündigt er sie meistens nicht ausdrücklich an. Selbst das Thema ist oft gar nicht oder kaum merklich hervorgehoben.

Es ist nicht zu läugnen, daß dieser Mangel an einer äußerlich hervortretenden Ordnung, der übrigens neben der sonst fast ausnahmslos herrschenden, oft mehr die Geistesträgheit als die Erbauung fördernden Sitte des Ankündigens der Disposition gewiß sein Recht hat, das Verständniß der Binet'schen Reden einigermaßen erschwert. Was aber überhaupt verhindern wird, daß dieselben populär im gewöhnlichen Sinne werden, das ist, mit Scherer zu reden, die in ihnen herrschende „zu feine und zu constante Dialektik, ein zu häufiger Gebrauch der Beweisführung". „Binet's Reden", fährt derselbe fort, „sind eben so viele sorgfältige, gelehrte, häufig siegreiche Erörterungen, die aber dennoch eine gewisse geistige Spannung erzeugen."

Schließen wir diese Bemerkungen über Binet's Predigten mit einer schönen Stelle von Scherer, die den Eindruck wiedergibt, den Binet's Vortrag auf ihn machte, ein Eindruck, mit dem der vom Schreiber dieser Zeilen empfangene ganz übereinstimmt. „Das Geheimniß des unbekannten Zaubers, unter dem man sich fühlte, indem man ihn hörte, besteht darin: er war vollkommen wahr. Kaum bemerkte man die so volltönende und wohlklingende Stimme, den angebornen Adel der Geberde, die feine Dialektik der Beweisführung, die Fülle und Ursprünglichkeit der Gedanken, den ausgesuchten Geschmack des Styls und des Vortrags; man war von etwas Höherem und Mächtigerem gefesselt. Man hatte einen Mann vor sich, der die Kanzel bestieg, weil er Etwas zu sagen hatte; man fühlte, daß, was er gab, sein Leben, er selber war. Die Demuth erzeugte bei ihm die Einfachheit, die Einfachheit brachte die Natürlichkeit hervor: da war keine angelernte Dogmatik, keine gemachten Redensarten, kein religiöses Kauderwälsch, keine aneinander genähten Bibelstellen, um die Leerheit des Gedankens zu verbergen; Alles zielte auf Erbauung; nichts verrieth die Selbstgefälligkeit des Predigers, der sich denken sieht oder reden hört; der Ton rührte und durchdrang, weil der, welcher redete, zuallererst gerührt und durchdrungen war. Binet riß mit sich fort, aber unvorsätzlich, durch eine ganz religiöse und geistliche Gewalt; er entlockte Thränen, aber Thränen der Demüthigung; man bewunderte, aber man bewunderte den Geist Gottes und seine Macht; indem man darüber nachdachte, erkannte man wohl, daß ein so vollendetes Werk durch eine vollendete Kunst erzeugt wurde, aber man war zugleich zu der Anerkennung gezwungen, daß diese Kunst selbst in der Aufrichtigkeit bestehe, welche den Ausdruck mit der Empfindung, die Form mit dem Gedanken in Uebereinstimmung brachte und Alles einem evangelischen Zwecke unterordnete. Bei Binet war die Kunst allerdings nicht unbewußt, aber sie war zu vollendet, um sich selbst ihren Antheil neben dem Gegenstande zu machen; es war vielmehr ein vollkommener und verborgener Geschmack, der unter den Formen des Wortes cirkulirte; nirgends bemerkte man Geschicklichkeit, überall fühlte man Takt und Glück. Alles war harmonisch, Alles vollendet, Alles reizend; aber der Eindruck resumirte sich in einem Gefühl der Ueberraschung und der Rührung beim Anblick der moralischen Person, die sich in diesen gesegneten Worten auf so demüthige und so lautere Weise verrieth" (a. a. O. S. 178—180).

So viel über Binet's Theologie und Predigtweise. Seine religiöse Wirksamkeit beschränkt sich aber keineswegs darauf, sondern ist eine viel umfassendere. Christenthum und Humanität war für Binet im Grunde eins und dasselbe; die Bestimmung des Christenthums lag ihm darin, immer mehr zur Humanität zu werden. Von Anfang an war er von dem Gedanken beseelt, daß die Religion sich in alle Interessen der Gesellschaft mengen, alle Beziehungen des geistigen Lebens durchdringen, alles Menschliche heiligen und verklären müsse, und seine große Fähigkeit bestand eben darin, die christliche Wahrheit auf andere Gebiete der Erkenntniß und des Lebens anzuwenden. Daher hat Binet seine Hauptbedeutung eigentlich als religiöser Schriftsteller im weitesten Sinne des Worts. Es ist bereits von den verschiedenen Gebieten die Rede gewesen, auf denen er, ab-

gesehen von dem theologischen und ascetisch-homiletischen, sein schriftstellerisches Talent bethätigte, in allen aber bildet das Christenthum den eigentlichen Zweck und Inhalt; in seinen Artikeln über die verschiedenartigsten Gegenstände findet man den Moralisten und den Apologeten des Christenthums wieder. Wie Vielen hat er auf diese Weise das Wort vom Kreuze nahe gebracht, die es ohne ihn vielleicht niemals in seiner ganzen Wahrheit gehört hätten und die es nur auf diesem Wege erreichen kann! Er hat aber auch über alle jene mannichfachen Gegenstände, die er behandelt, eine Menge neuer und eigenthümlicher Gedanken ausgesprochen und so auch in dieser Beziehnng einen zwar schwer zu berechnenden, aber darum nicht weniger reellen Einfluß ausgeübt und wird ihn immer mehr ausüben.

Vinet's geistige Begabung kann überhaupt nicht genug hervorgehoben werden. Seiner eben berührten Vielseitigkeit kam seine Produktivität gleich. Er war in der That nicht bloß ein großes Talent, sondern eine durchaus geniale Natur. Die Produktivität überwog bei ihm die Receptivität. Zwar besaß er ausgedehnte Kenntnisse und eine merkwürdige Belesenheit in mehrern alten und neuen Literaturen, aber er ließ sich durch dies Alles nur anregen oder verwandelte das Aufgenommene dergestalt in sein Eigenthum, daß es wie als ursprüngliche Gedankenschöpfung wieder an's Licht trat. Vinet war aber auch eine durch und durch ästhetische Natur, die sich überall, im Klang seiner Stimme, in einer herrlichen Sprache und selbst in seiner eigenthümlich zierlichen Schrift offenbarte. Mit einer blühenden Einbildungskraft verband sich in ihm ein außerordentlich scharfer Verstand und ein eben so tiefes Gefühl, die freilich weit entfernt waren, denselben Weg zu gehen, was ihm viel innere Leiden bereitete.

Aber höher noch als seine geistige Begabung steht in der Erinnerung derer, die das Glück hatten, den ausgezeichneten Mann näher zu kennen, sein christlicher Karakter. Es ist das Eigenthümliche seiner Frömmigkeit, daß sie bei großer mystischer Tiefe doch eine durch und durch praktische, werkthätige war. Vinet hatte einen wahren Hunger und Durst nach Vollkommenheit und darum eine heilige Begeisterung für das sittliche Ideal, wie es in der Person Christi thatsächliche Wirklichkeit geworden ist. Unbedingter Gehorsam gegen den göttlichen Willen in der Nachfolge Christi war der Grundton seines ganzen Lebens, die Seele aller seiner Bestrebungen. Ueberhaupt war das Gewissen, welches das innerste Centrum seiner Theologie bildet und dessen Belebung der Endzweck seiner meisten Arbeiten war, auch der Hauptfaktor in seiner Individualilät. Er that sich in dieser Beziehung nie genug. Seine Schriften tragen die Spuren davon auch in der Form an sich. Mit Recht bemerkt Sainte-Beuve: „Die inneren Gewohnheiten der Pflicht, der moralischen Regel sind auf seinen Styl übergegangen, haben den Gang desselben bestimmt und bezeichnen ihn stellenweise allerdings zu sehr.“ Die Tugenden aber, durch die sich Vinet ganz besonders als einen wahren Jünger Christi bewies, sind ohne Zweifel Demuth und Liebe. Jene äußerte sich besonders auch als Bescheidenheit gegenüber den Menschen. Der Mann, dessen Schriftstellerruhm Europa und Amerika durchflog, dessen Beifall die ersten Geister Frankreichs begierig suchten und an dem man wiederholt Alles anwandte, ihn auf einen hervorragenden Schauplatz zu stellen, that Alles, um sich dem Auge der Welt zu entziehen. In Beziehung auf Andere erfüllte er wörtlich die apostolische Ermahnung: „Einer achte den Andern höher, denn sich selbst“ (Phil. 2, 3). Diese unbeschränkte Demuth des Mannes bildet mit seinem eben so unbeschränkten Freiheitssinn wieder einen jener Gegensätze, deren er so manche in sich vereinigte. Und mit der Demuth ging Hand in Hand seine aufopfernde Liebe. „Ströme des Mitleids und der Wohlthätigkeit“, sagte bei seinem Hinscheiden ein Lausanner Blatt, „flossen aus diesem bescheidenen Hause wie aus einer unversieglichen Quelle, und nie wird man die Zahl derjenigen erfahren, die er unterrichtete, stärkte, empfahl, denen er Stellen verschaffte, die ihm ihr geistliches Leben verdanken, das Brod ihrer Familie, Alles, was sie thun, und Alles, was sie sind.“

Soll aber unsere flüchtige Schilderung dieses edeln Karakters nicht einseitig seyn, so dürfen wir auch eine andere Seite desselben nicht ganz übergehen. Wir haben als den Grundgedanken von Vinet's Theologie die Einigung des objektiven und subjektiven Christenthums bezeichnet, zugleich aber nicht verhehlt, daß es ihm, trotz des ernstlichsten Strebens darnach, nicht völlig gelungen sey, das Gleichgewicht zwischen beiden Seiten überall zu bewahren, sondern daß der subjektive Faktor in seiner Darstellung vorherrsche. Die gleiche Erscheinung findet sich in seinem christlichen Leben wieder. In Vinet's Individualität nämlich hatte die Selbstthätigkeit das Uebergewicht über die Empfänglichkeit, weßhalb denn in der Entwickelung seines christlichen Lebens das Moment der Freiheit das der Gnade überwog. Das gibt nun einerseits seinem christlichen Leben das Gepräge großer Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit, andererseits aber nimmt es demselben etwas von jener Ruhe und Sicherheit, welche zur vollen Harmonie des christlichen Karakters gehören. Sein Wesen trug vorherrschend das Gepräge des Kampfes, und man konnte an ihm ein wenig die Freudigkeit vermissen, welche aus dem vollen Genuß der Gnade entspringt. Vinet zeigt auch hier wieder eine auffallende Aehnlichkeit mit Pascal, aus dessen Schriften er so viel Nahrung für sein inneres Leben zog. Dabei darf freilich nicht vergessen werden, daß eine Hauptursache der Traurigkeit, die einen Zug in dieser sonst so anmuthvollen Natur bildete, in den dunkeln Führungen und vor Allem in den schweren physischen Leiden des theuern Mannes lag.

Zum Schlusse folgende Bemerkung: Wir dürfen, zumal wo es sich um die Auffassung der höchsten und schwierigsten Probleme handelt, bei aller Anerkennung und Verehrung für den Menschen, doch die von seiner Menschlichkeit unzertrennliche Unvollkommenheit nicht vergessen. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß seit längerer Zeit von gewissen Seiten über Vinet's Person und Lehre in einer Weise geredet und geschrieben wird, die sich weder mit dem Wesen des Menschen und der Individualität, noch mit dem Karakter des theuern, von seinem Wissen und seinen Tugenden so gering denkenden Mannes verträgt. Möchte unsere Arbeit etwas zu einer unbefangeneren Würdigung desselben beitragen! Keiner seiner Schüler kann von größerer Liebe und Verehrung für das Andenken dieses unvergeßlichen Lehrers erfüllt seyn, als Schreiber dieser Zeilen; aber dieß durfte ihn nicht abhalten, auf eine Einseitigkeit in seiner Anschauungsweise hinzuweisen, die der Ergänzung durch die andere Seite der Wahrheit bedarf. Ungeachtet dieses an ihm haftenden Mangels ist auch er überzeugt, daß Vinet einer der größten Geister ist, welche in unserer Zeit der Sache des Christenthums gedient haben, und einer der edelsten Karaktere, die die Kirchengeschichte aufweist.

Zur Bequemlichkeit der Leser folgt hier das Verzeichniß von Vinet's theils von ihm selbst, theils von seinen Freunden herausgegebenen Schriften, nach einer sachlichen Reihenfolge und mit Angabe des Datums je der ersten Auflage: Discours sur quelques sujets religieux. Paris 1831. (Nach der 2. Aufl. in's Deutsche übersetzt von Vogel: Vinet, Reden über religiöse Gegenstände. Frankfurt am Main 1835; nach der 4. Auflage von A. v. Bonin. Breslau 1847; — auch in's Englische und Italienische übersetzt). — Nouveaux discours sur quelques sujets religieux. Paris 1841. — Etudes évangéliques. Paris 1847. — Méditations évangéliques. Paris 1849. — Nouvelles études évangéliques. Paris 1851. (Davon sind vier Reden, nebst einer, die sich jetzt auch in der letzten Ausgabe der Discours befindet, in's Deutsche übersetzt von J. Schmid: die Mitschuldigen an der Kreuzigung des Erlösers. Zwei Reden u. s. w. Zürich 1845; Die drei Erwachen. Zwei Rathschläge der Weisheit. Drei Reden. Zürich 1846. Der ganze Band von Lehmann und Vogel: Evangelische Silberblicke. Reden, Predigten und Studien. Zwickau 1863). — Mémoire en faveur de la liberté des cultes. Paris 1826. (In's Deutsche übersetzt von Vollmann: Ueber die Freiheit des religiösen Cultus. Leipzig 1843). — Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de

l'état envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie du principe. Paris 1842. (In's Deutsche übersetzt von F. H. Spengler: Ueber die Darlegung der religiösen Ueberzeugungen u. s. w. Heidelberg 1845; auch in's Englische übersetzt). — Liberté religieuse et questions écclésiastiques. Paris 1854. (Reden, Abhandlungen u. s. w.). — Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique. Paris 1850. (In's Deutsche übersetzt von H. G. Hasse: A. Vinet's Pastoraltheologie oder Lehre vom Dienst am Evangelium. Grimma 1852). — Homilétique ou théorie de la prédication. Paris 1853. (In's Deutsche übersetzt von J. Schmid: Homiletik oder Theorie der Predigt. Mit einem Vorwort von Dr. K. R. Hagenbach. Basel 1857). — Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle. Paris 1860. — Essais de philosophie morale et de morale religieuse. Paris 1837. — Etudes sur Blaise Pascal. Paris 1848. — L'éducation, la famille et la société. Paris 1855. (Recensionen, Abhandlungen u. s. w. Die zuerst besonders erschienene Abhandlung: Le socialisme considéré dans son principe, ist in's Deutsche übersetzt von D. Hofmeister: Der Socialismus, in seinem Principe betrachtet. Mit einem Vorwort von Dr. A. Neander. Berlin 1849). — Chrestomathie française, ou choix de Morceaux tirés des meilleurs écrivains français. Bâle 1829. 1830. 3 Bde. — Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle. Paris 1853. 2 Bde. — Etudes sur la littérature française aux dix-neuvième siècle. Paris 1849. 1851. 3 Bde. — Moralistes des seizième et dix-septième siècles. Paris 1859. — Poètes du siècle de Louis XIV. Paris 1861. — Von noch nicht besonders erschienenen Arbeiten Vinet's möge hier noch eine an der Spitze seiner Ausgabe der Werke Phil. Alb. Stapfer's befindliche Biographie desselben genannt werden. (Vgl. den Artikel.). — Die Herausgabe von ein paar anderen Bänden steht noch bevor.

Als Quellen für die obige Darstellung haben außer Vinet's Werken besonders gedient: Eigene Aufzeichnungen, mündliche und schriftliche Mittheilungen, ferner die oft angeführte kurze Biographie von Edmund Scherer: Alexandre Vinet, notice sur sa vie et ses écrits, Paris 1853, eine in Beziehung auf die Form ausgezeichnete Schrift, die einstweilen dem Zweck, den der Verfasser bei Herausgabe derselben (nachdem ihre einzelnen Theile zuerst in einer theologischen Zeitschrift erschienen waren) sich vorgesetzt hatte, nämlich eine geschichtliche Einleitung zu Vinet's Schriften zu liefern, vollkommen entspricht; wobei freilich sein Standpunkt nicht ohne Einfluß auf die Beurtheilung der Vinet'schen Theologie geblieben ist.

Ueber Vinet ist ferner zu vergleichen: Souvestre, Magasin pittoresque von 1847. — Frédéric Chavannes, Revue Suisse von 1847, und besonders abgedruckt unter dem Titel: Alexandre Vinet, notice et mémoires. Neuchâtel 1847. — Sainte-Beuve, Revue des deux mondes von 1837; Derniers portraits littéraires und Portraits contemporains, Bd. 2. — Frédéric de Rougemont, Les individualistes et l'essai de M. le Professeur Vinet etc. Neuchatel 1844. — Edmond de Pressensé, Revue chrétienne, 1858. S. 76. — Derselbe, Revue nationale, 1861, 10e Livraison. S. 1—32. — Le chrétien évangélique enthält in den Jahrgängen 1858 bis 1861 eine Reihe von Artikeln unter dem Titel: Quelques épisodes de la vie de Vinet. D'après sa correspondance avec un de ses amis. (Dieser Freund ist Karl Monnard, seit 1846 Professor in Bonn.) — J. F. Astié, Esprit d'Alexandre Vinet, pensées et réflexions extraites de tous ses ouvrages et de quelques manuscrits inédits, rangées dans un ordre méthodique, et précédées d'une préface. Paris, Genève et Lausanne 1861. 2 Bde. — Derselbe, Les deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français. Etude historico-dogmatique. Paris 1862, S. 253 ff. — F. L. Fréd. Chavannes, Le Lien, 1862, Nr. 9 u. 12. — Charles Secretan, Revue chrétienne, 1861, S. 783—804. — Derselbe, Chrétien évangélique, 1862, S. 222—228. — Ed. Scherer, Le Temps, 1862, Nr. 327. — Hagenbach, im Kirchenblatt

für die reformirte Schweiz, 1847. Nr. 10. — Herzog, ebendaselbst im Feuilleton. — J. Schmid, Zukunft der Kirche, 1847. Heft 9. S. 275—292. — Derselbe, Gelzer's protest. Monatsblätter, 1853. S. 286—317. — Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. Erlangen 1840. S. 279—287. — Hagenbach, Stud. u. Krit. 1829. Heft 2. S. 418. (Recension des Mémoire en faveur de la liberté des cultes). — Herzog, Stud. u. Krit. 1844. Heft 2. S. 499. (Recension des Essai sur la manifestation des convictions religieuses). — Kienlen, Stud. u. Krit. 1852. Heft 2. S. 467. (Recension der Théologie pastorale). — Derselbe, Stud. u. Krit. 1858. Heft 3. S. 581. (Recension der Homilétique). — Lange, J. P., Ueber die Neugestaltung des Verhältnisses zwischen dem Staat und der Kirche. Heidelberg 1848. S. 29—37. — Von der Goltz, H. F., die reform. Kirche Genfs im 19. Jahrhundert. Basel u. Genf 1862. S. 400 ff. — Derselbe, Protestant. Monatsblätter. Bd. 16. S. 279 ff. Lic. J. Schmid.

Druckfehler.

Band V.

Seite 58 Zeile 28 von oben lies Thoren statt Theilen.
" 152 " 23 " " lies Jehova's statt Israel's.

Band IX.

Seite 412 Zeile 19 von oben lies Kap. 17. statt Kap. 7.
" 422 " 14 " unt. lies studio statt studia.
" 423 Zeile 3 " " lies 41 statt 51.
" 427 " 7 " oben lies Gestaltung statt Geltung.

Band XII.

Seite 178 Zeile 4 von oben lies Höhenpriestern statt Hohenpriestern.
" 230 " 18 " unt. setze nach können ein Komma statt des Punktes.

Band XV.

Seite 81 Zeile 18 von oben lies 1837 statt 1857.

Band XVII.

Seite 246 Zeile 24 von oben lies denselben statt demselben.
" 246 " 16 " unt. lies 29 statt 39.
" 246 " 5 " " lies 18, 18. statt 18, 8.
In derselben Zeile lies 12, 6—8. statt 12, 16—18.

Verzeichniß

der im siebzehnten Bande enthaltenen Artikel.

V.

W.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

